

maggio-agosto 1999

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



167 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA
Sped. abb. post. art. 2 - comma 20/C-L 662/96 - Filiale di Roma

NORME PER I COLLABORATORI SFI

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



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 167 - maggio/agosto 1999

INDICE

Convegno Nazionale SFI 1999	p. 3
Corso residenziale di Ferrara	p. 6
A. Barli, <i>Freud Filosofo</i>	p. 7
R. Cavalieri, <i>Piani della coscienza e azione linguistica nel modello bergsoniano della complessità cognitiva</i>	p. 20
C. Genna, <i>L'esordio di Carlo Cantoni</i>	p. 33
R. Barcaro, <i>Eutanasia e suicidio assistito</i>	p. 44
Didattica della filosofia	
A. Girotti, <i>Intorno alla scuola di specializzazione abilitante all'insegnamento</i>	p. 52
D. Valvo, <i>Filosofia a quindici anni</i>	p. 60
Dai Verbali	p. 66
Convegni e Informazioni	p. 69
Le Sezioni	p. 78
Recensioni	p. 80
Sito internet SFI	p. 95

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
c/o Villa Mirafiori - Box 51
Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 068604360
e-mail: sfi@getnet.it
web site: www.getnet.it/sfi

CONSIGLIO DIRETTIVO

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

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

SOCIETÀ 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

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

- | | |
|-----------|--|
| ore 9.00 | Apertura del Convegno: presiede prof. G. Casertano (Presidente Nazionale della SFI)
Saluti del Rettore prof. P. Blasi
Presentazione del programma prof. F. P. Firrao (Presidente sez. fiorentina della SFI)
Intervento del prof. E. Garin
Tema della Sessione: <i>Panorama storico della filosofia italiana della seconda metà del '900</i>
Relazione del prof. P. Rossi (Università di Firenze)
Comunicazioni (4) |
| ore 15.00 | Presiede prof. L. Handjaras (Università di Firenze)
Tema della Sessione: <i>Epistemologia - Filosofia della scienza</i>
Relazione del prof. P. Parrini (Università di Firenze)
Comunicazioni (2)
<i>Intervallo</i> |
| ore 17.00 | Ripresa dei lavori
Presiede prof. A. Marinotti (Università di Firenze)
Tema della Sessione: <i>Metafisica - Ermeneutica</i>
Relazioni dei proff. E. Berti (Università di Padova), S. Givone (Università di Firenze)
Comunicazioni (4) |

Venerdì 12 novembre - Aula Magna Università Palazzo Fenzi

- ore 9.00 Presiede prof. U. Fadini (Università di Firenze)
Tema della Sessione: *Storia della Filosofia - Storia delle idee*
Relazione del prof. S. Moravia (Università di Firenze)
Comunicazioni (2)
Intervallo
- ore 11.00 Ripresa dei lavori
Presiede prof. M. Moneti (Università di Firenze)
Tema della Sessione: *Morale - Bioetica*
Relazioni dei proff. S. Veca (Università di Pavia), E. Lecaldano (Università "La Sapienza" di Roma)
Comunicazioni (4)
- ore 15.30 Aula Magna del Liceo Classico Galileo di Firenze

Tema della Sessione: *L'insegnamento della filosofia ed i suoi strumenti fra passato e futuro.*
Tavola rotonda coordinata dall' Ispettrice del Ministero della P.I. prof. A. Sgherri Costantini
Intervento del prof. F. Cambi (Università di Firenze)
- Ore 18.30 Assemblea nazionale dei soci SFI

Sabato 13 novembre - Aula Magna Università Palazzo Fenzi

- ore 9.00 Presiede prof. F. Desideri (Università di Firenze)
Tema della Sessione: *Rapporti tra Filosofia italiana e Filosofie straniere europee*
Interventi dei proff.:
- Wilhelm Büttermeyer (area tedesca)
- Michael Stolzner (area austriaca)
- Bruno Pinchard (area francese)
- Antoni Marì (area spagnola)
- Luciano Floridi (area anglosassone)
- Alessandro Pagnini (area italiana)

Conclusione del Convegno: proff. G. Casertano (Presidente Nazionale della SFI), F. P. Firrao (Presidente sez. fiorentina della SFI)

Convocazione

L'Assemblea ordinaria dei soci SFI è convocata per le ore 18.30 di venerdì 12 novembre 1999 con il seguente

ORDINE DEL GIORNO

1. Presentazione ed approvazione della relazione morale e finanziaria al 31 dicembre 1998.
2. Discussione del programma dell'attività della SFI, con particolare riguardo agli anni 1999-2000.
3. Varie ed eventuali.

Napoli, 31 maggio 1999

Il Presidente
Giovanni Casertano

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, 50129 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 concesso l'esonero dal servizio del personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutto il territorio nazionale: MPI - Direz. Gen. Istr. Classica, Scientifica e Magistrale - Prot. 50/84 AM, 28/5/1999.

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

CORSO RESIDENZIALE DI FERRARA

A tutti i soci

Ai Presidenti di tutte le Sezioni della SFI

Anche quest'anno la nostra Associazione e il Ministero della Pubblica Istruzione organizzano a Ferrara, presso il Liceo "Ariosto", un corso residenziale, che dovrebbe tenersi presumibilmente nella prima settimana di dicembre c.a. e che avrà come tema "Il concetto di felicità". Attraverso i Provveditorati sono informate tutte le scuole d'Italia e i colleghi che volessero partecipare al corso possono seguire le procedure previste.

In base al Protocollo d'intesa stipulato tra il Ministero e la SFI è prevista anche la partecipazione di alcuni colleghi indicati dalla SFI e con spese a carico della nostra Associazione. L'attuale situazione di bilancio non consente al momento di garantire la copertura delle sopracitate spese.

Non volendo tuttavia rinunciare alla possibilità di una qualificata presenza di soci SFI a questa importante occasione di aggiornamento, viene in ogni caso lasciata aperta la possibilità di partecipare al corso a un certo numero di colleghi (ovviamente diversi da quelli già selezionati lo scorso anno), a spese delle Sezioni di appartenenza. Chi fosse interessato è pregato di inviare la propria candidatura, direttamente o tramite la propria Sezione, all'indirizzo del Segretario (Emidio Spinelli - Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma). Si fa presente che le domande, corredate di titoli e documenti utili ai fini della valutazione, debbono pervenire al sopracitato indirizzo entro e non oltre il giorno 31 agosto 1999 (la documentazione pervenuta oltre tale data o incompleta non verrà in alcun modo presa in considerazione).

L'apposita commissione nominata dal Consiglio Direttivo esaminerà le domande entro la prima decade di settembre, seguendo i medesimi criteri già resi noti in occasione della selezione dello scorso anno (pubblicati sul nostro «Bollettino» n. 164, p. 5 e comunque sempre consultabili, unitamente alla presente lettera circolare, anche sul sito internet SFI); un elemento di assoluta precedenza rispetto alla scelta sarà rappresentato dall'età dei candidati, anche in ossequio a quanto stabilito dal Protocollo d'intesa: esso prevede infatti che «a tale corso potranno partecipare anche neolaureati indicati dalla SFI». Contando sulla vostra collaborazione, invio cordiali saluti

Il Presidente
Giovanni Casertano

Freud Filosofo ¹

Alberto Barli

1. Introduzione. Freud e la filosofia

Considerare la psicoanalisi freudiana in una prospettiva filosofica, non significa concepire la prima alla stregua di una delle tante teorie filosofiche, né tantomeno psicoanalizzare la seconda (operazione, quest'ultima, già tentata da Freud stesso). Sono da evitare sia le colonizzazioni e le annessioni più o meno brutali, sia le tesi preconcepite da dimostrare o da confutare. L'intento è di capire meglio sia la psicoanalisi che la filosofia avvicinandole un poco, soffermandosi sui punti di intersezione, per così dire, ovvero su quei luoghi del discorso freudiano in cui le due discipline interagiscono e si confondono.

Il rapporto di Freud con la filosofia si può articolare su diversi piani. Vi è, anzitutto, il piano delle idee di Freud sulla filosofia, e già questo è tutt'altro che lineare. In genere il fondatore della psicoanalisi è piuttosto polemico nei confronti della filosofia e dei filosofi. Possiamo però individuare una evoluzione in questo rapporto. Il filosofo P. L. Assoun parla, a questo proposito, di una ambivalenza di Freud². Il giovane Freud aveva infatti un forte interesse per la filosofia, che più tardi si tramutò in aperta ostilità.

Nella sua *Autobiografia* del 1924, Freud afferma di essere stato indotto ad iscriversi alla facoltà di medicina, verso la quale nutriva peraltro uno scarso entusiasmo, proprio da uno stimolo speculativo: una conferenza sul saggio di Goethe *La Natura*³. Ma nelle stesse pagine dell'*Autobiografia* è possibile poi leggere: «Ho sempre evitato con cura di accostarmi alla filosofia vera e propria. Un'incapacità costituzionale mi ha reso molto più facile questa astensione»⁴.

Il giovane Freud dichiarava alla fidanzata di avere intenzione di scrivere per lei una sorta di A B C filosofico, mentre all'amico Fliess⁵ scriveva: «Nutro la segreta speranza di arrivare per le stesse vie (la medicina) alla mia meta iniziale, la filosofia». Lo stesso concetto è ribadito in un'altra lettera a Fliess, di poco posteriore: «Da giovane non ero animato da altro desiderio che non fosse quello della conoscenza filosofica, e ora, nel mio passare dalla medicina alla psicologia, quel desiderio si sta avverando»⁶.

Assai rilevante, inoltre, per la formazione giovanile di Freud, fu l'incontro con Franz Brentano. Filosofo, psicologo, precursore della fenomenologia di Husserl, Brentano insegnò come libero docente all'Università di Vienna dal 1873 al 1895. Freud iniziò a frequentare i suoi seminari durante il secon-

do anno (1874-'75) dei suoi studi di medicina, sommando così lo studio della filosofia ad un piano di studi già particolarmente pesante. Egli, inoltre, partecipò ai seminari di Brentano anche nei semestri successivi, e tradusse per Brentano alcuni saggi di John Stuart Mill. Sulla questione dell'influenza del filosofo sul giovane Freud i pareri non sono univoci. Assoun ritiene che tale influenza fu notevole: «Freud apprese a leggere filosoficamente»⁷; sotto lo stimolo dei seminari di Brentano, Freud avrebbe approfondito la conoscenza di Aristotele, Strauss, Feuerbach e avrebbe imparato ad abbinare speculazione e osservazione.

D'altro canto, S. Bernfeld, storico della psicoanalisi e biografo di Freud, minimizza tale influenza, ritenendo che Freud non sia stato allievo di Brentano, ma semplice uditore. «Ben pochi dei suoi uditori venivano con l'intenzione reale di studiare filosofia e psicologia presso di lui»⁸. Al massimo Freud, secondo Bernfeld, potrebbe essere rimasto condizionato da alcune delle concezioni di Brentano: le sue tesi sul genio, il determinismo, il rilievo assegnato al dato di fatto; ma non si sarebbe interessato in modo particolare alla filosofia.

Più tardi, negli anni della maturità, la filosofia arriva tuttavia a configurarsi agli occhi di Freud come una mistificazione, come traspare dalla famosa metafora del viandante, di *Inibizione, sintomo e angoscia* del 1925: il filosofo è assimilato a quel viandante che, cantando nell'oscurità, «rinnega la propria apprensione, ma non per questo vede più chiaro»⁹.

È sufficiente, per spiegare una caduta di interesse così verticale, ricorrere alla tesi della «incapacità costituzionale» avanzata da Freud stesso? Può essere che Freud, intento alla sua opera di costruzione dell'edificio psicoanalitico, giunga a poco a poco a liberarsi dei panni giovanili del filosofo, per indossare quelli dello scienziato, più consoni alla saggezza dell'età? Non sono ipotesi convincenti. Durante tutto l'arco della sua elaborazione teorica Freud non manca di citare e di apprezzare i filosofi, da Platone ad Aristotele, da Kant a Schopenhauer, di cui non esita a servirsi per rafforzare le proprie dottrine. E che l'interesse per la filosofia non venga mai meno, lo attesta proprio la notevole valenza speculativa degli scritti dell'ultimo periodo: basti pensare alla grandiosa concezione delle pulsioni di vita e di morte.

Per avere una migliore visione del problema, lo esamineremo da un altro punto di vista: non considereremo più la filosofia una disciplina esterna e spesso opposta alla psicoanalisi, bensì un'esigenza interna allo stesso sapere psicoanalitico, volta a definirne e articolarne i concetti di base. Tale esigenza è rilevabile in modo particolare negli scritti metapsicologici del 1915-'17, nei quali possiamo individuare il tentativo di Freud di delineare il proprio metodo e di definire lo statuto epistemologico della psicoanalisi. Ma gli enunciati ivi discussi e formalizzati sono elaborati nell'*Interpretazione dei sogni* (*Traumdeutung*) del

1899, nell'ambito dello studio dei processi onirici. È soprattutto in queste due opere che si può cogliere la nascita e l'articolazione della struttura teorica della nuova disciplina.

In tale contesto si chiarisce l'ambivalenza freudiana verso la filosofia. Freud infatti non la combatte in astratto, ma in quanto «ostacolo epistemico» (l'espressione è di Assoun), ossia in quanto essa si pone in contrasto con gli enunciati e il metodo della psicoanalisi. Ad esempio, ricorrente è la polemica di Freud contro il «coscienzialismo» dei filosofi, le cui affermazioni sul primato della coscienza impediscono di accedere alla comprensione dell'inconscio. Ma la filosofia non è combattuta soltanto su asserzioni particolari, spesso viene respinta in blocco in quanto *Weltanschauung*, ossia visione del mondo globale e totalizzante, assai più vicina alla vecchia religione che non ad una disciplina scientifica. La *Weltanschauung* filosofica - scrive Freud - «partendo da una determinata ipotesi generale, risolve in modo unitario tutti i problemi della nostra vita»¹⁰.

Una tesi affermata anche in *Inibizione, sintomo e angoscia*, dove egli scrive: «In generale io non sono per la fabbricazione di concezioni del mondo. Si lasci pur questo ai filosofi, i quali dichiarano di non credere che si possa intraprendere il viaggio della vita senza un simile *Baedeker*, che dà informazioni su tutto. Accogliamo umilmente la commiserazione con la quale i filosofi, dall'alto delle loro superiori esigenze, guardano in basso verso di noi. Dato però che neppure noi possiamo sconfiggere il nostro orgoglio narcisistico, osserveremo a nostra consolazione che tutte queste 'guide di vita' invecchiano presto, che il nostro piccolo lavoro, per quanto miope e limitato, è ciò che rende necessari i loro ammodernamenti, e che tutti questi "*Baedeker*", anche i più moderni altro non sono che tentativi di rimpiazzare il vecchio catechismo, così confortante nella sua completezza»¹¹.

Mentre la filosofia, per Freud, proprio a causa del suo intento totalizzante è ritenuta priva di valore conoscitivo, la psicoanalisi è considerata una scienza particolare (*Spezialwissenschaft*), dello stesso tipo delle scienze della natura, e in quanto tale «totalmente inadatta a crearsi una propria *Weltanschauung*». E la scienza - soprattutto la fisica e la chimica, che Freud pensa come modelli di perfezione scientifica - accetta «l'unitarietà della spiegazione dell'universo, ma solo come un programma il cui adempimento è differito nel futuro»¹². Per il resto è contraddistinta da caratteristiche negative e da limitazioni, perché deve accettare che i suoi enunciati restino per lungo tempo imprecisi e indefiniti.

Dunque, la contrapposizione filosofia-scienza, mentre fa risaltare la specificità della nuova disciplina psicoanalitica, non si sviluppa nel vuoto: Freud muove contro dottrine filosofiche specifiche, o contro la filosofia nel suo com-

plesso, in nome di precisi riferimenti culturali in ultima analisi, filosofici.

Le idee di cui Freud si serve in questa operazione, sono in gran parte attinte e assimilate dai circoli scientifici del suo tempo, fra i quali la scuola di fisiologia che fa capo a Helmholtz è certamente il più importante.

Come S. Bernfeld ha dimostrato¹³, la formazione scientifica di Freud avviene sul terreno della fisiologia, che in Germania alla fine del secolo annovera tra i suoi maggiori rappresentanti Helmholtz, Du Bois Reymond, Bruecke e Ludwig, fondatori della Società fisica berlinese. Bruecke, che dirige a Vienna l'Istituto che Freud frequentò dal 1876 al 1882, è considerato dai fisiologi berlinesi il loro "ambasciatore a Vienna". La scuola fisiologica ha un indirizzo fisiocalista, poichè persegue un ideale scientifico di misurabilità matematica dei fenomeni fisiologici, e basa le sue ipotesi su concetti tratti dalla fisica, come il principio di conservazione dell'energia, formulato da Robert Mayer e divulgato da Helmholtz. Come scrive Du Bois Reymond, «nell'organismo non agiscono altre forze, se non le comuni forze chimico-fisiche»¹⁴.

Va aggiunto che tale indirizzo si afferma anche in opposizione alla schellinghiana filosofia della natura, di stampo panteistico e organicistico, che dominava l'ambiente tedesco all'inizio del secolo. Freud stesso ha vissuto interiormente il contrasto fra le due concezioni, passando dall'entusiasmo per le idee contenute nel saggio *La Natura*, ispirato al programma della *Naturphilosophie*, al fervore delle ricerche istologiche condotte nell'Istituto di Bruecke. Egli riversò - ma si potrebbe dire che sublimò - nella prassi scientifica le energie filosofiche inizialmente indirizzate verso la *Naturphilosophie*.

Molte delle idee di Freud, che diventano parte integrante della teoria psicoanalitica, derivano da questo contesto culturale: non si può, in questo articolo, evidenziarle compiutamente, ci limiteremo perciò a rapidi accenni.

Il giovane Freud riteneva insufficiente una conoscenza dei fenomeni psichici che non comprendesse anche la spiegazione quantitativa, ossia la descrizione del gioco delle forze, dei dislocamenti delle quantità di energia e di eccitamento interno all'apparato psichico. Questa concezione costituisce il nucleo fondamentale della psicoanalisi, che, nella sua formalizzazione metapsicologica, comprende i punti di vista *topico, dinamico ed economico*. Si può dire che una caratteristica essenziale del freudismo sia proprio questa curiosa commistione di forze e di significati, l'inestricabilità tra il piano del senso e quello dell'energia. Paul Ricoeur¹⁵, nella sua fondamentale opera su Freud, ha colto, in questo aspetto, una contraddizione della psicoanalisi, divisa tra un'ermeneutica, volta alla decifrazione dei significati, e un'energetica, che identifica la psiche in un campo di forze e di energia, in rapporto dinamico e conflittuale.

Altri autori - soprattutto di scuola francese - si, propongono di emendare, per così dire, la psicoanalisi dal suo linguaggio positivista, dall'«ombra proiet-

tata dal modello della fisica energetica di Helmholtz e di Maxwell»¹⁶. A questi tentativi risponde P. L. Assoun, il quale scrive: «Dietro la questione del linguaggio è la stessa identità epistemica della psicoanalisi che viene rimessa in causa, dal momento che il linguaggio positivistico è appunto quello in cui Freud ha situato il suo campo di sapere»¹⁷.

Ma nella teoria psicoanalitica matura, il piano psichico non è più strettamente correlato a quello fisico-fisiologico, non è su di esso fondato. E ciò proprio per una ragione di carattere epistemologico: per darsi uno statuto di scientificità, la psicoanalisi deve rendersi autonoma da ogni substrato biologico. Negli scritti di *Metapsicologia*, Freud definisce i concetti fondamentali della psicoanalisi, quali la pulsione, la rimozione, l'inconscio, su di un piano interamente psichico.

Vi è dunque una significativa evoluzione nelle concezioni freudiane. Esempio a questo proposito la vicenda legata al *Progetto* del 1895. In esso Freud cercava di realizzare una ambiziosa idea: enucleare insieme psicologia e neurologia, spiegando la complessità della psiche attraverso lo schema completo del sistema nervoso, alla cui conoscenza egli stesso del resto aveva contribuito con le sue ricerche neurologiche.

È un tentativo destinato al fallimento. Il piano del *Progetto*, infatti, rimase incompiuto e fu abbandonato da Freud, che, negli anni successivi, mise da parte definitivamente l'idea stessa di una corrispondenza tra il piano psichico e quello fisiologico. Ciò che rimase dell'idea del *Progetto*, fu rielaborato nella *topica* del settimo capitolo della *Traumdeutung*, là dove si suppone una spazializzazione della psiche, ma in senso euristico e metaforico, non già nel senso di una corrispondenza anatomica.

Ovviamente, il rapporto psicoanalisi-filosofia non può limitarsi solo a questi due piani del discorso, quello dei riferimenti espliciti e quello delle tensioni speculative interne. Esso può essere visto anche sotto altre angolature; la stessa analisi del sogno ci permette di coglierne una assai importante: l'interpretazione psicoanalitica della cultura, mediata, appunto, dal modello del sogno, in base alla quale l'arte, la religione, la filosofia, ma anche il mito, il folklore, il linguaggio, appaiono come una sorta di sogno universale¹⁸. La teoria freudiana è in grado di unire esperienze così intime e private come i sogni e i fatti universali della cultura, poichè ritiene che questi due ambiti siano entrambi espressioni mascherate di un desiderio profondo, infantile, rimosso. Situato in una zona psichica dove si intersecano ontogenesi e filogenesi, infanzia dell'individuo e dell'umanità, il desiderio rivela tutta una gamma di significazioni arcaiche, comuni appunto al sogno, alla religione, alla cultura in genere. Come rileva Ricoeur, dalla questione del desiderio mascherato del sogno, nasce un'ermeneutica della decifrazione del senso nascosto. E su questo terreno - della demistificazione

delle maschere del desiderio - l'ermeneutica freudiana trova, secondo Ricoeur, un punto di contatto con le filosofie di Marx e Nietzsche, che si configurano come "scuola di sospetto".

La psicoanalisi produce un impatto sulla cultura, ne modifica le visioni di fondo, i punti di riferimento, e la obbliga a interrogarsi a modificarsi per cui la cultura non è più la stessa dopo l'avvento della psicoanalisi. Freud ne è consapevole, quando si paragona a Copernico e a Darwin¹⁹. Possiamo aggiungere che in questa operazione di cambiamento dell'immagine che l'uomo tradizionale ha del mondo e di sé - operazione che non può non riguardare la filosofia - psicoanalisi e filosofia non sono più antagoniste, ma la prima è anticipata dai filosofi, ha un debito nei loro confronti.

2. La prima topica

Gli ultimi anni dell'Ottocento, in cui Freud elabora la teoria del sogno e getta le basi della nuova scienza psicoanalitica, sono, per Freud, anni caratterizzati da grandi scoperte e intuizioni: «Intuizioni come questa - egli scrive nella *Traumdeutung* riferendosi al sogno - capitano, se capitano, una volta sola nella vita». Il giovane Freud ha già alle spalle una esperienza scientifica di tutto rispetto: basti pensare alla collaborazione con Bruecke all'Istituto di fisiologia, o alla sua attività di neurologo, che svolse sia come assistente del celebre psichiatra Meynert, sia con studi e ricerche che gli valsero la libera docenza in neuropatologia. Fra la produzione teorica di questo periodo, vanno ricordati il già citato *Progetto di una psicologia* (1895) e gli *Studi sull'isteria* (1892-'95), scritti insieme all'amico e collega Josef Breuer. Si tratta di due opere che permettono di stabilire un collegamento tra la pratica scientifica e la nascente disciplina psicoanalitica. Nel *Progetto*, sono dedicati al sogno ben tre paragrafi; negli *Studi sull'isteria*, viene messo a punto il procedimento delle associazioni libere, rielaborazione del metodo catartico scoperto da Breuer, essenziale per l'interpretazione del sogno. Sia il metodo catartico che quello delle associazioni libere, al di là delle considerevoli differenze (il secondo, peraltro, non si serve dell'ipnosi), implicano una concezione dello psichismo del tutto diversa rispetto a quella della scienza del tempo e della cultura ufficiale, permeate di positivismo. Il procedimento proposto da Breuer e Freud, infatti, considera il sintomo e il sogno formazioni psichiche, e quindi interpretabili, non puri eventi somatici, privi di qualsiasi rilevanza psicologica.

Nel settimo capitolo della *Traumdeutung* - il più rilevante dal punto di vista teorico - Freud elabora una teoria del sogno che modifica radicalmente la tradizionale concezione dell'apparato psichico, fondata sull'identificazione di psiche e coscienza.

L'esigenza speculativa nasce per dare una risposta alle questioni emerse nell'analisi dei processi onirici, che ha messo in luce l'esistenza di istanze e processi inconsapevoli ed ha delineato concetti come "regressione", "lavoro onirico", "pensieri del sogno", senza tuttavia collocarlo in una appropriata struttura teorica.

Il settimo capitolo è incentrato sulla cosiddetta prima *topica*²⁰, che concepisce la psiche in termini prevalentemente spaziali, come un luogo (*topos*) che l'energia attraversa in senso progressivo e regressivo. Ma la *topica* non è solo un luogo, è anche un tempo: Freud la descrive in una prospettiva cronologica, nella modalità di esistenza più primitiva sotto il dominio del *processo primario* e del *principio di piacere-dispiacere*. A questo modello primitivo si affiancherà successivamente, sovrapponendosi ma senza sostituirlo del tutto, il *processo secondario* con il *principio di realtà*.

Il sogno si forma, secondo Freud, per appagare un desiderio infantile e rimosso; ma la caratteristica più propria del sogno consiste nella raffigurazione del pensiero in una scena vissuta (fenomeno, questo, analogo alle allucinazioni e alle visioni). L'ipotesi topica viene elaborata per spiegare questo aspetto: Freud, prendendo le mosse da uno spunto di Fechner²¹, per il quale il sogno è una "scena diversa" (*andere Schauplatz*) rispetto alla vita vigile, paragona la psiche ad uno strumento immaginario, simile ad un apparecchio fotografico o ad un microscopio, articolato in una pluralità di istanze o sistemi con rapporti spaziali costanti, una precisa direzione e una forma di energia. L'apparecchio, inoltre, presuppone un principio regolatore, identificato nel *principio di costanza*, che mantiene l'energia al livello più basso possibile. L'analogia fra tale concezione e quella del *Progetto* del 1895 balza agli occhi: anche allora la psiche era presentata come un apparato fisico - il sistema dei neuroni - funzionante in senso progressivo e regressivo; anche allora il *principio di costanza* equilibrava l'apparato. Insomma, Freud pensava alla psiche in termini dinamici e quantitativi. Ma la differenza tra il *Progetto* e la *topica* del settimo capitolo non è trascurabile: in quest'ultima viene a mancare quella corrispondenza tra il piano fisico-anatomico e quello psichico che era l'idea base del *Progetto*. Ora la località psichica non presuppone uno spazio reale ed esclude qualsiasi riferimento anatomico. Su questo punto Freud è categorico: «Vogliamo evitare con cura la tentazione di determinare in senso anatomico la località psichica»²².

3. La regressione

Tuttavia la *topica* non manca di una certa ambiguità, in quanto non si distacca del tutto dal naturalismo del *Progetto*. Come cercheremo di dimostra-

re, è soprattutto il concetto di *regressione* a risultare ambiguo.

Innanzitutto va rilevato che sul concetto di *regressione* converge tutta la fenomenologia dei processi onirici attraverso la *regressione* si giunge al nucleo centrale del sogno, ossia a quella scena infantile che ha i tratti reali di un luogo della natura. La *regressione* fissa la priorità cronologica e, potremo dire, ontologica, della percezione nell'economia dei fenomeni psichici.

Seguiamo il testo freudiano: l'apparato presenta una estremità sensitiva (P), ed una motoria (M), l'energia psichica fluisce dal sistema (P) al sistema (M), ossia, riceve gli stimoli dal lato sensitivo e tende alla scarica motoria. In base al *principio di costanza*, l'apparato si mantiene al più basso livello possibile di energia.

Tra (P) e (M) vi sono altri sistemi intermedi, che hanno il compito di accogliere le tracce mnestiche delle percezioni e di fissarle in modo diversificato. La coscienza, che controlla la motilità, è situata verso l'estremità motoria dell'apparato. Due fra questi sistemi hanno una particolare importanza, e sono denominati Prec e Inc. Il Prec (Preconscio) è posto immediatamente prima della coscienza, e le rappresentazioni in esso contenute, pur non essendo coscienti, possono diventare tali in seguito ad uno sforzo dell'attenzione e al raggiungimento di una certa intensità psichica. Dall'Inc (Inconscio), invece, esse non hanno accesso alla coscienza, se non attraverso il preconscio e al prezzo di sostanziali modificazioni; sogni, sintomi, lapsus sono esempi di tali modificazioni. Sottoponiamo ora il processo di formazione del sogno all'ipotesi topica. Per Freud, esso si avvia nell'Inc, ma deve riallacciarsi ai *pensieri del sogno* - sorta di pensieri non pensati dalla coscienza, e che tuttavia testimoniano di una complessa attività intellettuale - situati nel Prec, passaggio obbligato per le rappresentazioni inconsce che tendono a divenire coscienti. La *topica* permette di spiegare il carattere allucinatorio del sogno. Occorre ammettere che i *pensieri del sogno*, invece di avviarsi verso l'estremità motoria dell'apparato, prendano una via retrograda che li ritrasforma nelle immagini da cui erano sorti. Ecco dunque entrare in gioco la *regressione*, che è denominata *topica* per distinguerla da altri tipi di *regressione*, e nella cui descrizione Freud appare ancora condizionato dall'eredità del *Progetto*. Anche nel *Progetto*, infatti, il carattere allucinatorio del sogno viene spiegato mediante il ricorso all'investimento, regressivo dei neuroni, ossia un investimento dell'immagine percettiva effettuato nella direzione contraria alla motilità. Ora, mediante la *regressione*, i contenuti ideativi sono ricondotti alle percezioni, quindi all'esperienza reale. «Nella regressione - afferma Freud - la struttura dei pensieri del sogno viene disgregata nella sua materia prima»²³, ovvero, nelle immagini percettive da cui sono nati. Tale concetto viene ribadito più avanti quando alla *regressione topica* si aggiunge la *regressione temporale*: essa consiste nel fatto che i ricordi infantili presenti nell'Inc in forma

“vivacemente sensoriale”, esercitano una sorta di attrazione, che rende possibile la *regressione*. Per questa attrazione delle immagini il sogno può essere definito come «il surrogato, alterato attraverso una traslazione su materiale recente, della scena infantile»²⁴.

Oltre alla *regressione topica* (verso il sistema P) e a quella *temporale* (verso formazioni psichiche più antiche), vi è anche una *regressione formale*, che è rivolta verso i primitivi modi di raffigurazione e di espressione. Va inoltre rilevato che la *regressione temporale* comprende un ritorno ad un'infanzia, che è insieme dell'individuo e dell'umanità.

Emerge con chiarezza, a questo punto, come la *regressione* condizioni la *topica* in senso naturalistico. Freud attinge dal sogno la concezione - estesa poi a tutta quanta la vita psichica - che attribuisce la priorità all'elemento percettivo rispetto a quello ideativo e fantastico: ogni elemento ideativo, per Freud, deriva infatti da percezioni. Una concezione che rimarrà invariata durante tutto l'arco dell'elaborazione teorica freudiana. In uno scritto della maturità, Freud la ribadisce: «È necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni di esse»²⁵.

4. La questione del desiderio

Ma c'è di più. La *regressione* è la chiave per comprendere non solo il sogno, ma tutta la vita psichica. Per comprendere questo importante passaggio occorre considerare il modello topico nella dimensione cronologica, in cui Freud ci mostra l'apparato psichico nella sua modalità di funzionamento più primitiva, quando esso è sotto l'influsso del *processo primario*. Con la descrizione del *processo primario* e della *rimozione*, che gli è correlata, la *topica* acquisisce anche la dimensione dell'energia e della forza. Per usare il linguaggio della *Metapsicologia*, si può dire che l'*andere Schauplatz* si caratterizza in senso dinamico ed economico.

Avendo acquisito il punto di vista topico, Freud può riproporre, in tutta la sua complessità, la questione del sogno come appagamento di desiderio. Bisogna anzitutto rispondere ad una domanda cruciale: se il pensiero crea di giorno atti psichici estremamente vari, perché di notte si limita a produrre soltanto desideri? Non appare forse più verosimile la concezione di Aristotele secondo cui il sogno, prolungando l'attività del pensiero nello stato di sonno, ne protrae anche la multiforme varietà? E qual è il ruolo - in relazione al desiderio - dei pensieri della veglia, i residui diurni, come vengono definiti?

Va dunque approfondito il tema del desiderio. Per Freud esso può nascere nel sistema Prec o avere origine nell'Inc; ma i desideri preconsci non hanno la

forza per creare un sogno, devono trovare un appoggio nel sistema Inc. Quest'ultimo si configura come il luogo dei desideri indistruttibili, di origine infantile, sempre presenti e sempre attivi, come rivela anche l'analisi dei nevrotici. Come i leggendari Titani, i desideri inconsci, sono, per così dire, immortali.

Con lo stato di sonno che interrompe gli investimenti energetici del Prec, l'attività del pensiero vigile e la motilità divengono impossibili. La tesi di Freud è che questa attività interrotta cerchi allora di penetrare nel sogno - unico modo per imporsi alla coscienza - e ci riesca a condizione che si riallacci a un desiderio dell'Inc.

È in questo contesto che ci imbattiamo nel problema dei sogni penosi e d'angoscia, che provocano dubbi sulla teoria freudiana del sogno come desiderio. Può accadere, infatti, che nell'attività della veglia ci sia un materiale in piena contraddizione con l'appagamento di un desiderio: non sempre il lavoro onirico riesce a trasformare questo materiale penoso nel suo contrario, e ne risulta pertanto un sogno d'angoscia. In realtà, anche questa situazione non contraddice la teoria: la complessità dell'apparato psichico, il fatto che in esso siano presenti più istanze suscettibili di contrasto, rende legittima l'idea che anche l'angoscia sia espressione di un desiderio appartenente ad un'altra istanza.

Quindi, ricapitolando: i residui della vita diurna possono provocare un sogno solo se si impadroniscono della forza motrice fornita dal desiderio inconscio. I *residui diurni* stanno al desiderio dell'Inc come l'imprenditore, che ha il progetto ma manca dei fondi necessari per realizzarlo, sta al capitalista.

Freud si spinge anche ad ipotizzare il punto di saldatura fra i due momenti, laddove il sogno presenta una maggiore vivacità sensoriale. È questa, per lui, la raffigurazione del desiderio: l'intensità psichica è, stata sostituita da quella sensoriale. Il punto di saldatura rinvia, quindi, alla scena infantile e alla *regressione*. Va rilevato che tale sovrapposizione dell'elemento percettivo su quello affettivo è un'eredità del *Progetto*. In quest'opera, infatti, si afferma che, nei sogni «la vividezza dell'allucinazione è direttamente proporzionale all'importanza (cioè all'investimento quantitativo) dell'immagine in questione»²⁶.

D'altra parte, come la psicologia della nevrosi insegna, anche l'inconscio preme verso la coscienza, e può penetrarvi solo attraverso le rappresentazioni del preconscious. È questo il fenomeno definito della *traslazione*, per cui l'impulso dell'Inc tende ad allacciarsi al materiale dei Prec preferibilmente libero da precedenti associazioni. Ecco spiegato, peraltro, perché il sogno si serva di solito di rappresentazioni recenti e indifferenti.

La formazione del sogno avviene, dunque, per così dire, da due lati, è originata da una doppia convenienza. Da una parte dai *residui diurni* e dai *pensieri del sogno*, situati nel Prec, i quali, per affermarsi hanno bisogno dell'energia dell'Inc. Dall'altra, attraverso il fenomeno della *traslazione*, il desiderio incon-

scio utilizza i primi per manifestarsi e arrivare alla coscienza, attraverso il Prec; su questa strada incontra la censura che ne determina la deformazione. Alla formazione del sogno partecipano dunque due distinti processi psichici, uno che crea pensieri perfettamente corretti, e l'altro - che si identifica con il *lavoro onirico* - scorretti e abnormi. Essi corrispondono al *processo secondario* e a quello *primario*.

Fino a questo punto il sogno ha compiuto la prima parte del suo percorso, dall'Inc al Prec, in senso progressivo. La seconda parte la compie in senso regressivo, dalla censura del Prec verso le percezioni. La via regressiva è aperta proprio a causa della particolare natura dello stato di sonno, che impedisce l'accesso alla motilità, ma anche dall'attrazione esercitata dalla scena infantile. Solo ora, il contenuto onirico, che ha acquisito la raffigurabilità ed è riuscito ad aggirare la censura, riesce ad attirare su di sé l'attenzione della coscienza.

Ma perché - e torniamo alla domanda iniziale - l'Inc non sa offrire altro che la forza motrice di un desiderio, a differenza della varietà dei processi psichici del Prec? La risposta va cercata ancora una volta nella *topica*, che ci rivela la natura regressiva del desiderio, colto nel suo stadio primitivo. Freud ipotizza una fase dell'apparato psichico, in cui esso funziona in base alla sola regolazione del *principio di costanza*. In questa fase, caratterizzata dal *processo primario*, l'essenziale non è il contenuto e il significato degli elementi psichici, ma la scarica immediata dell'energia. Esso è contrassegnato dunque da *energia libera*, secondo la terminologia che Freud attribuisce a Breuer (mentre nel *processo secondario* l'energia è *legata*, cioè ostacolata nel suo deflusso). In questo stato primitivo, la soddisfazione di un bisogno che turba l'equilibrio del sistema, a causa dell'accumulo di tensione, avviene in modo allucinatorio. In altri termini, il soggetto tende a reinvestire l'immagine mnestica del primo soddisfacimento, percorrendo la via breve, regressiva, volta verso il lato percettivo dell'apparato. Cogliamo qui l'essenza stessa del desiderio, nel suo momento costitutivo. È il movimento verso l'immagine mnestica del primo soddisfacimento; nel linguaggio freudiano, è quel moto psichico che mira a ricostituire una *identità di percezione*. Ma la via della regressione si rivela ben presto fallimentare, poichè il soggetto deve fare i conti con il mondo esterno. Di qui il suo abbandono, che si risolve in una modificazione del primitivo funzionamento dell'apparato. Si instaura quindi il processo secondario, basato sull'esame di realtà, e nasce il pensiero, surrogato dell'allucinazione del desiderio. Il secondo sistema, sovrapponendosi al primo, è in grado di guidare l'eccitamento per una via indiretta, che non può non passare attraverso la trasformazione del mondo esterno. D'ora in avanti il soddisfacimento sarà raggiunto attraverso la via lunga e indiretta della realtà; il soggetto dovrà attivarsi per trasformare il mondo esterno. Con una sintetica espressione freudiana diremo che l'*identità di percezione* è sostituita dal-

l'identità di pensiero. Il processo secondario, contraddistinto dal pensiero logico e dalla capacità di differire il soddisfacimento, non è dato dall'inizio, ma si sviluppa in seguito gradualmente. A causa di questa comparsa tardiva, il nucleo della nostra psiche rimane preda dei desideri inconsci; questi risultano, infatti, inafferrabili da parte del preconcio, che si limita ad assegnare loro le vie più convenienti per l'appagamento e a deviarli in parte verso mete più elevate, secondo il meccanismo della sublimazione.

La teoria freudiana del desiderio permette dunque di spiegare in modo esauriente il processo onirico. Il sogno è costituito dal desiderio, e non quindi dalle preoccupazioni, dalle speranze o dagli altri moti psichici presenti nei pensieri del sogno e nei residui diurni, perché solo questo è in grado di attivare i processi inconsci, e l'intero apparato psichico si è sviluppato a partire dal desiderio. Il sogno che ci fa regredire al processo primario, ci offre un saggio del funzionamento dell'apparato nel suo grado primitivo, fornendoci un brano della superata vita psichica infantile.

Il dominio della regressione si è così allargato: non solo il sogno, ma anche il desiderio si produce sotto il suo segno. E il desiderio ci plasma: non siamo forse costituiti dai desideri infantili, indistruttibili e immutabili, al pari dei mitici Titani? Ne deriva una concezione di vita psichica sospesa sull'abisso del passato, a causa della terribile attrazione del processo primario e che potremo definire regressiva, nel senso che l'origine spiega e condiziona l'intero sviluppo. È nel bambino la verità dell'uomo: il significato del comportamento va cercato all'indietro, nell'infanzia. Di più: il passato si protende continuamente nel presente, viene rivissuto con i suoi piaceri e le sue angosce. Il sogno, il sintomo, la coazione a ripetere, le stesse forme della cultura sono altrettante testimonianze del peso insopprimibile del passato.

Note

¹ Quello che segue è un estratto della prima parte di un saggio su Freud - non ancora pubblicato - che verte soprattutto sul nodo psicoanalisi, filosofia ed epistemologia.

² P. L. Assoun, *Freud, la filosofia e i filosofi*, Roma 1990. Cfr. in particolare l'Introduzione.

³ *Opere di Sigmund Freud* (= OSF), Torino 1989, vol. 10, p. 77. La storiografia recente ritiene che tale saggio in realtà non sia di Goethe, ma vada attribuito allo scrittore svizzero G. C. Tobler.

⁴ *Ibid.* p. 126.

⁵ Wilhelm Fliess (1858-1929), otorinolaringoiatra berlinese, amico di Freud negli anni in cui questi stava elaborando la dottrina psicoanalitica. Il loro carteggio - dal 1887 al 1902 - rivela una profonda amicizia e il ruolo di confidente nonché di "unico pubblico" che Fliess ricoprì in un periodo di grande isolamento culturale di Freud. Alcune idee di Fliess, come quella di una bisessualità originaria, esercitarono, inoltre, una certa influenza su quest'ultimo.

⁶ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1904*, Torino 1990. La prima citazione è tratta dalla lettera n. 85 del 1 gennaio 1896 a p. 187. La seconda, dalla lettera n. 93 del 2 aprile 1896, pp. 2, 10-11.

⁷ Assoun, *op. cit.*, p. 26.

⁸ S. Bernfeld e S. Cassirer Bernfeld, *Per una biografia di Freud*, Torino 1991, p. 111.

⁹ OSF, vol. 10, p. 246.

¹⁰ S. Freud, *Lezione 35, Una "visione del mondo"*, in *Introduzione alla psicoanalisi - nuova serie di lezioni*, 1932, OSF, vol. 11, p. 262.

¹¹ OSF, vol. 10, pp. 245-46.

¹² *Lezione 35*, cit., pp. 262-63.

¹³ S. Bernfeld, *op. cit.*, cfr. in particolare i capp. I e IV.

¹⁴ Ivi, p. 49.

¹⁵ P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Genova 1991.

¹⁶ L. Althousser, *Freud e Lacan*, Roma 1981, p. 18.

¹⁷ P. L. Assoun, *Introduzione alla epistemologia freudiana*, Napoli 1988, p. 33. Su questo punto, cfr. in particolare l'Introduzione.

¹⁸ Su questo aspetto, cfr. P. Ricoeur, *op. cit.*, in particolare la parte seconda del secondo libro.

¹⁹ Cfr. S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi* (1916), in OSF, p. 653 ss.

²⁰ Sono due le topiche freudiane. La prima, incentrata sulle nozioni di conscio, inconscio e preconcio, individua la psiche come un insieme di istanze o sistemi. La seconda, elaborata ne *L'Io e l'Es* del 1922, postula invece una articolazione per strutture (Io, Es e Super-io), nelle quali non è determinante il riferimento alla coscienza (l'Io, ad esempio, è, insieme, conscio, inconscio e preconcio).

²¹ Grustav Theodor Fechner (1801-1887), fisico e psicologo, fondatore della psicofisica, branca della psicologia che si basa su una concezione quantitativistica dello psichico. Freud attribuisce grande importanza a questa osservazione di Fechner sul sogno come si evince anche dalla lettera a Fliess del 9 febbraio 1898: «L'unica cosa sensata è venuta in mente al vecchio Fechner, nella sua sublime semplicità. Il processo onirico si svolge su un altro ambito psichico. Io fornirò la prima rozza mappa di questo territorio» (*Lettere a W Fliess*, cit., p. 336).

²² OSF, vol. 3, p. 489.

²³ Ivi, p. 496.

²⁴ Ivi, pp. 498-99.

²⁵ S. Freud, *La negazione*, 1925, OSF, vol. 10, p. 199.

²⁶ OSF, vol. 2, p. 243.

Piani della coscienza e azione linguistica nel modello bergsoniano della complessità cognitiva

Rosalia Cavalieri

1. Introduzione

Gli interrogativi sulla coscienza, l'agire razionale, il linguaggio, la comprensione dei meccanismi cerebrali, sono oggi dominanti nel dibattito sulle scienze cognitive. Il progresso delle neuroscienze ha contribuito alla conoscenza del cervello e del suo rapporto con i fenomeni mentali, annullando, il più delle volte (eliminativismo e materialismo riduzionista), la distanza tra sostanza materiale e pensiero. Sull'altro versante, i tentativi di riproduzione artificiale della mente umana, convergenti nel paradigma computazionale (funzionalismo e intelligenza artificiale), si sono concentrati esclusivamente sulle abilità logico-simboliche, calcolistiche e meccaniche, della razionalità linguistica. In questo caso, l'identificazione tra mente e computer ha significato dare consistenza reale alla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*¹.

In questo panorama l'attualità del pensiero di Bergson, che non rientra nelle tradizionali filosofie della mente dualistiche o materialistiche, va ricercata nella sua teoria della coscienza e del linguaggio, orientata in senso pragmatista e dinamista e strettamente connessa all'attività del cervello. La filosofia linguistico-cognitiva bergsoniana anticipa la critica al tentativo attuale di ridurre il comportamento umano ad intelligenza meccanica e calcolistica, rilevando, nell'esistenza dei diversi piani della coscienza, un'idea più ampia ed eterogenea di razionalità umana, non riducibile al puro «livello della rappresentazione» (Gardner, 1985, p. 52).

Una tappa fondamentale per l'elaborazione della «filosofia dell'azione» di Bergson è stata sicuramente l'attenzione costante mostrata da lui per le questioni affrontate nella letteratura clinica ottocentesca e, in specie, per le patologie del linguaggio. Come pochissimi altri, infatti, Bergson anticipa alcune delle tendenze attuali delle scienze cognitive, intravedendo nelle neuroscienze una delle prospettive elettive per lo studio del linguaggio e della mente. Su questi argomenti egli si pronuncia per la prima volta in *Matière et mémoire* (1896), ma per ritornarvi più volte durante tutto il corso della sua esistenza scientifica².

Se la proposta filosofico-linguistica bergsoniana può offrire nuovi spunti di riflessione sull'intricato problema della mente, questi vanno ricercati nell'idea di una coscienza unitaria, ma polimorfa, espressione ora del pensiero puro, del

calcolo logico, ora dell'orientamento all'azione e all'adattamento reale, di cui il linguaggio verbale rappresenta la modalità più compiuta.

2. La questione mente-corpo alla luce della neuro-linguistica

«A celui qui aborde sans idée préconçue, sur le terrain des faits, l'antique problème des rapports de l'âme et du corps, ce problème apparaît bien vite comme se resserrant autour de la question de la mémoire, et même plus spécialement de la mémoire des mots: c'est de là, sans aucun doute, que devra partir la lumière capable d'éclairer les côtés plus obscurs du problème» (1896, p. 165).

È quanto si legge nella prefazione alla settima edizione di *Matière et mémoire*, interamente dedicato alla trattazione del problema mente-corpo, vecchissima questione filosofica divenuta fondamentale anche nell'attuale dibattito cognitivo.

L'utilizzazione dei dati clinici sulla memoria verbale e sulle afasie permette a Bergson di spiegare con precisione il ruolo dinamico svolto dal cervello nella vita mentale, per verificare concretamente lo scarto tra mente e sostanza materiale.

In una discussione pubblica sul tema del parallelismo psico-fisico, tenuta il 2 maggio del 1901 alla «Société de Philosophie», Bergson affermava, dinnanzi ai suoi numerosi e qualificati interlocutori:

«j'étais arrivé à concentrer tout l'effort de ma recherche sur le souvenir du son des mots et sur les phénomènes d'aphasie sensorielle» (1901, p. 500).

Non si trattava certo di un'affermazione occasionale dal momento che tutto quanto l'impianto di *Matière et mémoire* era stato concepito all'interno della riflessione sui problemi delle patologie linguistiche: «la littérature de l'aphasie est énorme. Je mis cinq ans à la dépouiller» (ivi, p. 481). Grazie a quel paziente lavoro «tecnico» su materiali così specialistici, e sulla rivisitazione delle principali teorie dell'afasia, nel giro di un trentennio Bergson sarebbe diventato un punto di riferimento essenziale per gli studi psico e neuro-linguistici, anche se dai più misconosciuto.

All'immagine metafisica della mente come entità extracorporea, che Cartesio aveva descritto alcuni secoli prima, Bergson ne sostituisce una più viva, collegandola alla materialità e al cervello, ipotizzando così un particolarissimo dualismo. Le afasie motorie e le afasie sensoriali rivelano nel cervello l'organo dell'azione più che della rappresentazione. I dispositivi motori che esso costrui-

sce schizzano le azioni implicite in ciascuno dei nostri stati di coscienza, permettendo allo spirito di introdursi nella realtà e di esteriorizzarsi in azioni, quindi di operare e di agire su di essa. Lo "schema motorio" della parola, posto alla base dei processi di produzione e comprensione del linguaggio verbale, sottolinea infatti la centralità della componente articolatoria nelle operazioni mentali produzione e riconoscimento verbale, memoria, pensiero interiore o verbale³. Così:

«le rythme de la parole n'a donc d'autre objet que de produire le rythme de la pensée; et que peut être le rythme de la pensée sinon celui des mouvements naissants, à peine conscients, qui l'accompagnent? Ces mouvements, par lesquels la pensée s'extérioriserait en actions, doivent être préparés et comme préformés dans le cerveau» (1912, p. 850).

Si tratta di una sorta di traccia motoria interiore che attende di essere completata con uno sforzo intellettuale, dei cosiddetti *mouvements naissants* che orientano l'attività del pensiero e ne assicurano la funzionalità vitale, senza rispecchiarla fedelmente⁴. Nelle afasie, dunque, ciò che viene a mancare non sono le immagini verbali o i significati, ristagnanti allo stato potenziale, ma la «tendance des impressions verbales auditives à se prolonger en mouvements d'articulation» (1896, p. 258). La fisiologia e la patologia del linguaggio forniscono, dunque, l'esempio più eclatante di solidarietà tra mentale e cerebrale. La parola, funzione cognitiva per eccellenza, è infatti un'attività a metà strada tra motorio e psichico, azione e rappresentazione: «tout signe est de nature psychophysique (...). N'apparaît que là où il y a étendue d'une part, conscience de l'autre» (1992, p. 378).

Nell'idea bergsoniana del cervello come strumento d'azione, deputato alla scelta delle risposte più appropriate dell'organismo alle sollecitazioni esterne, è implicito il riconoscimento del ruolo tutt'altro che marginale svolto dalla corporeità nella vita cognitiva. Le afasie mostrano che senza il cervello e l'attività del corpo la coscienza resta una pura potenzialità. Il linguaggio, infatti - ristretto agli automatismi e limitato all'emozionale - perde il suo potenziale d'azione, il contatto con le cose, restando incapace di esprimere ciò che lo spirito pensa o di comprendere il pensiero altrui. Nella componente biologico-materiale risiede, pertanto, il motore della coscienza, anzi ciò che la rende veramente tale mantenendola costantemente a contatto con la realtà:

«dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence mais seulement d'action réelle» (1896, p. 283).

Ecco perché l'azione efficace e concreta che il pensiero deve al cervello

e, più nello specifico, al linguaggio, costituisce proprio «le point d'insertion de l'esprit dans la matière» (1912, p. 850).

3. I differenti toni mentali e l'"attenzione alla vita"

Nell'affrontare il tema della coscienza, che resta ancora oggi uno dei più sfuggenti e inevitabili fenomeni cognitivi, Bergson prende una posizione singolare e tuttavia attuale, superando le conseguenze dell'"errore di Cartesio" (Damasio, 1994), che d'altro canto comincia ad essere avvertito anche nelle scienze cognitive.

Ma cos'è esattamente la coscienza per Bergson? Sotto quali diverse modalità essa si presenta? Quale nesso ha con il linguaggio e con la realtà?

Anche se il dominio interno della mente non è del tutto "naturalizzabile" - non si può trovare, infatti, nel cervello la causa diretta del pensiero o dell'intenzionalità (cfr. 1912, pp. 846-7; 1901) - è pur vero che esso non ha un'esistenza totalmente separata o indipendente dall'*hardware*, al quale deve anzi il suo funzionamento e la possibilità di agire in modo efficace ed appropriato.

Bergson cerca di spiegare così i limiti imposti alla coscienza dalla materialità biologica dell'uomo come essere corporeo, che vive e opera in un mondo reale. Alla forma della coscienza pura, contemplativa, come capacità di riflessione sui propri stati mentali soggettivi - centrale nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) - egli ne coniuga una più attiva, in cui la vita cosciente risulta inserita nella dimensione materiale e sociale. La coscienza rappresenta il punto di articolazione e di incontro dello spirito con il corpo, del pensiero con la realtà. Insomma, la mente assunta nelle sue sembianze reali, "corporificata" ed espressa attraverso il movimento, l'azione, il linguaggio verbale. Essa è pertanto di natura psico-fisica.

Un coscienza, per Bergson, può considerarsi tale, infatti, solo nella misura in cui agisce:

«l'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique » (1896, p. 317);

«vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action (...)» (1912, p. 858).

L'adeguatezza delle nostre risposte cognitive dipende dai limiti imposti alla coscienza dal cervello quale organo di scelta e, soprattutto, di «attention de la pensée à la vie» (1916, p. 1210). Insomma, una sorta di filtro per la coscienza

za, che lascia passare soltanto i ricordi utili e pertinenti - permettendole di reagire soltanto a determinati *input* esterni e interni - obliando tutto ciò che può distrarla dalla realtà e che non è praticamente necessario alla situazione reale. La coscienza "incorporata" e attiva è quella, quindi, che si concentra sull'atto da compiere, selezionando dalla totalità del vissuto esperienziale solo ciò che è opportuno per l'adattamento reale (cfr. 1912, p. 858): «le corps (...) est la boussole qui oriente la personne psychique, la situe par rapport aux réalités qui l'enveloppent e lui permet de fixer sur elles son attention» (1910-1911, p. 869). Ma quando il corpo subisce qualche lesione, il pensiero, pur rimanendo intatto, si smarrisce perdendo il senso della realtà, come accade nella follia.

Con la "teoria dei toni mentali" Bergson, al di là della razionalità teoretica e del pensiero calcolistico, tenta di fornire una spiegazione più complessa dell'attività spirituale, mostrando che essa può seguire direzioni diverse e assumere modalità di espressione differenti quando le situazioni lo richiedono. L'immagine del cono capovolto su un piano, raffigurata in *Matière et mémoire*, schematizza nella sua interezza l'intensità della teoria psicologica bergsoniana:

«il n'y a pas, chez l'homme au moins, d'était purement sensori-moteur, pas plus qu'il n'y a chez lui de vie imaginative sans un substratum d'activité vague. Notre vie psychologique normale oscille, disions-nous, entre ces deux extrémités. D'un côté l'état sensori-moteur S oriente la mémoire, dont il n'est, au fond, que l'extrémité actuelle et active; et d'autre part cette mémoire elle-même, avec la totalité de notre passé, exerce une poussée en avant pour insérer dans l'action présente la plus grande partie possible d'elle-même» (1896, p. 307).

L'uomo dotato di "bon sens", cioè psicologicamente equilibrato, è colui che, orientandosi quanto più possibile all'azione, coniuga il rigore e la lucidità del ragionamento logico con la potenza del senso concreto della realtà⁵. Viceversa, negli stati della follia l'alterazione dell'equilibrio psichico si condensa nello smarrimento del senso del reale, con la perdita di quel senso pratico che è l'esito di una personalità capace di un continuo adattamento:

«un fou, atteint du délire de la persécution, pourra encore raisonner logiquement; mais il raisonne à côté de la réalité, en dehors de la réalité, comme nous raisonnons en rêve» (1913, p. 872).

Benché dotati di coerenza logica, i comportamenti del malato di mente risultano inadeguati alla situazione reale, perché esito di una coscienza ridotta al pensiero puro e meccanico, e costretta quindi ad un'unica modalità di esistenza. L'essenza della razionalità umana è invece di muoversi incessantemente tra la sfera dell'azione e quella della rappresentazione pura e le loro molteplici sfu-

mature (cfr. 1896, p. 301). Nella vita di tutti i giorni, quindi, si mescolano livelli eterogenei del pensiero.

Il concetto bergsoniano di "attention à la vie" esprime, quindi, il senso della realtà che deriva dall'impiego delle energie cognitive per scopi conformi alle diverse situazioni adattative, la scelta dell'azione adeguata, in sintonia con gli stimoli dell'ambiente materiale e sociale⁶. Questa forza caratteristica di una mente dinamica, che Bergson considera connaturata istintivamente alla specie umana (cfr. 1913, p. 873), è sinonimo di interesse, concentrazione, orientamento intenzionale, coerenza, tensione verso uno scopo, scelta appropriata, corrispondenza tra esigenze del pensiero e dell'azione, che rappresentano il modo più appropriato di essere nel mondo, cioè di vivere e di convivere in sintonia con se stessi e con le altre menti.

L'interesse per l'esistenza concreta e reale ha, pertanto, la precedenza su tutto il resto. I limiti biologico-esistenziali che Bergson riconosce al pensiero non lo condizionano tuttavia in maniera assoluta, giacché il fatto di prenderne atto implica di per sé la possibilità di superarli.

In questa "filosofia dei piani della realtà" (Jankélévitch, 1959, p. 103), la vita psichica normale è così ricca e polimorfa da poter comprendere e seguire direzioni diverse, ora più pragmatiche, intenzionali e adattative, ora più interiorizzate e personali, ora più immaginative, disinteressate e spontanee. L'attività logico-razionale, il pensiero astratto, rappresentano soltanto una delle modalità di esistenza che la coscienza individuale può assumere. Esistono altre forme d'intelligenza consapevole in cui seguire dei percorsi chiari e precisi, puntare all'essenza di un problema, scartando le alternative sbagliate, in certe situazioni è opportuno. In altre circostanze il nostro pensiero vaga liberamente, gioca con le idee e i ricordi ripescati nella memoria inconscia, occupandosi di cose che non hanno attinenza con le nostre normali attività quotidiane. O ancora, il pensiero creativo e immaginativo, l'intuizione improvvisa indipendente dalla volontà, possono illuminare talune situazioni in cui il rigore del pensiero logico appare inadeguato o insufficiente.

L'eterogeneità dei percorsi del nostro pensiero non è tuttavia indice di frammentazione della vita psichica, né di supremazia di una strategia cognitiva sulle altre, dal momento che i differenti modi di pensare e di agire, le diverse sfumature che può assumere la vita mentale, implicandosi a vicenda, contribuiscono insieme a caratterizzare la pienezza cognitiva umana.

L'idea della complessità cognitiva si precisa ancora meglio nella forma più intellettualizzata dell'attenzione alla vita, coincidente con lo sforzo intellettuale. Bergson spiega che la concentrazione attentiva può esercitarsi a livelli diversi: meccanico o spontaneo, espressione di una maggiore dispersione intellettuale, volontario e poi creativo, in cui cresce progressivamente lo stato di con-

centrazione. Nelle normali prestazioni cognitive, che vanno da operazioni semplicemente riproduttive come il richiamo di fatti del passato, a operazioni via via più complesse e produttive come la comprensione linguistica, la capacità di penetrare nelle menti altrui, interpretandone i pensieri, e la riflessione attenta sui nostri pensieri, le diverse forme di attenzione non si esercitano allo stato puro, ma si implicano a vicenda con gradi diversi a seconda delle situazioni.

Nell'operazione di richiamo di un ricordo l'attenzione può essere diradata nel caso della memoria spontanea e disinteressata, che si muove su un piano unico estremamente esteso, che Bergson chiama orizzontale; se lo sforzo mnemonico punta invece in una certa direzione, verso un oggetto mirato, in quel caso l'attenzione implica lo slittamento da un piano all'altro della coscienza con un movimento verticale. Questa seconda operazione è più profonda perché mette in gioco stati intellettuali eterogenei, rispetto all'altra che è semplicemente più estesa, quindi più povera (cfr. 1902, pp. 931-941). Abbiamo già osservato che negli stati psicopatologici si verifica, anzi si esaspera l'unica modalità intellettuale disponibile, con conseguente astrazione dalla realtà concreta.

Lo sforzo di comprensione e di interpretazione è ancora più complesso, richiedendo un maggior grado di adesione alla realtà. La comprensione verbale è un'interpretazione delle percezioni, che procede, contrariamente alle apparenze, dall'astratto al concreto, dal concetto al suono. Le parole e le frasi percepite ci forniscono solo dei punti di riferimento che vanno interpretati e completati attraverso un ripescaggio appropriato nel nostro bagaglio di conoscenze e di esperienze acquisite. La percezione uditiva dei suoni e delle parole di una frase, infatti, non è lineare e distinta, ma, potremmo dire oggi "co-articolata", cioè relativa soltanto ad alcuni suoni, ad una traccia o ad un frammento della parola che va poi ricostruito. Quest'operazione attentiva di interpretazione si capisce meglio se pensiamo alla comprensione di una lingua straniera, dal momento che nella nostra lingua è talmente facile da sfuggirci. In un certo senso quindi sono i ricordi a farci "sentire" e comprendere, anche perché le parole udite materialmente non hanno un senso assoluto, ma vanno interpretate in relazione al contesto della frase. Anche in questo caso l'attenzione volontaria si differenzia da quella automatica o spontanea, perché accompagnata da uno sforzo di intelligenza che mette in azione funzioni psichiche o di memoria situate su piani diversi⁷.

In tutti i casi, lo sforzo di attenzione volontaria ed efficace impiegato in operazioni cognitive più o meno complesse non è altro che uno sviluppo dello "schema dinamico" - una forma, diremmo, più intellettualizzata dello schema motorio - cioè di una rappresentazione semplice, di una relazione astratta in immagini concrete:

«(...) cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les reconstituer. (...) Le schéma est quelque chose de malaisé à définir, mais dont chacun de nous a le sentiment » (1902, pp. 936-7).

Si tratta di una direzione o di un orientamento a partire dal quale si sviluppa l'immagine, così:

«travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image» (ivi, p. 948).

Ora l'attenzione efficace non è altro che la capacità di una mente flessibile, elastica, aderente alla realtà, di concretizzare dei contenuti mentali e delle esperienze interiori quando le circostanze presenti lo richiedano. Per fare ciò è necessario un meccanismo come lo schema dinamico a metà strada tra lo psichico e il corporeo, cioè una rappresentazione del tutto particolare - tutt'altro che passiva - capace di concretizzarsi in azioni attraversando diversi livelli di coscienza⁸. Uno sforzo mentale è tanto più ricco quanto maggiore è la concentrazione che manifesta, e questa concentrazione è tanto più efficace quanto più piani differenti mette in azione per il raggiungimento di uno scopo:

«nous avons montré qu'il y a toujours complexité quand l'esprit fait effort, que là est même la caractéristique de l'effort intellectuel» (ivi, p. 956).

L'attenzione alla vita come sforzo intellettuale per Bergson non è altro, perciò, che «cette matérialisation croissante de l'immatériel qui est caractéristique de l'activité vitale» (ivi, p. 959).

4. L'agire linguistico

Se il rapporto con la realtà non può essere esaurito dalle sole regole formali, ma è regolato soprattutto dalla capacità tutta umana di adattarsi alle diverse situazioni, attraverso l'adozione di "logiche" diverse, il linguaggio è senz'altro l'espressione più alta dell'adeguatezza dei nostri comportamenti, quindi del nostro senso dei limiti. Nella psicologia bergsoniana dell'azione, che sottolinea il carattere pragmatico delle funzioni mentali, cioè la capacità del pensiero di interagire con il mondo (cfr. 1896, p. 168), il linguaggio verbale risulta, pertanto, più adatto ad una razionalità pratica, di quanto non sia invece il segno generico. Quale ruolo svolge, dunque, la parola nel modello bergsoniano della complessità cognitiva? E che nesso c'è tra l'attenzione alla vita e l'agire linguistico?

Ci soffermeremo qui soltanto sul significato che il linguaggio verbale assume nell'ambito della teoria bergsoniana della coscienza orientata verso la realtà.

Innanzitutto va sottolineato che il linguaggio, come tutte le altre funzioni mentali - percezione, memoria, intelligenza - ha per Bergson un'indole pragmatica, esprimendo l'attitudine pratica alla realtà. Esso non è una pura rappresentazione mentale, ma è più di tutto azione, che ci consente di realizzare azioni inaccessibili alle specie animali. Da carattere originario insito nella vocalità (si pensi allo schema motorio della parola), l'azione diventa poi un fatto esistenziale in vista del quale il linguaggio, grazie alla sua funzionalizzazione sociale, esprime l'adeguatezza e la variazione delle nostre risposte adattative. Si tratta insomma di uno dei fondamenti più importanti della struttura sociale, destinato ad agevolare l'azione e ad esprimere l'attitudine cognitivo-adattativa dell'essere vivente.

I segni verbali in virtù della loro origine sociale e convenzionale svolgono una funzione utilitaria, che è quella di stabilire una comunicazione in vista di una cooperazione (cfr. 1934, p. 1321). L'attività linguistica, infatti, per Bergson è sempre a servizio dell'azione, ci fa agire e interagire, cooperare e creare. Essa inoltre prescrive o descrive qualcosa, e anche in queste circostanze il riferimento all'azione le è connaturato: «dans le premier cas, c'est l'appel à l'action immédiate; dans le second, c'est le signalement de la chose au de quelqu'un de ses propriétés, en vue de l'action future» (*ibid.*).

Benché il linguaggio verbale sia un fatto istintivo e naturale per l'uomo, legato alla sua biologicità, è incontestabile che le parole e le idee che esprimiamo attraverso esso sono arbitrarie:

«chaque mot représente bien une portion de la réalité, mais une portion découpée grossièrement, comme si l'humanité avait taillé selon sa commodité et ses besoins, au lieu de suivre les articulations du réel» (1895, p. 367).

Sotto il profilo materiale, però, la natura dei segni verbali in quanto movimenti, attitudini del corpo, rende l'azione più idonea ad indirizzare concretamente il pensiero umano e ad attualizzare le nostre rappresentazioni. Nell'immagine bergsoniana del cono capovolto la parola articolata si situa, infatti, nell'estremità del cono, per via del suo aspetto senso-motorio carico però di significati che provengono dal cono stesso, che è la piena attività mentale. Essa rappresenta il movimento più qualificato all'azione della coscienza nella realtà, al suo sforzo di adattamento e di presa sul reale. Il linguaggio, anche per la sua capacità di modificarsi e di riadattarsi continuamente in vista del raggiungimento degli scopi comunicativi, è al servizio dell'azione, quindi dell'attenzione alla vita.

Nell'ottica di una coscienza la cui attenzione non è più e soltanto rivolta verso se stessa, ma al mondo reale e alle esigenze della vita sociale, il linguaggio non viene più confuso o identificato con la facoltà di astrarre e di generalizzare, caratteristica anche del linguaggio animale, ma analizzato nella sua natura mobile. Il repertorio linguistico dell'animale è predeterminato, quindi limitato, finito e immobile: ogni segno è univocamente legato ad un significato (cfr. 1907, pp. 628-9). La "mobilità" e plasticità della parola è invece un tratto pertinente dell'agire linguistico umano, che può estendersi ad un'infinità di cose, di operazioni, di circostanze. Le parole, inoltre, non hanno un senso determinato e rigido, ma si arricchiscono e si sviluppano indefinitamente, in concomitanza all'arricchimento dell'esperienza personale dell'individuo e al suo contatto con le altre menti, adeguandosi alle svariate forme che possono assumere la capacità creativa e l'azione umana.

Studi semiotici recenti sottolineano del resto la proprietà dei significati linguistici di adattarsi alla dinamicità della nostra esperienza. Patrizia Violi afferma, a proposito, che «le lingue proprio questo ci consentono di fare, dare un senso a ogni possibile esperienza, spostare in continuazione il limite dell'esprimibile. Nella lingua regolarità e variazione si implicano e presuppongono a vicenda, rappresentano le due forze opposte e complementari che costituiscono la vita stessa del linguaggio» (1997, p. 6). È dunque la tensione tra le limitazioni connesse a ciò che è opportuno dire e l'illimitatezza e indeterminatezza dei significati esprimibili a caratterizzare la fisiologia del comportamento linguistico.

Abbiamo già osservato che nelle afasie il linguaggio perde il suo potenziale d'azione, il contatto con le cose, restando impotente. Questo indica che l'efficacia e l'adeguatezza dell'azione verbo-motoria si misura sulla sua capacità di assicurare una salda presa sulla realtà, di sintonizzare l'attività logico-rappresentazionale-intenzionale con l'azione reale, adattativa e concreta, conseguendo quell'adeguatezza pragmatica che contraddistingue una mente conforme alle aspettative della convivenza sociale. Il rapporto dell'essere vivente con il mondo, quindi la possibilità della coscienza di incarnarsi, di agire, è mediato dal linguaggio. Esso fa sì che «une action commune devient possible» (1907, p. 628). Come maggiore artefice dell'attenzione alla vita, l'azione linguistica ci sembra costituisca la più autentica espressione della nostra esistenza, del modo tutto umano di vivere, di essere, di agire, insomma della vitalità cognitiva colta nel suo complesso polimorfismo.

5. Bergson oltre le scienze cognitive

Nel modello pragmatico della coscienza e del linguaggio proposto da Bergson, in contrasto con le ipotesi intellettualistiche e riduttivistiche del com-

portamento umano, si può intravedere una sorta di critica *ante litteram* al cognitivismo. Il superamento dell'impostazione mentalista cartesiana, di cui il modello computazionale rappresenta la formulazione più recente, in un primo momento assume nella teoria linguistico-cognitiva di Bergson una forte connotazione biologica, perché legata al substrato cerebrale e orientata al rapporto con il mondo. In un secondo momento, invece è più radicata sui fondamenti ontologici dell'esistenza e sulle sue molteplici modalità di espressione e di azione. Riteniamo, pertanto, che la proposta bergsoniana possa ancora oggi fornire utili spunti di riflessione al dibattito cognitivo, oltrepassando i limiti del modello simbolico, per aprirsi ad una comprensione della mente umana più ampia, più aderente alla realtà e alla ricchezza dell'esperienza.

I più ortodossi tra i cognitivisti contemporanei hanno puntato tutto sul *software*, restringendo la ricchezza del comportamento umano a processi mentali, a simboli, rappresentazioni semplificate della realtà descritte esclusivamente nel loro aspetto funzionale, prescindendo dal substrato fisico entro cui tali processi hanno luogo, quindi dalla base materiale delle attività cognitive⁹.

L'indifferenza per la dimensione "sostanziale" della mente e la restrizione della stessa a sistema di manipolazione di simboli astratti, impediscono di cogliere aspetti essenziali della razionalità linguistica umana, la cui ampiezza non è riconducibile alla logica formale dei computer. L'imprevedibilità e l'imprecisione dell'agire umano, la libertà di scelta tra più alternative, l'eterogeneità delle strategie cognitive attuabili, sono ciò che lo rende forse maggiormente umano e meno meccanico, perché influenzato dalle mutevoli esigenze della vita pratica e sociale, dalla diversità dei contesti in cui si realizza l'azione, dalla ricchezza dell'esperienza, ma anche dalle emozioni e dai desideri.

Negli ultimi quindici anni non sono mancate critiche radicali all'approccio rappresentazionale, che a diverso titolo hanno cercato di indicarne i limiti, e che ponendo una sempre maggiore attenzione alla relazione tra mente, cervello e realtà esterna, hanno rilevato la complessità delle nostre prestazioni razionali. Ci riferiamo soprattutto ai lavori di J. Searle (1980, 1984, 1992), di A. Damasio (1994) e di H. Dreyfus (1972, 1992)¹⁰. La singolare posizione critica assunta, in particolare, da Dreyfus verso il cognitivismo mostra delle affinità con quella bergsoniana. Per Dreyfus, infatti, i processi mentali sono attività di una mente incarnata, dotata cioè di un corpo attraverso il quale agisce e interagisce nel mondo reale. Conseguentemente il concetto di rappresentazione è inadeguato ad esprimere l'autenticità dell'esistenza (cfr. 1972)¹¹.

Le critiche mosse dall'interno della cittadella cognitiva alla filosofia della mente, sembrano andare quindi verso una prospettiva bergsoniana. La filosofia di Bergson evidenzia, infatti, che nell'uomo la razionalità non è separata dall'azione, e ciò che lo distingue dalle altre specie viventi e dagli automi è il fatto di

essere dotato di un mondo interiore che non può agire ed interagire senza un corpo e, soprattutto, di un linguaggio che caratterizzandosi come azione è il test più attendibile del nostro senso della realtà.

La teoria bergsoniana dei piani della coscienza è pertanto più vicina al mondo umano, alla diversità e all'articolatezza dell'essere vivente e corporeo, quindi più realistica di quanto non sia quella computazionale. Nel tentativo di spiegare l'agire umano per ciò che in esso non risulta formalizzabile e determinabile, cioè riducibile a processi normativi e calcolistici, riteniamo, dunque, risieda uno dei presupposti teorici centrali sui quali gli studiosi della mente, eredi - molto spesso inconsapevoli - dell'apparato linguistico-cognitivo bergsoniano, dovrebbero riflettere, esercitando essi stessi un maggior grado di "attention à la vie".

Note

¹ Per una panoramica introduttiva generale sugli orientamenti attuali delle scienze cognitive si vedano: Gardner (1985); Tabossi (1988); Bara (1990); Di Francesco (1996).

² Si vedano: i saggi e le conferenze riunite nei volumi *L'énergie spirituelle* (1919) e *La pensée et le mouvant* (1934); alcuni corsi tenuti al Collège de France, le cui sintesi si trovano in *Mélanges* (1972), pp. 439-441, 614-625, 685-722, 847-875; le conferenze e i corsi tenuti nelle università europee e americane, sempre contenuti in *Mélanges* (1972), pp. 463-502, 944-959, 976-989, 1200-1215, 1215-1236; alcuni rimandi, infine, si trovano anche nelle pagine de *L'évolution créatrice*, in *Œuvres* (1959), pp. 498, 648-9, 718-9.

³ Cfr. in particolare: (1896), pp. 255, 258-60, 266, 275; (1889), p. 32.

⁴ Cfr. (1896), pp. 255-7; (1912), p. 848.

⁵ Cfr. (1896), p. 372; (1895), pp. 365-6.

⁶ Ai concetti bergsoniani di "attention à la vie" e di "tension psychologique" si ispira la psicologia della condotta di Pierre Janet, uno degli esponenti più illustri, insieme a E. Minkowski, a R. Mourgue e C. Von Monakow della cosiddetta "psichiatria bergsoniana" (Babini, 1990). Sull'argomento si veda anche Cavalieri (1996), p. 276 e ss.

⁷ Cfr. (1902), pp. 941-5; (1896), p. 253.

⁸ Per spiegare passo passo lo sviluppo dello schema dinamico Bergson si avvale di esempi concreti, come la memoria tecnica dei giocatori di scacchi, l'apprendimento di un esercizio complesso come il ballo, l'invenzione di una macchina o l'invenzione letteraria (cfr. 1902).

⁹ Tra i sostenitori del punto di vista funzionalista si vedano in particolare: Fodor (1975); Putnam (1975, 1988); Pylyshyn (1984).

¹⁰ Intorno al dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale, incentrato sul tema della complessità cognitiva, si veda anche il recente saggio di E. Carli (1997), che propone nove dialoghi con alcuni tra i maggiori protagonisti del dibattito contemporaneo sulla filosofia della mente. Un'interessante formulazione della complessità della mente (per certi versi riconducibile al modello bergsoniano) è stata avanzata da A. Pennisi, (1998) a partire da un'analisi teorica e sperimentale sul linguaggio psicotico.

¹¹ Nei suoi primi scritti il filosofo americano critica l'intelligenza artificiale in modo diretto ed esplicito (cfr. 1972). Più di recente il problema della simulazione della razionalità umana si pone per Dreyfus come un problema ontologico che riguarda l'essere e il mondo, colto entro la prospettiva fenomenologica heideggeriana (cfr. 1991).

Bibliografia

- V. Babini (1990), *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Bologna.
- B. Bara (1990), *Scienza cognitiva. Un approccio evolutivo alla simulazione della mente*, Torino.
- H. Bergson (1895), *Le bon sens*, in Bergson (1975), pp. 359-372.
- (1896), *Matière et mémoire*, in Bergson (1959), pp. 159-379.
- (1901), *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, in Bergson (1972), pp. 463-502.
- (1902), *L'effort intellectuel*, in Bergson (1919), pp. 930-959.
- (1907), *L'évolution créatrice*, in Bergson (1959), pp. 487-809.
- (1910-1911), *La théorie de la personne*, in Bergson (1972), pp. 847-875.
- (1912), *L'âme et le corps*, in Bergson (1919), pp. 836-860.
- (1913), *Fantômes de vivants et recherche psychique*, in Bergson (1919), pp. 860-878.
- (1916), *L'âme humaine*, in Bergson (1972), pp. 1200-1215.
- (1919), *L'énergie spirituelle*, in Bergson (1959), pp. 811-977.
- (1934), *La pensée et le mouvant*, in Bergson (1959), pp. 1249-1482.
- (1959), *Œuvres*, a cura di A. Robinet, Paris.
- (1972), *Mélanges*, a cura di A. Robinet, Paris.
- (1992), *Cours II. Leçons d'esthétique, de morale, psychologie et métaphysique* (1887-1893), a cura di H. Hude, Paris.
- E. Carli (a cura di), (1997), *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale*, Milano.
- R. Cavalieri, (1996), *Patologia e filosofia del linguaggio in H. Bergson*, Tesi di dottorato in Metodologie della filosofia, Lettere-Scienze della Formazione, Messina.
- (1998), *Linguaggio, coscienza, azione. Il caso Bergson*. Roma, (in corso di stampa).
- A. R. Damasio (1994), *Descartes' Error, Emotion, Reason and the Human Brain*, New York.
- M. Di Francesco (1996), *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma.
- H. L. Dreyfus (1972), *What Computers Can't do: A Critique of Artificial Intelligence*, Cambridge (Mass.).
- (1991), *Being-In-The-World: A Commentary On Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (Mass.).
- (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Intelligence*, Cambridge (Mass.).
- J. Fodor (1975), *The Language of Thought*, Cambridge (Mass.).
- H. Gardner (1895), *The Mind's New Science*, New York.
- P. Janet (1903), *Les obsessions et la psychasthénie*, 2 voll. Paris.
- V. Jankélévitch (1959), *Bergson*, Paris.
- A. Pennisi (1998), *Psicopatologia del linguaggio. Storia, analisi, filosofie della mente*, Roma.
- H. Putnam (1975), *Mind, Matter and Reality, Philosophical Paper, vol II*, Cambridge (Mass.), trad. it., Milano 1987.
- (1988), *Representation and Reality*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press, trad. it., Milano 1993.
- Z. Pylyshyn (1984), *Computation and Cognition. Toward a Foundation for Cognitive Science*, Cambridge (Mass.).
- J. R. Searle (1980), *Minds, Brains and Programs*, «Behavioral and Brain Sciences» 3, pp. 417-424.
- (1984), *Minds, Brains, and Science. The 1984 Reith Lectures*, Cambridge (Mass.).
- (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass.).
- P. Tabossi, (1988), *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Introduzione alla scienza cognitiva*, Bologna, Il Mulino.
- P. Vioi (1997), *Significato ed esperienza*, Milano.

L'esordio di Carlo Cantoni

Caterina Genna

Le opere di Carlo Cantoni si possono distinguere in tre ampi settori: oltre quelle filosofiche, quelle di natura politica e sociale e quelle dedicate al problema scolastico e universitario. Le opere socio-politiche e pedagogiche sono dovute al suo mandato parlamentare, svolto dal 1898 come Senatore del Regno d'Italia, ed al suo incarico accademico, avuto qualche anno prima, come rettore dell'Università di Pavia. Evidentemente le opere più numerose e più significative sono quelle filosofiche nelle quali Cantoni manifesta, oltre che la sua indole prevalentemente neokantiana, la sua apertura alla incipiente psicologia positiva. Non a caso egli esordisce con la sua tesi di laurea, *Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy*, pubblicata nel 1862, sullo spiritualista francese, che si era interessato alla filosofia della mente, risalente alla scuola del «senso comune» di Thomas Reid e di Dugald Stewart.

Dopo la pubblicazione della tesi di laurea, Carlo Cantoni si reca in Germania, per studiare con Trendelenburg a Berlino e con Lotze a Gottinga; proprio mentre si trovava in Germania, nel 1865, pubblica nel «Politecnico» di Carlo Cattaneo un saggio su Gerolamo Savonarola, dimostrando l'interesse che questo personaggio, emblematico della storia del rinascimento italiano e fiorentino, suscitava nei vari paesi europei.

Dopo questa parentesi, rientrato in Italia comincia ad insegnare nei licei di Torino e di Milano e nell'Accademia scientifico-letteraria di Milano. In questi anni Cantoni consolida, per così dire, le sue posizioni filosofiche, dedicandosi allo studio di tutta l'opera di Vico, pubblicando nel 1867 il libro *G. B. Vico. Studii critici e comparativi*. In questo saggio conferma il suo interesse, oltre che per la filosofia, per la psicologia, tant'è che l'autore della *Scienza Nuova* viene considerato l'antesignano della psicologia dei popoli. Per questa linea interpretativa Cantoni si fa forte, oltre che della sua analisi dell'intera produzione vichiana, dell'insegnamento sulla psicologia dei popoli, che aveva assimilato dalla cultura tedesca ed in particolare da Weber, il primo traduttore (nel 1822) della *Scienza Nuova* in tedesco.

Con ciò si evince che l'opera di Cantoni è purtroppo sottaciuta, così come quella di tanti altri rappresentanti della filosofia italiana, probabilmente perché in questi ultimi anni si è preferito inseguire il mito di taluni mostri sacri che costellano il mondo della filosofia straniera. Ma, anche quando si è prestata

attenzione a questo rappresentante della filosofia italiana, non lo si è fatto in modo organico ed esaustivo; non essendo un grande, si è ritenuto di rimuoverlo finendo con il rimuovere tutto il nostro passato prossimo. A parte qualche iniziativa commemorativa¹ avvenuta subito dopo la sua morte, uno studio organico del suo pensiero e della sua opera² non esiste, ed è per questo motivo che abbiamo ritenuto di prestare un'attenzione specifica al suo esordio filosofico, attraverso quegli scritti che ci consentono di vedere e verificare il suo processo formativo, prima ancora di approdare sulle sponde del neokantismo.

Infatti, prendendo in considerazione l'opera di Cantoni, si può e si deve notare che il suo primo interesse è per quella psicologia positiva, che si andava consolidando oltre che in Germania e in Francia, anche in Italia. Pur rappresentando una delle personalità più significative della filosofia italiana, sviluppatasi tra la seconda metà del secolo diciannovesimo e i primi anni del ventesimo, Cantoni è da annoverare tra i promotori della psicologia italiana, che si ritiene possedere un proprio statuto autonomo ed epistemologico, ma che debba stare in stretta sintonia con la filosofia e, nello specifico, con la filosofia neokantiana. In futuro Cantoni non arriverà mai a sostenere che la psicologia debba stare in un proprio ambito distaccato da quello della filosofia³, ma è tra coloro che contribuiscono alla nascita e all'affermazione della nuova psicologia sul versante della tradizione neokantiana e, in parallelo, della tradizione del positivismo. Non sembra strano quindi che un filosofo cominci la sua carriera occupandosi di psicologia ed, in particolare, di uno dei maggiori psicologi francesi, come nel caso di Teodoro Jouffroy, che Cantoni intese esaminare analiticamente. L'*Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy* costituisce un pezzo non marginale della produzione di Cantoni, perché intanto rappresenta l'esordio del suo *iter* formativo e poi una testimonianza importante sul modo di intendere la nuova disciplina, finalizzata alla valutazione, con meccanismi nuovi e sperimentali, dei processi cognitivi dell'uomo, che invece la filosofia tradizionale (non ultimo l'idealismo) riconosceva solo alla logica. Non a caso Cantoni, già ad apertura del suo scritto, sostiene «posto che la psicologia abbia per suo oggetto i fatti di coscienza, il metodo generale che in essa si dovrà adoperare sarà lo psicologico»⁴; sottolineando che lo psicologo francese non discute sulla legittimità delle altre scienze ma le subordina tutte alla psicologia, considerandola la scienza filosofica universale, per cui tutte le altre scienze, compresa la psicologia, non sono che parti di essa.

Nell'analizzarne l'opera, Cantoni osserva che Jouffroy ammette un reale interno ed un reale esterno; per tale motivo si chiede se la scienza sia scienza del reale e quali altre scienze siano possibili oltre alla psicologia e alla fisica. Non è sicuramente il caso dell'ontologia, della logica e della morale; esse non possono essere considerate scienze, a meno che non si ponga, come loro fondamento, l'e-

sistenza di un bene, di un vero, di un essere assoluto. Noi possiamo conoscere il vero, il bene e l'essere assoluto in noi stessi e non nel mondo esterno, poiché per costruire «una vera filosofia, bisogna anzitutto osservar bene i fatti della nostra natura intellettuale e morale»⁵. Da ciò si evince che la conoscenza dei «fatti di coscienza», tramite l'osservazione psicologica, costituisce la base della filosofia.

È quindi evidente che Cantoni non si limita a considerare l'opera di Jouffroy nella sua dimensione generale, ma va oltre, analizzando le sue singole componenti, che riguardano l'ontologia, la logica, la morale e la psicologia. In tal modo comprendiamo il perché dell'interesse specifico da parte di Cantoni per Jouffroy, il quale consente di affermare che le componenti fondamentali della filosofia (cioè l'ontologia, la logica e la morale), in buona sostanza, dipendono dalla psicologia. Tale ripartizione conferma l'interesse del giovane Cantoni per Jouffroy, considerato tra gli allievi più rilevanti di Cousin, nonché di quella corrente filosofica che in Francia, sulla scia di Laromiguière, di Maine de Biran e di Royer-Collard, si opponeva alla corrente del sensismo e del materialismo, rappresentato da autori come Condillac e da Destutt-Tracy. Anzi il rammarico del nostro Cantoni è che Jouffroy sia morto appena quarantenne, senza aver potuto esprimere tutte le sue capacità sistematiche, sebbene, nel breve lasso della sua esistenza, abbia dato un contributo non marginale alla corrente dello spiritualismo francese⁶.

Il riferimento di Cantoni è rivolto esplicitamente ad uno dei primi scritti di Jouffroy, *Prefazione al Saggio di filosofia morale di Dugald Stewart del 1826*, dove il filosofo francese distingue la filosofia dalle scienze fisiche, in quanto queste, mediante il sensibile, sono relative ai fatti interni o di coscienza; sicché si ha non solo il mondo esterno, ma anche il mondo interno ciascuno dei quali corrisponde ad un «complesso di scienze particolari»⁷. Sta qui la differenza fondamentale tra scienze fisiche e filosofia, che si identifica soprattutto con l'analisi dei fatti di coscienza. Ma una filosofia, che sia pure psicologia, non esclude né l'ontologia, né la logica, né la morale, che dipendono appunto dalla psicologia. Con ciò si viene a riconoscere il valore sia dell'osservazione che dell'induzione, che portano a conciliare psicologismo e realismo, tenendo conto che la fallibilità del sapere umano non può prescindere dal valore del «senso comune». Sicché Cantoni osserva che, secondo Jouffroy, che a sua volta si richiama, oltre che a Stewart, a Reid, «le intuizioni del senso comune sono dunque spontanee e naturali, e perciò stesse vere e certissime. Ecco dunque trovato un sicuro criterio per la filosofia»⁸. Evidentemente il senso comune della scuola scozzese non può essere scambiato con l'opinione del volgo, perché si tratta di un «senso comune» che sorregge il sapere filosofico, che non può prescindere dal problema dell'essere, che costituisce l'oggetto dell'ontologia e quindi di una parte essenziale della filosofia.

In che cosa consiste quindi l'ontologia per Jouffroy? A tale interrogativo Cantoni risponde richiamandosi a *De l'organisation des sciences philosophiques*, notando che Jouffroy non si trova d'accordo né con la scuola ontologica né con la scuola scozzese, ma con quella filosofia che nel contempo deve richiamarsi sia al principio ontologico che a quello psicologico. Cantoni nota ancora che Jouffroy non è nemmeno d'accordo né con l'empirismo inglese né con il criticismo kantiano, per riaffermare la propria concezione spiritualistica della filosofia, poiché solo la ragione consente il passaggio dal visibile all'invisibile, ossia consente di cogliere il rapporto del fenomeno con la sostanza, ossia ancora l'effetto con la sua causa. In questo punto Jouffroy appare alquanto sbrigativo soprattutto nei confronti della filosofia critica di Kant, che a Cantoni evidentemente comincia a stare piuttosto a cuore a proposito della possibilità di una conoscenza fondata sull'a priori, che, perciò stesso, non comporta la possibilità di constatare l'esistenza oggettiva della realtà trascendente. Anzi Cantoni taccia Jouffroy di essere un vero e proprio ontologista, perché, anche se manifesta di non voler rinunciare al metodo psicologico collegato alla teoria del «senso comune» della scuola scozzese, alla fine cade nella contraddizione di chi oscilla tra il metodo empirico e l'ontologico.

A questo punto l'indagine passa all'esame della parte logica della filosofia di Jouffroy, poiché le realtà ontologiche, se esistono, possono essere colte solo dal nostro spirito. La logica ha per Jouffroy un duplice scopo; primo quello di cercare le verità a priori, secondo quello di insegnare il modo più giusto per arrivarci. Queste verità a priori non provengono dall'osservazione ma dallo spirito, ovvero dalla facoltà di concepire. Compito della logica, in quanto scienza, è quello di stabilire in che cosa consiste la verità e se esiste. Infatti, secondo Cantoni, «le verità prime sono un dato comune di tutte le scienze»⁹, che deve essere accettato da tutte le filosofie, finalizzate alla ricerca della verità, prescindendo dal valore posseduto dalle verità stesse. Qui Cantoni mette in evidenza che per Jouffroy il torto di alcuni filosofi non consiste solo nella ingiusta subordinazione della filosofia al problema logico, ma nel tentativo di voler risolvere questo problema con un procedimento ontologico e non con lo psicologico. È chiaro che non si tratta di riconoscere e di affermare una verità assoluta, ma di verificare se c'è qualcosa che l'uomo considera come verità, riconoscendo comunque che si tratta di un problema che non ha solo una valenza logica, ma pure psicologica. Evidentemente a tale aspetto del problema Cantoni riconosce un'importanza non secondaria, perché conduce al riconoscimento della psicologia, da porre sul piano della logica, quale disciplina che voglia indagare sui processi cognitivi dell'uomo; per cui la vera filosofia, nella sua connotazione, peculiare, oltre che come gnoseologia, si riconosce come logica e come psicologia. L'attenzione di Cantoni per Jouffroy è confortata da questo modo di far filoso-

fia, che si apre alle istanze di una nuova metodologia che contribuisce allo studio delle strutture logiche del pensiero attraverso i nuovi procedimenti di indagine, riconosciuti e fissati dalla incipiente psicologia positiva.

Dopo la logica Cantoni passa ad esaminare la morale, mettendo in evidenza come per Jouffroy sia la logica che la morale si basino sulla psicologia, tant'è che su di esse, come sulle altre scienze filosofiche, bisogna applicare il metodo psicologico. Secondo Jouffroy la vita di ogni individuo è distinta in due fasi; la prima riguarda l'uomo «anteriamente all'apparizione della ragione»¹⁰; la seconda riguarda l'uomo «posteriormente a questa apparizione»¹¹. Attraverso la ragione si scopre che ogni uomo tende verso un fine e che questo fine è il suo stesso bene; ma rimane da individuare quale è il fine e quale è il bene a cui tende ogni uomo. L'uomo si propone di raggiungere dei fini, che variano con il variare delle fasi relative alla sua esistenza; «nello stato primitivo ed egoistico noi avremo per fine il bene materiale o reale, come lo dice il Jouffroy, e il bene sensibile, ossia il piacere, la felicità; nello stato morale invece noi avremo per fine il bene in sé concepito dalla ragione»¹². Pertanto si può affermare che la natura di ogni individuo è rivolta al raggiungimento del suo fine, che in ultima analisi è il bene in sé. Caratteristica del bene in sé è la «necessità», «l'immutabilità» e «l'eternità», ossia quelle caratteristiche che appartengono a Dio e che si riscontrano nella legge morale. «Il bene in sé è dunque la nostra legge morale»¹³.

Però questo bene in sé l'uomo non lo può raggiungere in questa vita terrena; ragione per cui Jouffroy presuppone l'immortalità dell'anima e l'esistenza di un'altra vita futura. La vita terrena ha un fine che è meno elevato, ma necessario per il raggiungimento del fine assoluto. Secondo Cantoni è evidente che, per Jouffroy, deve essere presupposta una vita ultraterrena, dove sia appunto possibile il raggiungimento del fine assoluto, che poi altro non è che il fine che sta a monte del mondo morale dell'uomo; da questo punto di vista ne discende che, se non ci fosse una vita futura, questa vita terrena dell'uomo non avrebbe senso.

In linea di massima per Cantoni questa è la dottrina morale sulla quale Jouffroy discusse largamente, «senza però riuscire ad esprimere con precisione e chiarezza i suoi principii, ma nascondendo la povertà dei concetti e l'ambiguità delle idee in una prolissità confusa ed inestricabile»¹⁴. Con ciò Jouffroy non sarebbe riuscito a fondare una morale basata sul metodo psicologico, per cui Cantoni osserva che alla dottrina morale di Jouffroy manca sia il fondamento ideologico che quello ontologico, non potendo alla fine sostenere né l'esistenza di una realtà trascendentale, né la dottrina sull'immortalità dell'anima e sull'esistenza di una vita ultraterrena.

A questo punto Cantoni passa ad esaminare la parte che riguarda la psicologia, considerandola migliore rispetto alle precedenti, perché ad essa

Jouffroy si dedicò con particolare riguardo. Anche qui, come per le parti precedenti, il metodo adoperato da Jouffroy è lo psicologico, con cui appunto inizia la *Prefazione al Saggio di filosofia morale di Dugald Stewart*. A tal proposito Cantoni osserva che per Jouffroy, «oltre la realtà sensibile ne esiste una non percepibile coi sensi esterni»¹⁵. Con ciò ogni individuo avrebbe una naturale predisposizione che lo porta ad osservare con più naturalezza i «fenomeni esterni», nonché una certa inclinazione, anch'essa naturale, per i fatti di coscienza. Ciò costituisce il contenuto o l'oggetto specifico della psicologia che Jouffroy tratta nella sua memoria, specificamente dedicata a *De la science psychologique*, dove lo psicologo francese chiarisce alcuni punti della sua dottrina accennati nella *Prefazione al Saggio di filosofia morale di Dugald Stewart*. Dall'analisi comparata dei due scritti Cantoni rileva un punto di disaccordo «che riguarda la natura del principio dei fenomeni di coscienza»¹⁶, che in ultima istanza sono riconducibili al «principio dell'Io», ritenuto la fonte «di tutti i fenomeni della vita dell'uomo»¹⁷. Ma, oltre tale principio, va riconosciuto il principio «dei fenomeni fisiologici, ossia della vita fisica o animale»¹⁸. A tal proposito Cantoni obietta che Jouffroy oscilla tra l'ammettere un solo principio (quello di vita, presupposto nella *Prefazione al Saggio di filosofia morale di Dugald Stewart*) o due principi (anche quello dei fenomeni fisiologici, presupposto nella memoria *De la science psychologique*).

Soffermendosi sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia, che costituiscono due discipline peculiari, non solo dell'opera di Jouffroy, ma di tutta la scuola psicologica francese del tempo, Cantoni precisa che la storia della filosofia è caratterizzata da un certo tipo di eclettismo, mentre la filosofia della storia è caratterizzata da un certo tipo di fatalismo storico; ragion per cui l'eclettismo, presente nella concezione che Jouffroy ha della storia della filosofia, si riallaccia alla teoria del senso comune della scuola scozzese. Il perché di questo richiamarsi alla teoria del senso comune consiste nell'intenzione da parte di Jouffroy di volere fissare l'esigenza di riconoscere l'importanza dell'eclettismo, cioè di una teoria, consapevolmente «eclettica», tendente a superare la «semplicità», sostenuta dalla teoria del senso comune. In tal modo, secondo Jouffroy, la complessità e la profondità della realtà non possono essere colte con il criterio del senso comune, bensì con un criterio di dimensione circolare che possa, secondo il canone dell'eclettismo francese, comprendere la realtà in estensione ed in profondità.

Passando alla filosofia della storia si comprende l'attenzione posta sulle tendenze istintive dell'uomo, nonché sulle idee prodotte dalla sua intelligenza. Le prime risultano «invariabili», così come tutte le componenti della natura umana; le seconde, invece, risultano «variabili» a seconda del luogo e del tempo, cui ci si riferisce. Le prime costituiscono l'oggetto delle scienze positive, men-

tre le seconde costituiscono l'oggetto della storia umana o, meglio, della filosofia della storia, che presume di indagare sulla parte più interessante e più affascinante della realtà, anche se si tratta (ma forse proprio per questo) della parte mutevole e cangiante della realtà. Ma Cantoni non trascura di esaminare il fatalismo storico, riconosciuto dall'eclettismo di Jouffroy, il quale riconduce tutte le azioni umane all'itinerario storico prestabilito dalla Provvidenza, non in quanto divinità che interviene sui fatti umani, ma in quanto divinità onnisciente. Per ciò stesso si pone il problema di conciliare tale fatalismo storico con il presupposto della libertà individuale, distinguendo e sottolineando il ruolo preminente dei filosofi. Sembrerebbe che Jouffroy si richiami alla concezione provvidenzialistica della storia contenuta nell'idealismo di Hegel, che intese assoggettare l'agire umano all'idea di ragione¹⁹. Al giovane Cantoni tale concezione, rappresentata dall'eclettismo di Jouffroy, sollecita qualche dubbio, che però non trova risposte adeguate. D'altra parte l'*Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy* è il primo saggio (la tesi di laurea) dato alle stampe da Cantoni, anche se si tratta della prima opera di un autore, destinato a rappresentare una parte non marginale della filosofia italiana.

Certamente, leggendo la monografia di Cantoni su Jouffroy, non si ricava l'impressione di un saggio arioso ed originale; a tratti la stessa lettura risulta pesante e tortuosa, forse a causa anche della astrusità delle opere dello stesso Jouffroy. Ma un aspetto positivo lo si può sottolineare e riconoscere nel giovane studioso che, ad un tempo, si apre e si confronta con la filosofia francese e quella anglosassone, ancor prima di approdare alla filosofia tedesca ed, in modo specifico, al criticismo kantiano. Solo così possiamo comprendere la dimensione di colui che è destinato a divenire uno dei maggiori rappresentanti della corrente neokantiana in Italia, nonché il fondatore della scuola di Pavia. In questa fase, immediatamente successiva al conseguimento del dottorato in filosofia, il nostro autore manifesta, seppure ancora in potenza, tutte le doti di studioso di alto rango. L'*Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy* indubbiamente rappresenta un'opera marginale, nel contesto della produzione di Cantoni e di tutta la tradizione filosofica italiana del tempo, ma costituisce un tassello che consente di tessere tutto il mosaico del suo *iter* formativo, che lo porterà a rappresentare un punto di riferimento nel contesto del pensiero italiano che si staglia tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento. Tra l'altro è da considerare che il Cantoni, al quale solitamente si guarda sul piano della storiografia filosofica ufficiale, è l'autore della monografia su *Emanuele Kant*, pubblicata in tre volumi tra il 1879 ed il 1884; mentre si guarda poco o nulla alle sue opere giovanili.

Sicché non è da trascurare un dato che non è solo cronologico: Carlo Cantoni, prima di presentarsi e qualificarsi tra i maggiori rappresentanti del neo-

kantismo italiano, vive quasi vent'anni, dedicandosi a vari aspetti della cultura filosofica. Potrebbe quindi sembrare curioso evidenziare che Cantoni, proprio mentre si trova in Germania, si lasci, per così dire, distrarre dalla storia della cultura italiana; infatti il secondo tassello del suo mosaico è costituito dal saggio su *Gerolamo Savonarola e i suoi biografi*, pubblicato nel 1865 nel «Politecnico», a conferma tra l'altro del suo interesse per una cultura di ampio respiro. Preliminarmente ci si deve chiedere il perché di un'attenzione prestata a questo personaggio appartenente alla storia dell'Italia moderna da parte di un cultore di filosofia. La risposta potrebbe consistere nel fatto che proprio intorno alla metà del secolo diciannovesimo la figura di Gerolamo Savonarola, nell'ambito della storiografia internazionale, emergeva insistentemente come uno dei maggiori artefici della storia moderna fiorentina e italiana, per ciò che attiene alla rinascita di tutta la storia dell'Europa moderna.

Gli autori contemporanei, con i quali si confronta, sono Villari, Aquarone, Rüdelbach Hier, Meier, Perrens, Paul; tra gli autori classici, soprattutto Machiavelli e Guicciardini. A tal proposito Cantoni comincia con il ricordare un dato storico, sottolineando che i fiorentini, nei confronti del proprio concittadino nutrivano una profonda venerazione, considerandolo addirittura un santo ed un martire della libertà. A mantenere salda questa alta considerazione contribuirono notevolmente alcuni biografi, come Giovanni Pico, fra' Marco della Casa, fra' Placido Cinozzi, fra' Benedetto, Violi e il domenicano Burlamacchi. Tali biografi si distinsero sia da Machiavelli sia da Guicciardini, che di lui non ebbero una considerazione così alta come quelli. Evidentemente non tutti parlarono bene di Savonarola; alcuni ne parlarono in modo del tutto «serioso», come per esempio Bayle. Tra i contemporanei, i primi a parlare diffusamente di Savonarola furono i tedeschi, che ripresero la tesi sostenuta dallo stesso Lutero, secondo il quale il precursore della riforma sarebbe stato addirittura Savonarola. È la tesi riscontrata in Hier²⁰ e in Meier²¹, non condivisa dal nostro Vincenzo Marchese che, con una serie di studi e di ricerche condotte presso l'Archivio storico di Firenze, volle invece dimostrare l'ortodossia cattolica di Savonarola. Tra gli studiosi francesi, Cantoni ricorda Perrens²², a sostegno della tesi suggerita appunto da Vincenzo Marchese, non condivisa però da un altro francese, come Paul²³, che, in quanto protestante, sostiene invece la tesi contraria a quella sostenuta dai cattolici.

A questo punto Cantoni passa in rassegna le monografie degli italiani, e cioè di Villari²⁴ e di Aquarone²⁵, le cui opere diventano un'occasione per entrare nel contesto della storia quattrocentesca, di cui Savonarola fu protagonista, rappresentando il passaggio da un'epoca all'altra, ossia il tramonto del medioevo e l'inizio dell'età moderna. È in tale contesto che emerge la figura del frate domenicano, animato da ideali repubblicani, pronto a combattere i mali della

chiesa, come la corruzione dei Papi e lo scadimento dei costumi del clero e di ogni altra componente della società religiosa e civile. A tal proposito Cantoni ricorda che Gerolamo Savonarola inizia la sua predicazione a Ferrara, per poi proseguirla nella Firenze di Lorenzo dei Medici. Il ritratto, che Villari disegna di Lorenzo dei Medici, è quello di un uomo tanto erudito quanto immorale e indifferente alla religione. Per questo motivo Cantoni nota come «il Savonarola è per il Villari il compiuto contrapposto di Lorenzo; egli è tutto entusiasmo, tutto fede, tutto amore alla virtù e alla religione; quindi poco poteva garbargli quella cultura pagana, che scorgeva in Firenze, accompagnata a detta del Villari, dalla tirannide e dalla corruzione»²⁶. Di fatto, sebbene Lorenzo dei Medici cercasse di frenare la predicazione, la fama di Savonarola cresceva enormemente e in poco tempo, raggiungendo l'apice subito dopo la morte dello stesso Lorenzo dei Medici. Sicché alla fine i fiorentini sarebbero stati trascinati non tanto dal presunto mecenatismo di Lorenzo dei Medici quanto dalle prediche e dai progetti di Savonarola consistenti nel riformare la chiesa ed i costumi. Tale ipotesi, cui sembra aderire lo stesso Cantoni, costituisce il tema di fondo del saggio di Villari, che tra l'altro rappresenta uno degli antesignani di quel metodo storico, positivo, fondato sul fatto e sull'esperienza, prescindendo da ogni sorta di meta-storia. Tuttavia Cantoni non risulta d'accordo con Villari nel considerare Savonarola «come uno dei più grandi fondatori di repubbliche»²⁷, sottolineando che in ultima analisi al frate domenicano «fecero del tutto difetto quelle grandi qualità politiche, che si richiedessero ai fondatori di stati»²⁸.

Dopo Villari, Cantoni esamina l'opera di Perrens per il quale Savonarola avrebbe voluto «trasformare la città in un convento, spingendo il cittadino a certe virtù ed abitudini, le quali se si confanno bene all'ideale d'un frate, sono rovinose per uomini, che debbono vivere nel mondo e trattarne gli affari e le bisogne»²⁹. Tale giudizio sembra essere molto più radicale sia rispetto al personaggio singolo sia rispetto al contesto sociale e storico del tempo; anche perché la predicazione di Savonarola non fu accolta né dal Papa né dai cardinali che, abituati al benessere e alle ricchezze, non volevano vedere la chiesa ridotta alla povertà di un tempo; per cui si ritenne necessario in un primo momento scomunicare Savonarola e successivamente condannarlo a morte. Ma, nonostante la scomunica, Savonarola continuò la sua predicazione, andando contro gli ordini della disciplina ecclesiastica e mettendo in dubbio la legittimità della sua scomunica, «asserendo che essa non veniva da Dio ma dal diavolo, e sostenendo che il Papa può errare, e che a' suoi comandi si può e si deve contrastare, quando sono opposti alla carità, alla religione e alla moralità»³⁰. Da questo punto di vista Savonarola sostiene che, quando il clero è corrotto, è necessario rivolgersi direttamente a Dio, «che è la causa prima e la fonte d'ogni credenza»³¹. Cantoni sottolinea che sia Villari sia Aquarone, ritenendo il comportamento di Savonarola

coerente alla dottrina cattolica, rifiutano l'ipotesi dei protestanti, che considerano Savonarola precursore della riforma; semmai, sostengono che bisogna considerarlo riformatore nell'aver avuto il coraggio di negare l'infallibilità del Pontefice. Ma contro Villari e Aquarone, Perrens sostiene che Savonarola, con la sua disubbidienza al Papa, ha mostrato di non essere fedele al credo cattolico.

Di questo avviso è, in qualche modo, Rüdelbach, per il quale Savonarola rappresenterebbe «il compimento di tutte le profezie del medio evo»³². Ed ancora Paul, che si mostra d'accordo con quanto sostenuto da Rüdelbach, sottolineando che Savonarola può essere paragonato addirittura a S. Giovanni Battista, a Giovanni Huss e a Gerolamo da Praga. Meier invece ritiene che Savonarola non sia stato un vero e proprio profeta, ma nemmeno un impostore; un uomo dalle doti eccezionali, e, soprattutto di grande volontà, per altro finalizzata alla lettura diretta dei testi sacri.

Al termine della lettura di questo repertorio, redatto da Cantoni, si ricava l'impressione di trovarsi a disposizione di un'ampia bibliografia, a conferma dell'interesse che questo personaggio, così suggestivo, continua a suscitare ieri³³ come oggi³⁴. Tuttavia potremmo chiederci se tale interesse, emerso in Cantoni, sia utile per la sua maturazione filosofica; anzi potrebbe costituire una distrazione dalla filosofia; e si potrebbe ritenere che il nostro autore non debba proprio approdare sul terreno della filosofia. In effetti si tratta di una pausa o di un intermezzo, rispetto alla tappa successiva, rappresentata dalla monografia su Vico. Probabilmente, mentre matura i nuovi contenuti del suo bagaglio filosofico, si lascia prendere da questa «distrazione storica», prima o mentre sta per cimentarsi nella lettura sistematica delle opere di Gian Battista Vico, considerato l'antesignano della psicologia dei popoli.

Note

¹ Cfr. G. Celoria, B. Varisco, A. Faggi, G. Vidari, A. Piazzini, G. Villa «Rivista Filosofica», VIII (1906), pp. 565-660.

² Sulla rilevanza dell'ultimo Cantoni cfr. P. Guarnieri, «Rivista Filosofica» (1899-1908). *Conoscenza e valori nel neokantismo italiano*, Firenze 1981.

³ A tal proposito è opportuno ricordare la polemica intercorsa tra Carlo Cantoni (Cfr. *Sul concetto e sul carattere della psicologia. A proposito del libro di Guido Villa "La psicologia contemporanea"*, «Rivista filosofica», I (1899), vol. I, pp. 3-32) ed il suo allievo Guido Villa (Cfr. *La psicologia contemporanea*, Torino 1898), che a differenza del maestro sosteneva appunto la piena autonomia della psicologia dalla filosofia.

⁴ Cfr. C. Cantoni, *Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy*, Torino 1862, p. 7.

⁵ Ivi, p. 8.

⁶ Questa ipotesi potrebbe dare ragione a Gentile che considerò Cantoni non un vero e proprio neokantiano, ma un platonico ontologico (cfr. *Storia della filosofia italiana*, Firenze 1969, vol. II pp.

166-89).

⁷ Cfr. C. Cantoni, *Esposizione critica delle dottrine filosofiche di Teodoro Jouffroy*, p. 5.

⁸ Ivi, p. 9.

⁹ Ivi, p. 21.

¹⁰ Ivi, p. 27.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, p. 30.

¹³ Ivi, p. 34.

¹⁴ Ivi, p. 35.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ Ivi, p. 41.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A questo punto della lettura dell'opera di Jouffroy, il riferimento specifico da parte di Cantoni è rivolto alla memoria *Comment les dogmes finissent*, pubblicata nel 1865 nel «Globe».

²⁰ Cfr. R. Hier, *Savonarola und seine Zeit*, Hambourg 1835.

²¹ Cfr. K. Meier, *Girolamo Savonarola*, Berlin 1836.

²² Cfr. F. T. Perrens, *Jérôme Savonarole*, Paris 1853.

²³ Cfr. Th. Paul *Jérôme Savonarole, précurseur de la réforme*, Genève 1857.

²⁴ Cfr. P. Villari, *La storia di Gerolamo Savonarola e dei suoi tempi narrata con l'aiuto di nuovi documenti*, 2 voll., Firenze 1859-61.

²⁵ Cfr. B. Aquarone, *Storia di Gerolamo Savonarola*, Alessandria 1858.

²⁶ Cfr. C. Cantoni, *Gerolamo Savonarola e i suoi biografi*, «Politecnico», 1865, p. 319.

²⁷ Ivi, p. 323.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ivi, p. 326.

³⁰ Ivi, p. 329.

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, p. 337.

³³ A conferma dell'interesse suscitato da questo personaggio ancora alla fine del secolo diciannovesimo cfr. il volume AA.VV., *Il Savonarola e la critica tedesca*, Firenze 1900, con Prefazione di P. Villari e Introduzione di F. Tocco.

³⁴ Sulla letteratura più recente, che si è interessata della complessa figura di Gerolamo Savonarola, possiamo ricordare: F. Cordero, *Savonarola*, 4 voll. Roma-Bari 1986-88; I. Cloulas, *Savonarola o la rivoluzione di Dio*, Casale Monferrato 1998.

Eutanasia e suicidio assistito

Rosangela Barcaro

In Italia il dibattito pubblico sull'eutanasia ed il suicidio assistito ha registrato un evento di rilievo: durante il Sinodo della Chiesa valdese tenutosi a Torre Pellice tra il 23 e il 28 agosto 1998, è stato diffuso un documento (da sottoporre alle comunità cristiane italiane) nel quale si concede spazio alla possibilità di accogliere la richiesta di assistenza per morire (eutanasia attiva volontaria), nel rispetto di determinate condizioni, quali la maggior età del paziente, la sua condizione di malato terminale, l'impossibilità di interventi medici di controllo del dolore fisico, la inevitabilità dell'*exitus*. Secondo quanto contenuto in tale documento, il medico che esaudisse la richiesta di un malato terminale non cadrebbe in contraddizione, né professionale né etica. Il medico ha il dovere di assistere il proprio paziente nel momento della morte, cercando di realizzare le condizioni che consentano un trapasso sereno: eutanasia e suicidio assistito sono due atti che favoriscono una morte serena¹. Le affermazioni contenute nel documento fanno appello alla libertà e dignità individuali quali elementi di riferimento nell'orientare la scelta a favore dell'assistenza per morire. Molti concetti e termini che vengono impiegati nel dibattito sulla "dolce morte" sono controversi e ambigui. Per questo motivo, riteniamo utile individuare significati e temi principali del confronto in corso, cercando di eliminare gli eventuali equivoci che in esso si dovessero manifestare.

Il vocabolo *eutanasia*, è noto, deriva dal greco *eu thanatos* (buona morte) ed in origine era impiegato per indicare una morte dolce e serena, senza dolore e spargimento di sangue. Il significato del termine ha subito un'evoluzione in ragione della quale oggi indica l'atto - in genere compiuto da un medico - che conclude la vita di una persona, dietro sua richiesta, al fine di eliminarne la sofferenza².

Due sono le forme principali di eutanasia: *attiva* (causare la morte di una persona mediante azione diretta) e *passiva*. Quest'ultima consiste nell'accelerare il processo di morte di una persona (malati terminali o comatosi irreversibili in stato vegetativo persistente) facendo cessare la somministrazione di cure mediche o idratazione e nutrizione artificiali e rimuovendo i sistemi di supporto vitale, come la ventilazione polmonare artificiale.

Nel dibattito il termine eutanasia è di frequente associato a quello di *suicidio assistito*, espressione che indica il dare informazioni e consigli sui metodi

per compiere suicidio; tale assistenza è per lo più rivolta a malati senza speranza di guarigione, che intendono terminare da sé la propria vita. A tal proposito è nota l'attività di "consulenza ed assistenza al suicidio" svolta da un patologo americano, il Dr. Jack Kevorkian, conosciuto dal pubblico americano come "Dottor Morte".

Fino al secolo scorso, "suicidio" era l'atto la cui liceità (o illiceità) era sottoposta al vaglio di filosofi e teologi, giuristi e sociologi; a partire dalla seconda metà di questo secolo si è iniziato a fare uso dell'espressione "suicidio assistito" e del termine "eutanasia", nelle accezioni sopra indicate.

Due sono le principali posizioni nei confronti dell'eutanasia e del suicidio assistito: contro l'ammissibilità morale e giuridica di tali pratiche, e a favore.

Con frequenza i recenti dibattiti sull'assistenza per morire (tramite eutanasia e suicidio assistito) hanno mirato a suscitare emozioni, rivolgendo accuse a coloro che sostenevano l'una o l'altra delle due posizioni e hanno impedito che si costituisse una base comune per la discussione ed il confronto su temi che rivestono una chiara rilevanza etica, filosofica, teologica, medica, sociale, giuridica.

Alla luce di queste premesse generali, il problema fondamentale sollevato dall'eutanasia e dal suicidio assistito si può leggere nei seguenti termini: dovrebbe essere data la possibilità di richiedere assistenza per morire a

1. un malato terminale,
2. adulto e in grado di intendere e di volere,
3. che non sia affetto da turbe psichiche trattabili mediante l'impiego di farmaci (esempio depressione),
4. per il quale non esistono trattamenti medici in grado di alleviare o eliminare il suo dolore fisico o di ovviare ad una condizione di perdita della propria dignità verificatasi in seguito alla malattia,
5. nell'ipotesi in cui questa persona abbia ripetutamente chiesto aiuto per morire?

Tale domanda solleva numerose questioni, che in questa sede potranno essere prese in considerazione solo sommariamente.

La richiesta di assistenza per morire rinvia al significato religioso della vita: Cattolici, Ebrei, Musulmani ritengono che la vita sia un dono divino. In quanto tale l'uomo non può disporre di essa a proprio piacimento, e cioè privandosene e privandone un'altra persona. Questa concezione, ampiamente condivisa da insigni filosofi (quali Immanuel Kant, ad esempio), ritiene che l'uomo sia come una sentinella alla quale è stato affidato un compito da svolgere: la morte volontaria (assistita o meno) indica il tentativo di sottrarsi a tale compito.

Inoltre, i Cattolici ritengono che la sofferenza umana abbia un valore positivo nel piano salvifico divino e pertanto, anche se accettano la liceità morale di un uso moderato di farmaci per eliminare il dolore, condannano il suicidio assi-

stato e l'eutanasia in quanto impedirebbero al malato di unire le proprie sofferenze a quelle di Cristo morto sulla croce.

Le obiezioni a queste affermazioni, provenienti da gruppi più "liberali" e con chiaro intento politico, sono focalizzate essenzialmente su due punti: ammeso che alcune confessioni religiose possano rifiutare pratiche come l'eutanasia ed il suicidio assistito, non si vede come esse potrebbero imporre la loro visione ad individui adulti facenti parte della società, ed influenzare così la politica pubblica e sociale. Inoltre la giustificazione religiosa del rifiuto dell'eutanasia e del suicidio assistito non sembra conservare la propria solidità quando venga proposta a gruppi che professano fedi religiose diverse da quella cattolica.

Altre obiezioni alla morte su richiesta provengono da molti professionisti della medicina, impegnati in prima persona nella lotta contro la malattia e la morte. Secondo l'opinione di alcuni medici, la richiesta di aiuto per morire sarebbe in molti casi superflua, dal momento che è possibile controllare il dolore mediante corrette somministrazioni di farmaci appropriati: si tratta di operatori sanitari che praticano la cosiddetta *medicina palliativa*, il cui scopo non è quello di curare una patologia di per sé incurabile (come il cancro in fase terminale), ma di controllarne i sintomi e le manifestazioni dolorose³. A questo si aggiunga che non è un fenomeno raro che pazienti affetti da depressioni curabili siano spinti a chiedere aiuto per morire, pur non trovandosi in condizioni di malattia terminale. Psicoterapia e farmacoterapia in questi casi possono essere senza dubbio preferibili e meno drammatiche di una morte somministrata su richiesta, essendoci il rischio, in quest'ultimo caso, che non siano state verificate con serietà le condizioni mentali e fisiche di questi soggetti.

Seppure la medicina palliativa riscuota consensi, è anche soggetta a critiche in quanto una esigua percentuale di pazienti non trae beneficio dai trattamenti palliativi⁴.

L'impossibilità di realizzare un totale controllo del dolore e di garantire l'accesso alle terapie antalgiche a tutti i malati terminali che ne avrebbero bisogno potrebbero costituire (apparenti) ragioni sufficienti per offrire una alternativa a coloro che si trovano in "condizioni disperate". In realtà, i motivi economici, la scarsità delle risorse e i costi spesso proibitivi degli interventi palliativi sono fattori che nella società odierna rivestono un ruolo non marginale, tale da spingere i pazienti a preferire l'opzione della dolce morte, piuttosto che quella della sofferenza fisica e psichica incontrollabili o della terapia palliativa. È dunque necessaria maggiore ponderazione nel proporre la morte su richiesta come soluzione di una situazione clinica non altrimenti gestibile, in quanto i motivi di ordine economico potrebbero determinare le scelte dei pazienti e dei medici, fino a arrivare alla possibile circostanza-limite in cui la dolce morte diventi imposta ai malati dalla società o dallo Stato.

Accanto ai tre ordini di obiezioni sopra individuati (religiose, mediche, economiche), motivi "sociali" spingerebbero ad una maggiore cautela nei confronti della permissività di pratiche quali l'eutanasia ed il suicidio assistito: i malati terminali potrebbero ricevere pressioni a favore della buona morte da parte della famiglia e della società, ed il fatto di delegare ai medici il compito di prestare assistenza a quanti richiedono di morire comprometterebbe il rapporto medico-paziente, introducendo un elemento destabilizzante in una relazione per sua natura fondata sulla fiducia.

Da un punto di vista strettamente filosofico, il nucleo centrale a sostegno della pratica dell'eutanasia e del suicidio assistito risiede nel concetto di autonomia. Si tratta di un concetto non univocamente definito, in quanto viene impiegato in filosofia per indicare l'autodeterminazione, la scelta individuale, la volontà libera, il diritto alla libertà e alla *privacy*, la causa del proprio comportamento e dell'essere ciò che si è⁵. In generale, una persona è autonoma quando agisce in accordo con un piano da essa elaborato, senza costrizioni o imposizioni esterne. Affinché questo sia possibile devono verificarsi alcune condizioni essenziali: la libertà, l'indipendenza da controlli ed influenze, e la capacità di azione intenzionale⁶.

Le teorie etiche e filosofiche che hanno elaborato e definito il concetto di autonomia sono numerose e non intendiamo esaminarle una per una in questa sede. Ci preme sottolineare qualche aspetto di tale concetto, importante per l'analisi del tema dell'eutanasia e del suicidio assistito.

L'autonomia, l'autodeterminazione nello scegliere e nell'agire, non è uguale in tutti gli individui: essa è soggetta a gradi di manifestazione e dipende da fattori quali l'ambiente sociale e culturale nel quale il soggetto vive, la sua intelligenza e capacità di comprendere, conoscere e valutare; non è una peculiarità innata dell'individuo, ma acquisita. L'esercizio dell'autonomia viene praticato all'interno di schemi sociali, istituzioni, tradizioni che il soggetto può accettare (o rifiutare) come fonti di autorità. Pertanto, la completa autonomia del paziente in materia di scelta di cure mediche o di assistenza per morire è un ideale. Il problema che si pone a questo punto è quello di valutare la capacità decisionale del paziente, l'influenza e le pressioni che su di lui vengono esercitate dalla famiglia, dall'ambiente medico e sociale.

Riteniamo che, nell'ambiguità dell'impiego del concetto di autonomia, scegliere il tempo e il modo di morire, considerato da taluni pensatori e "attivisti" dell'eutanasia (tra cui Derek Humphry⁷) l'espressione massima dell'autonomia individuale, rischierebbe di diventare il risultato di indebite pressioni, esercitate sul malato o sul morente.

Concettualmente, almeno in apparenza, non sembrano sussistere difficoltà ad accettare questa espressione della massima libertà individuale; in realtà,

non è così semplice. Accanto alla obiezione relativa alle influenze esterne sul paziente, trova posto una seconda obiezione. L'autonomia personale non è mai assoluta, in quanto non è concesso agli individui di realizzare tutto ciò che essi desiderano. Divieti e permessi sono indicati non solo dal codice morale, ma anche dalle leggi di uno Stato o di un gruppo e, al momento, al cittadino privato non è concessa la facoltà - né morale né giuridica - di uccidere o di chiedere aiuto per morire⁸. Leon Kass si è espresso contro l'idea di una autonomia che si vorrebbe assoluta, al punto tale da determinare la fine della vita. Infatti, Kass ritiene che sarebbe contraddittorio pensare che l'autonomia della volontà individuale sia forte al punto di poter decidere di affermare se stessa annientandosi con un atto suicida⁹.

In questa rassegna di argomenti pro e *contra* la pratica dell'eutanasia e del suicidio assistito non può mancare qualche cenno al cosiddetto *slippery slope argument* o *argomento del piano scivoloso*. Dal più al meno, il ragionamento è strutturato in questi termini: ammettendo la possibilità di concludere la vita di malati terminali che volontariamente richiedano aiuto per morire, potrebbe accadere che con il passare del tempo l'aiuto per morire possa essere "concesso" anche a coloro che, malati in condizioni di sofferenza, incapacità fisica e mentale, anormalità e via di seguito, pur non desiderando o non chiedendo la morte, si troverebbero ad essere candidati ideali per la "dolce morte". Stabilire linee-guida e direttive da rispettare nell'assistenza per morire non metterebbe le minoranze svantaggiate al riparo da abusi e prevaricazioni. Per tali ragioni è necessario mantenere saldo - in generale - il divieto di uccidere.

L'argomentazione del piano scivoloso viene presentata in due versioni, una logica ed una empirica.

Secondo la prima versione, ammettere l'eutanasia comporta che azioni ad essa correlate diventino realizzabili. La maggior parte di queste azioni sono sbagliate, quindi moralmente non ammissibili, come l'eutanasia stessa. Qualora fosse giuridicamente regolamentata la pratica dell'eutanasia e del suicidio assistito, non si sarebbe sicuri che l'aiuto per morire sarebbe concesso soltanto a pazienti adulti, in grado di intendere e di volere e malati terminali, che desiderino la morte per evitare la sofferenza ed il dolore non trattabili con interventi medici e farmacologici.

Gli avversari dell'argomento del piano scivoloso non sembrano avere problemi nel dichiarare che questo argomento non è dotato di forza logica sufficiente ad impedire la pratica dell'aiuto per morire. Infatti, le condizioni di malattia terminale, maggior età e competenza del malato ed impossibilità del controllo del dolore e della sofferenza fisica si applicano solo in un numero limitato di casi, tale da non comportare pericolo per coloro che non rientrano nella categoria individuata con i criteri ora enunciati. Stabilire delle condizioni precise, limi-

tanti il numero dei casi per i quali la pratica dell'eutanasia si renderebbe fruibile, costituisce la confutazione dell'argomentazione del piano scivoloso e la garanzia necessaria e sufficiente contro eventuali abusi.

Il principio di autonomia viene chiamato in causa dai sostenitori della liceità della morte su richiesta per invalidare l'argomento del piano scivoloso: se si asserisce che un individuo è dotato di un illimitato diritto di determinare quando la vita è diventata per lui intollerabile, allora non si vede come, da un punto di vista logico, tale diritto possa essere limitato, qualora il paziente sia terminale ed in condizioni di dolore non trattabile.

La versione empirica dello *slippery slope argument* è fondata sulle conseguenze che si potrebbero produrre accettando una certa pratica: la richiesta di aiuto per morire potrebbe diventare il mezzo per sfuggire a pressioni indebite esercitate su persone vulnerabili dalle loro famiglie e dalla società. Una volta stabilito che il suicidio assistito e l'eutanasia sono giuridicamente ammissibili, ospedali e compagnie assicurative potrebbero esercitare pressioni sui pazienti affinché scelgano l'opzione della morte "volontaria" al fine di evitare spese mediche ed assicurative considerevoli. Il rischio di abusi non è una remota eventualità e non possono esistere garanzie contro il realizzarsi di tale ipotesi.

Questa versione dell'argomento risulta molto difficile da confutare, dal momento che non esistono contro argomentazioni fattuali che possano dimostrarne la scorrettezza. Una possibile prova della sua scorrettezza si potrebbe avere solo sperimentando la pratica concreta dell'aiuto per morire, per valutarne le conseguenze a lungo termine, ma questo è proprio ciò che l'argomentazione vorrebbe vietare di "sperimentare".

Da questi rapidi cenni è possibile evincere che la versione empirica dello *slippery slope argument* costituisce un tentativo di impiegare la prudenza nell'affrontare le questioni di fine vita: non conoscendo al momento le implicazioni e le conseguenze di un determinato corso di azioni, è più prudente ipotizzare scenari in cui le conseguenze negative superano quelle positive.

Un esempio noto dell'impiego dell'argomento del piano scivoloso viene offerto da Yale Kamisar in un suo articolo del 1993¹⁰. L'argomento del piano scivoloso viene applicato da Kamisar nella sua duplice versione, logica ed empirica, mostrando da un lato l'indebita estensione della pratica dell'eutanasia e del suicidio assistito dalla categoria dei malati terminali fino alla categoria dei malati in generale e dall'altro le pericolose conseguenze dell'ammettere la liceità morale e giuridica di tali pratiche.

Kamisar evidenzia come, se si stabilisce che la sofferenza fisica rappresenta il criterio per decidere di concedere ai malati terminali l'assistenza per morire, diventa difficile *valutare* la soglia di sofferenza che consentirebbe di prendere in considerazione le richieste di tali pazienti. Egli ritiene che, viste que-

ste premesse, non si vede perché non si dovrebbero degnare di attenzione le richieste di pazienti colpiti da malattie croniche degenerative, che comportano dolore o sofferenza psichica. Di riflesso, accettando le pretese di questa ultima categoria di pazienti, si sarebbe costretti ad accogliere le richieste di altri soggetti, anche malati non terminali, che dovessero reputare intollerabili le sofferenze dalle quali sono vessati per causa della malattia.

Kamisar sottolinea anche un altro aspetto di cui non si deve trascurare l'importanza: a causa delle condizioni di malattia, i pazienti sono facilmente influenzabili nelle loro scelte ed è dunque possibile che essi possano subire pressioni affinché scelgano (in modo apparentemente razionale) l'opzione della morte volontaria come la migliore tra alcune possibili e praticabili.

Negli intenti dell'autore americano, il valore dello *slippery slope argument*, da lui stesso impiegato nella confutazione della tesi della liceità morale e giuridica della morte su richiesta, risiede nel fatto che queste argomentazioni possono rappresentare un modo per cercare un punto comune di accordo su temi che, per loro natura, non riscuotono immediato consenso politico, giuridico e sociale.

Ciò che si è cercato di dimostrare con il presente lavoro è che la controversia sull'eutanasia ed il suicidio assistito è, al momento, cristallizzata attorno a due poli, *pro* e *contra*, senza che esista l'intenzione (o la possibilità) di comporre il dibattito in una soluzione morale che concili entrambe le posizioni, attraverso una rinuncia di quanto di "irrinunciabile" esse mantengono saldo.

Per questa ragione non viene esclusa la soluzione giuridica, ovvero l'eventualità che gli ordinamenti ed i regolamenti possano essere sottoposti a revisioni e modifiche tali da consentire la pratica giuridicamente regolata dell'eutanasia e del suicidio assistito, così come in passato si è verificato per l'interruzione volontaria di gravidanza. Si raggiungerebbe una soluzione di compromesso che, inevitabilmente, darebbe adito ad incongruenze e contraddizioni, così come si è verificato nel caso della depenalizzazione dell'eutanasia attiva volontaria in Olanda: l'eutanasia, pur restando un crimine per il codice penale di quel Paese, è praticabile nel rispetto di alcune condizioni fissate dalla legge.

Continuare ad impostare il dibattito per dimostrare la validità di una posizione filosofica contro un'altra è controproducente, quanto meno se lo scopo del confronto è quello di avviare una discussione feconda: questo scopo non sarà mai raggiunto se l'analisi si ridurrà ad un puro elenco di argomentazioni, elaborate seguendo le regole della logica o l'emozione; essa sarà utile soltanto a mostrare la "bravura" dei pensatori che escogitano nuovi trucchi linguistici o logici per prevalere sui loro avversari e servirà solo a spianare la strada a "soluzioni" politiche.

Note

¹ P.P. Benedetto, *La dolce morte non è più peccato*, «La Stampa», 7/8/1998, p. 9.

² Ci limiteremo ad esaminare rapidamente il significato dei termini "eutanasia" e "suicidio assistito", rimandando il lettore ad un nostro ampio lavoro dedicato al tema: R.Barcaro, *Eutanasia. Un problema paradigmatico della bioetica*, Milano 1998.

³ F. Toscani, *Il malato terminale*, Milano 1997.

⁴ D. Humphry, *Eutanasia. Uscita di sicurezza*, trad. it., Milano 1993: l'autore sostiene che il 10% dei pazienti sottoposti a terapie palliative non riceve benefici dai trattamenti e continua ad essere in preda al dolore fino alla morte. Per altri autori (cfr. J.-F. Malherbe, *Homicide et Compassion. L'euthanasie en éthique clinique*, Montreal 1996) i risultati di indagini condotte tra pazienti terminali mostrano che soltanto nel 2-3% dei casi di malati sottoposti a terapie antalgiche non si ottengono risultati positivi.

⁵ Cfr. T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 1994, 4ª ed., p. 120.

⁶ Ivi, p. 121.

⁷ Derek Humphry è un giornalista inglese, noto per aver fondato negli Stati Uniti d'America il movimento delle *Right to Die Societies* (oggi note con il nome di *EXIT*), con lo scopo di ottenere un riconoscimento giuridico del cosiddetto "diritto di morire".

⁸ I Paesi Bassi costituiscono una eccezione alla regola in quanto nel 1993 la revisione del regolamento di polizia mortuaria ha dato spazio alla possibilità di praticare l'eutanasia attiva volontaria nel rispetto di alcune linee-guida. Pur restando un crimine per il codice penale olandese, secondo l'art. 293, il gesto eutanasico non viene perseguito se il medico che lo ha compiuto dimostra di essersi scrupolosamente attenuto alle direttive stabilite dal Parlamento.

⁹ L. Kass, *Is There a Right to Die?* «Hastings Center Report» 1993, n. 1, pp. 34-43.

¹⁰ Y. Kamisar, *Are Laws Against Assisted Suicide Unconstitutional?*, «Hastings Center Report» 1993, n. 3, pp. 32-41.

Intorno alla scuola di specializzazione abilitante all'insegnamento

Armando Girotti

La formazione iniziale e l'aggiornamento in servizio del docente della scuola secondaria negli ultimi anni sono stati oggetto di dibattito in sede istituzionale e di revisione normativa in sede legislativa. Infatti, a seguito della presa d'atto da parte dell'università della necessità di una ristrutturazione della sua funzione didattica, fu emanato prima il DPR n. 382 (11 luglio 1980) e, in seguito, il DPR n. 341 (19 novembre 1990) nei quali si prevedeva l'istituzione di corsi di perfezionamento annuali e di scuole di specializzazione biennali in vista della preparazione del futuro docente della scuola secondaria; costui avrebbe dovuto essere avviato non solo alla conoscenza dei contenuti disciplinari, ma anche alla presa di coscienza dei problemi metodologici.

Fece seguito alla legislazione suaccennata una Circolare ministeriale che prevede un riconoscimento per coloro che avessero partecipato a corsi di perfezionamento o a scuole di specializzazione: si trattava di un punteggio che sarebbe servito per la graduatoria di chi veniva assunto (6 punti), per quella di chi già insegnava (2 punti) e, addirittura, per i presidi in servizio (1 punto). E così in alcune università, le più attente, vennero istituiti i primi corsi di perfezionamento mentre in altre, un po' meno vigili, tali corsi restarono confinati nel dimenticatoio. Se per l'indizione dei suddetti corsi bastava la deliberazione di un singolo Ateneo, per l'avvio delle scuole di specializzazione, visto il loro carattere regionale, occorre oggi l'accordo di più centri universitari; si spera che, ancora una volta, non si evidenzino lo squilibrio tra regioni attente alla crescita culturale dei suoi futuri docenti ed altre appiattite sull'esistente e poco interessate alla preparazione del personale insegnante. Perdere l'occasione sarebbe deleterio in quanto le scuole di specializzazione sono molto più importanti dei corsi di perfezionamento; se con questi ultimi si aggiornava il docente in servizio facendolo riflettere intorno alle coordinate culturali e si formava il neolaureato soprattutto in termini contenutistico-disciplinari, con le scuole di specializzazione si inten-

derebbero formare i futuri docenti della secondaria soprattutto da un punto di vista metodologico-didattico, vista la finalità sottolineata dal D.M. 26/5/98* (art. 4, comma 2), «l'esame finale per il conseguimento del diploma di specializzazione ha valore di esame di Stato ed abilita all'insegnamento». Con l'istituzione di questi diplomi viene a galla il desiderio di far acquisire nuova professionalità al docente della secondaria, predisponendolo alla riflessione teorica sul metodo e provvedendo alla immediata ricaduta del suo sapere in ambito pratico; gli stessi 40 Saggi da poco hanno posto l'accento sull'«impianto metodologico della scuola (dicendo che) è in gioco non solo una questione di contenuti, ma anche e soprattutto una questione di metodo di studio e di impegno umano»; occorre ripensare alla formazione degli insegnanti, sia a quelli che ancora non lo sono sia a quelli già in servizio. Con la istituzione del diploma di specializzazione (già prevista dal DPR n. 470, 12/9/96) si è guardato alla formazione degli insegnanti di scuola secondaria (art. 1, comma 1), considerandola quasi una preparazione professionale specialistica visti gli *almeno 5 insegnamenti semestrali relativi alle scienze dell'educazione... e almeno 5 insegnamenti semestrali relativi alle didattiche disciplinari* (art. 3) e, quando si sono indicati gli obiettivi formativi (D.M. 26/5/98) si è fatto ricorso ad un insieme di attitudini e competenze caratterizzanti il profilo professionale dell'insegnante (Allegato A) con particolare riguardo ad abilità del tipo: *inquadrare le competenze professionali* (comma 5), *rendere significative le attività didattiche* (comma 6), *prestar attenzione alla interrelazione di contenuti e metodi* (comma 7). Dalla normativa vigente si desume così che nella intenzione del legislatore la preparazione non può essere intesa solo come formazione culturale contenutistica disciplinare ma anche, e forse soprattutto, come formazione metodologico-didattica, visto che l'acquisizione della professionalità dovrebbe portare l'iscritto ad abilitarsi all'insegnamento. Infatti nell'esame conclusivo si chiederà allo studente-laureato di dimostrare di aver acquisito una capacità di trasferimento dei contenuti disciplinari a studenti medi e di presentare, nonché discutere, i risultati della sua *attività di tirocinio*, pensando che costui debba dar prova di una valida preparazione teorico-pratica. Sollevando momentaneamente il problema che chiunque in futuro voglia accedere al concorso a cattedre per un posto di ruolo nella secondaria non lo potrà fare se non con il suddetto titolo rilasciato dalla scuola di specializzazione, come cita il D.M. 26/5/98 (art. 4, comma 2 «il diploma di specializzazione costituisce titolo di ammissione ai concorsi a posti di insegnamento nelle scuole secondarie»), il che dovrebbe andar discusso in modo più approfondito,

* Lo si può prelevare dal sito del MURST

si può rilevare come la partecipazione alla scuola diventi uno sbarramento per l'inserimento nel mondo del lavoro del soggetto-insegnante. E la rivoluzione è ancor più grande se si considera che il numero degli iscritti alla scuola nei diversi indirizzi è stabilito anno per anno, sentite le competenti autorità scolastiche del bacino di utenza dell'università; la scuola di specializzazione dunque è diventata sia lo sbarramento per il posto di lavoro sia il calmiera contro l'insorgenza del precariato degli insegnanti, piaga sorta negli ultimi decenni per incapacità dei governanti di eseguire quanto la legge loro impone: l'indizione biennale dei concorsi a cattedra, cosa che nella Francia odierna non solo esiste come legge, ma anche viene rispettata da quando la normativa è in vigore. Ma si sa, i poteri in Italia sono divisi (non certo come era nell'intenzione di Montesquieu che da quella divisione faceva nascere lo stato moderno e democratico, ma nel senso che c'è divisione perché i poteri si ritengono slegati dagli obblighi che la legge loro imporrebbe e così quello esecutivo spesso non esegue quanto di sua competenza, e i concorsi a cattedra sono diventati una chimera sempre più precaria). Ma tralasciando i risvolti della vita politica del paese e ritornando alla formazione iniziale del docente della secondaria, occorre sottolineare il fatto che al neo-laureato saranno richieste in primo luogo una padronanza delle discipline e, in secondo luogo, una buona capacità di riflessione sulle attività che compie; occorre quindi abituarlo a programmare, e non solo con operazioni teoriche di suddivisione dei contenuti, ma anche e soprattutto con attività pratiche da innescare ed esercitare in un tirocinio guidato.

Prima dell'uscita dell'attuale normativa, molti anni addietro, in un articolo ricordavo come le forze in grado di affiancare il docente universitario nella formazione metodologica del neolaureato esistessero già (e a costo zero, rintuzzava Visalberghi); bastava cercarle nella scuola secondaria. Infatti proprio nella scuola secondaria si trovano docenti in grado di far riflettere il neolaureato sulle operazioni che quotidianamente sarà chiamato a compiere; e costoro sono in grado di espletare questa funzione perché essi stessi per primi hanno posto in atto quella riflessione; senza l'aiuto di queste forze ogni nuovo docente si troverebbe a ripercorrere *per tentativi ed errori* la stessa strada che, purtroppo, molti di noi hanno dovuto compiere perché nessuno fino ad oggi aveva mai pensato seriamente alla formazione metodologico-didattica del futuro docente, forse pensando che la didattica non potesse essere insegnata in quanto si trattava di principi spesso avulsi dal contesto disciplinare. Si veda al riguardo l'atteggiamento di molti accademici nei confronti della insegnabilità della didattica; spesso su tale termine si è fatta confusione a causa della poca chiarezza della sua definizione e così la si è intesa troppo spesso come disciplina priva di contenuti

disciplinari, da affidare ai pedagogisti. Come non è pensabile che la didattica della filosofia si acquisisca con la sperimentazione *in corpore vili*, così non è sostenibile la sua non insegnabilità se la si intende come riflessione sulla trasferibilità di un contenuto disciplinare ad un particolare uditorio, uscendo così dal luogo comune che la dipinge come espressione di docenti praticoni. Da anni ormai la didattica disciplinare nei concorsi a cattedre universitarie è stata inserita all'interno degli accorpamenti specifici togliendola alla sfera pedagogica, per cui, ad esempio, la didattica della filosofia fa parte oggi del settore scientifico disciplinare di Filosofia Teoretica (M07A); le si è assegnata quindi una connotazione forte di metadiscorso disciplinare; e, anche se, in effetti, nella distribuzione delle cattedre universitarie, risultano preferite le altre discipline del raggruppamento, averle dato importanza teoretica significa averla tolta da due preconcetti che la dipingevano o come didattica vuota di contenuti o come pura pratica slegata dalla riflessione. Ora, dunque, in attesa che la didattica disciplinare entri *effettivamente* negli insegnamenti accademici, si è preferito cercare un'altra via, servirsi di quei 'cultori della materia', che sono i docenti della secondaria, utilizzando le loro esperienze didattiche più efficaci sulle quali essi hanno già riflettuto; si è investito sulle forze esistenti, invitandole a rivedere gli esiti delle proprie esperienze e dare ai neo-laureati dei punti di riferimento validi circa le operazioni didattiche da compiere, circa la loro progettazione, circa l'invenzione di strategie nuove. Il tirocinio, attraverso queste forze, può diventare dialogo socratico che aiuta a riflettere sui problemi, che stimola alla riflessione, al ritrovamento di se stessi, che invita alla ricerca delle motivazioni che reggono le proprie azioni; in questo modo anche le nuove generazioni si abitueranno a riflettere sugli scopi del loro lavoro, ritrovando i fondamenti propri dell'insegnamento della filosofia, che non può appiattirsi sul puro studio delle vicende umane o dei sistemi filosofici. Se si vuole fare un forte investimento sugli insegnanti, affermano i 40 Saggi, «va progettato un grande lavoro collaborativo imperniato sull'interazione nei due sensi *fra scuola da un lato e università e centri di ricerca dall'altro*. Gli obiettivi di questo sforzo consisteranno nella riqualificazione culturale dei docenti (...) e nella *riapertura delle vie di passaggio tra scuola e università*». La riapertura della via non dovrà essere ancora una volta un cambio di funzione da parte del personale coinvolto, dalla pratica didattica alla ricerca isolata, ma dovrà permettere a chi vi accede di valorizzare quelle capacità che ha maturato nel corso della sua prassi quotidiana e sulla quale ha riflettuto teoreticamente. Sembra che l'esistenza di una certa professionalità del corpo docente della secondaria sia stata recepita da parte di chi, emanando la normativa, ha pensato a questo personale per i laboratori disciplinari e per il tiro-

cinio teorico e pratico. Inizialmente però la legislazione aveva lasciato aperto un nodo circa la reperibilità di questo personale; infatti il DPR n. 470, incaricando i singoli Atenei e le *autorità scolastiche competenti per bacino di utenza* ad una *autonoma intesa* (art.10) per il reperimento di detto personale, consentiva il perpetuarsi di situazioni non del tutto chiare; l'identificazione dei docenti, lasciata *sic et simpliciter* ad una trattativa privata tra enti, avrebbe potuto dare inizio ad una occupazione di posti a vantaggio di persone conosciute ma non idonee; fortunatamente il nodo sembra essere stato risolto anche grazie alle pressioni che da più parti, oltre che da quella dello scrivente, sono arrivate al Ministro; infatti nel bando che le singole università stanno emanando sono richieste particolari qualità e peculiari qualifiche per poter far parte dello staff della scuola di specializzazione. Se la scelta operata con l'art. 3 DPR. n. 470 era di fondamentale importanza, cioè recuperare la professionalità laddove essa esiste, e nella scuola superiore tale professionalità, quando si tratta di didattica della disciplina, è ben presente, era però pericoloso lasciare l'identificazione dei docenti ad una *autonoma intesa*; invece, scelto ed utilizzato *ad hoc*, il personale in possesso di idonee caratteristiche, può riqualificare la scuola secondaria, ora in grosse difficoltà di crescita, preparando le giovani generazioni ad un nuovo modo di apprendimento teorico e pratico. Per questo motivo, se si crede nel valore dell'educazione in vista della formazione consapevole dello studente, deve essere vivo il dovere di intervenire nel dibattito anche da parte di chi, pur non avendo la diretta responsabilità della ricerca del personale, ha però una consonanza di intenti con le istituzioni; mi riferisco a quelle associazioni di insegnanti che hanno il dovere di stimolare la discussione e questo vale anche per i docenti di filosofia che si riconoscono in un'associazione, la SFI: non si può non interessarsi delle problematiche che emergono dalla istituzione della scuola di specializzazione.

Ciò che ancora non è stato risolto è l'orario di servizio di questo personale che godrà del semiesonero e dell'utilizzazione parziale all'università. Infatti il carico di lavoro previsto dal bando prevede un impegno anche di 36 ore settimanali; evidentemente il parto nasce da una mentalità ministeriale che crede di poter chiedere agli insegnanti della secondaria un carico di lavoro enorme o perché costoro normalmente non lavorano, essendo degli sfaccendati, oppure perché il nuovo impegno loro richiesto non è giudicato veramente serio ed importante. Se così è, mi sembra che davvero non si voglia capire l'importanza e la delicatezza che comporta un'attività rivolta alla formazione delle nuove generazioni di insegnanti. Credevo che con l'uscita della 341 si fosse finalmente avviata una revisione di grande valore, un riconoscimento della importanza e della portata del tirocinio; infatti vi si prevedeva il tirocinio come attività obbligatoria

(art. 4 comma 3) atta a preparare professionalmente i laureandi (art. 3 comma 2 e 3) e gli specializzandi (art. 4 comma 1, 2, 3). Associando questo riconoscimento al progetto del CUN (15/12/1995) credevo che si fosse anche risolto il nodo della riapertura delle vie di passaggio tra scuola superiore e università; in effetti il CUN, riprendendo l'argomento del «tirocinio pratico guidato», diceva all'art. 6, «sono preposti docenti secondari di ruolo che fruiscono di esonero temporaneo totale o parziale dall'insegnamento in base ad apposite convenzioni stipulate tra le università e le competenti autorità scolastiche *che assumono la qualifica di professore a contratto* in base all'art. 4 del DPR 162/1982». Tale progetto, dunque, con il riferimento all'art. 4 del DPR 162, aveva colto nel segno riconoscendo l'importanza dell'incarico che si assegnava a questo personale, convalidando ad un tempo un principio, che non si può richiedere ai docenti, responsabili del tirocinio, un compito nuovo senza prevedere contemporaneamente una contropartita, cioè la qualifica di professore a contratto; sembra però che l'attuale normativa abbia dimenticato la proposta del CUN forse perché, nella migliore delle ipotesi, intende lasciare ogni decisione ad una contrattazione decentrata, o, nella peggiore, perché ai docenti della secondaria si può chiedere un carico di lavoro nuovo senza contropartite, tanto non parlano, non si fanno sentire, non sono propositivi, non contano. Ci si chiede se non sia necessario invece puntare proprio su questa istanza del CUN visti la delicatezza del compito ed il carico di lavoro che si richiede al docente di tirocinio e considerate anche le riflessioni dei 40 Saggi «la professione dell'insegnamento dovrà tornare ad essere culturalmente e socialmente desiderabile, grazie anche a *nuovi profili di carriera* e adeguati riconoscimenti economici».

A parte la questione riguardante la carriera di detti docenti responsabili del tirocinio, ho il timore che non sarà facile gestire il complesso organismo neanche da un punto di vista pratico; il passaggio dalla carta alla realtà effettuale troverà molte difficoltà, vuoi per la strutturazione delle *almeno 700 ore* (come previsto dall'art. 3 del succitato 470) disciplinari, sulla cui distribuzione sembra esser nato un braccio di ferro tra chi le intende con finalità pedagogica e chi le interpreta come preparazione culturale-disciplinare, sia per quanto concerne il «*tirocinio pratico guidato di almeno 300 ore affidato a docenti di ruolo di scuola secondaria superiore*» (come previsto sempre dall'art. 3), per la cui invenzione, progettazione, strutturazione non è neppure prevista, nella commissione iniziale, la presenza di chi dovrebbe poi condurlo, il docente della scuola secondaria.

Come abbia pensato il legislatore di attivare le *almeno 300 ore di tirocinio pratico guidato* forse non è chiaro perché attraverso un rapido calcolo numerico si evince che, se ogni studente deve seguire 300 ore di tirocinio, queste,

moltiplicate per il numero di studenti iscritti alla scuola, diventano un monte ore quasi impossibile da gestire se non si reperiscono forze numericamente abbastanza elevate. Ma il numero di questi docenti preposti per il tirocinio nella scuola di specializzazione di Filosofia ammonta oggi ad una unità (sì, non è un refuso, un insegnante per tutti gli iscritti alla scuola di specializzazione che abilita all'insegnamento di Filosofia, classi di concorso 36A -Filosofia, psicologia e scienze dell'educazione e 37A -Filosofia e storia). È logico allora pensare che forse è stata istituita una *nuova figura di sistema*, il *Tutor-supervisore* al quale assegnare non tanto l'attuazione pratica del tirocinio, quanto la *guida* della parte pratica e l'attuazione di quella teorica. Che siano stati, dunque, recepiti i messaggi del CUN e dei 40 Saggi? Immaginando allora di soffermare l'attenzione sulle possibili sue funzioni, probabilmente costui dovrà stimolare un gruppo misto, formato da docenti di ruolo (quegli altri docenti che dovranno essere invitati a ricevere in classe gli iscritti alla scuola - perché è inevitabile pensare che ne saranno coinvolti altri, e senza nessuna contropartita di semiesonero né di riconoscimento valido ai fini economici o giuridici) e neolaureati iscritti alla scuola; tale gruppo potrebbe compiere una riflessione teorica proprio sul «fare scuola», sulla programmazione, sulla razionalizzazione di tempi e contenuti, ecc...; tale riflessione, svolta in seminari o in laboratori, potrebbe diventare per i primi un motivo di auto-aggiornamento (computabile all'interno del fondo incentivante o di qualsiasi altra forma economica prevista dal nuovo contratto degli insegnanti oppure valutabile all'interno della progressione della carriera) e per i secondi una preparazione teorica di quanto andranno poi a «fare» in classe. Detto tutor, mettendo a frutto le competenze che gli sono proprie, potrebbe interessarsi:

1. dell'accoglienza iniziale degli iscritti alla scuola di specializzazione;
2. della preparazione teorica di una lezione;
3. della definizione di finalità e obiettivi specifici inerenti la singola lezione;
4. della strutturazione pratica della lezione con la previsione degli interventi didattici adatti allo scopo (testi, esercizi, tabelle, mappe...);
5. della preparazione di prove valutative;
6. della riflessione sui risultati e della ridefinizione di strategie per la revisione della prova di tirocinio;
7. del raccordo con le istituzioni esterne, Istituti superiori che siano o Provveditorato agli studi per l'attivazione della *formazione in servizio*.

Che sia questo ciò a cui ha pensato il legislatore quando ha previsto il tirocinio guidato o che abbia pensato ad altro, momentaneamente non è dato sapere. Attendiamo risposte.

Una postilla: Ma non sarebbe forse il caso di valorizzare a tutti i livelli quella professionalità presente nella scuola superiore? Perché fermarsi alla scuola di specializzazione o ai corsi di perfezionamento? Perché non recuperare la già citata 341 che prevedeva il tirocinio anche per i laureandi mettendo in esecuzione quanto previsto dalla legge anche all'interno di quei corsi di laurea che danno l'accesso all'insegnamento? Perché non estendere la professionalità didattica acquisita da molti docenti della superiore anche nel sostegno ai neo-immessi in ruolo con un tutorato da svolgersi nella scuola nella quale costoro hanno vinto la cattedra? È necessario riprendere un adagio dalla scuola di Chartres e convincersi che siamo dei nani sulle spalle dei giganti che ci hanno preceduto; con questa consapevolezza, guardando davanti a noi, si potrebbe affrontare il discorso del docente che sceglie la pensione di anzianità, privando la scuola di quella professionalità che potrebbe invece essere utilizzata a vari livelli; la *'professionalità che va in pensione'* non fa crescere la scuola italiana, la lascia sempre con le stesse difficoltà, facendole ripercorrere sempre la stessa strada. Forse occorrerebbe rivalutare quelle competenze, laddove esistono, o farle emergere, per svecchiare non solo la didattica di chi avrà la fortuna di potersi iscrivere alle suddette scuole di specializzazione, ma anche quella dei molti che non potranno farlo, pur avendone desiderio e disponibilità mentale.

Filosofia a quindici anni

Diana Valvo

Numerose ragioni inducono ad accogliere con favore l'introduzione della filosofia tra i saperi essenziali degli ultimi due anni della scuola dell'obbligo. L'età dell'adolescenza è quella che pone i maggiori problemi ai giovani, sollecitati dai più svariati stimoli e al tempo stesso resi fragili da una società che vive di esteriore benessere e di automatismo. Intervenire sul piano educativo, attraverso il discorso filosofico, che, per le sue caratteristiche, possiede una forte valenza formativa, può rivelarsi molto più semplice e agevole di quel che sembra, e quanto mai opportuno e proficuo.

Fin dai primi approcci, se condotti in modo chiaro e mirato, i giovani potranno rendersi conto in primo luogo che la filosofia non è qualcosa di estraneo e di astruso, ma è già presente e viva nel loro modo di porsi domande sul senso della vita, sul mondo, sul pensiero, sul linguaggio, nel loro interrogarsi su quelli che sono, in definitiva, i temi fondamentali elaborati dalla riflessione filosofica fin dal tempo dei Presocratici. Basteranno pochi esempi tratti dalla loro esperienza di adolescenti per renderli certi che la filosofia può venire loro incontro offrendo diverse possibilità di risposta alle loro domande, aiutandoli a comprendere meglio le situazioni della vita, a fronteggiarle ed eventualmente a risolverle. A questo punto accenderli di curiosità, di interesse e spesso di entusiasmo e passione diventerà quasi un gioco.

Stabilito, tra i ragazzi e il discorso filosofico, un contatto positivo, si può iniziare partendo sempre dalla considerazione di situazioni appartenenti al loro vissuto, con l'analisi di quelli che, con immediatezza, vengono avvertiti come problemi fondamentali:

- 1) difficoltà nella comunicazione e nella piena comprensione di messaggi orali e scritti;
- 2) conseguenti difficoltà nelle relazioni interpersonali che si ripercuotono negativamente su un armonico sviluppo della personalità;
- 3) difficoltà nell'apprendimento, spesso causa di forte demotivazione e scarso profitto e, nei casi più gravi, di abbandono degli studi.

A una tal serie di problemi può rispondere con efficacia la filosofia del linguaggio nelle sue forme più semplici e accessibili. Un percorso tematico impostato su una riflessione sull'importanza, sulla funzione e sull'uso del linguaggio consentirebbe di costruire una rete problematica di fondo, di tipo analitico, che

funga da contenitore o da cornice all'educazione linguistica, stimolando interesse per una trattazione che spesso occupa un posto marginale nell'attenzione dei discenti e, in qualche caso, procura noia o insofferenza alle costrittive norme d'uso che sembrano ingabbiare entro rigidi schemi la libertà espressiva degli adolescenti. Il linguaggio è, invece, per eccellenza frutto della fantasia e della creatività dell'uomo, è il mezzo che, più di ogni altro, se padroneggiato, consente agli individui possibilità sempre diverse di affermazione e di dominio sul mondo. Tutto ciò permetterebbe anche il conseguimento di un altro obiettivo di non poco rilievo se si pensa che all'attuale forte richiesta di lettura diretta dei testi fa riscontro una sostanziale impreparazione dei giovani dovuta alla sottovalutazione dell'educazione linguistica in riferimento e in connessione con l'analisi testuale.

Il doppio aspetto del *logos* in Protagora

Per avviare un lavoro finalizzato al conseguimento di questi obiettivi può risultare utile un approccio diretto ai pochi testi disponibili di Protagora che, pur nella loro estrema brevità, aprono a tutta una serie di implicazioni di fondamentale importanza, su cui sarà necessario fermare l'attenzione dei ragazzi affinché possano cogliere l'essenza e l'attualità di un discorso lontano di ben 2500 anni eppure incredibilmente vicino e rispondente ai problemi dei nostri giorni. Proviamo a confrontare con loro l'aforisma *homo mensura* e l'aforisma sugli dei. Nel primo si parla o si crede di poter parlare di un tipo di conoscenza infallibile che coglie la realtà e la verità delle cose. Nel secondo aforisma, al contrario, la realtà di ciò di cui si parla non può essere affermata e rimane essenzialmente incerta. Nei due casi opposti emergono attraverso il linguaggio rispettivamente un'espressione di conoscenza piena e un'espressione di assoluta incoscienza. Come si può conciliare questa contraddizione? Si potrebbe interrogare un testo importantissimo (DK 80 A 1) di Diogene Laerzio, che documenta assai bene la concezione protagorea dell'autonomia del linguaggio rispetto alla conoscenza, e mostrare agli studenti che si può interpretare il passo nel senso che Protagora per primo (*protos*) introdusse una considerazione astratta e formale del *Logos*, separando le espressioni linguistiche (*tonoma*) e i loro significati meramente ideali dalle loro significazioni e intenzioni reali (*dianoia*). La possibilità di questa considerazione astratta e formale del linguaggio dipende, appunto, dall'autonomia del *Logos* rispetto alla realtà, concezione questa assai diversa da altri pensatori dell'epoca che spesso confondevano o distinguevano male le due dimensioni. E proprio sulla base di questa autonomia Protagora per primo poté ideare diverse discipline umanistiche fondamentali come linguisti-

ca, grammatica, retorica, logica e diventarne l'autentico fondatore.

Dal canto opposto niente esclude che del *Logos* come pensiero e come linguaggio possa esserci un uso non astratto e formale ma reale e concreto. Ciò avviene precisamente quando il pensiero umano è fondato sull'esperienza diretta dell'uomo e così anche per il linguaggio che lo esprime. Ma naturalmente per l'incontro con la realtà il *Logos* come tale non basta da solo, deve far leva su un altro fattore. Questo fattore concomitante, necessario a restituire verità al linguaggio, è la relazione effettiva che si costituisce tra il soggetto umano e gli oggetti che cadono nel giro della sua esperienza sensibile. Da qui l'importanza che assume per Protagora la categoria gnoseologica della relazione o relatività.

Considerando questo doppio aspetto formale e reale del *Logos* si può superare facilmente la contraddizione palmare che troviamo attestata dalle fonti su due opposte teorie che Protagora avrebbe sostenuto proprio intorno all'idea di contraddizione. Troviamo nei testi che Protagora afferma da una parte che su ogni tema si possono formulare due discorsi contraddittori, da un'altra parte invece che su nessun tema è possibile contraddirsi. Appare chiaro che la prima tesi riguarda l'aspetto astratto e formale del *Logos*. Formalmente, cioè prescindendo dalla realtà dell'esperienza, noi possiamo concepire sempre una negazione contrapposta a un'affermazione, ma realmente non è mai così. Realmente per ciascun individuo, in ciascun momento esiste una sola realtà e una sola verità e quindi non è possibile contraddirsi.

La questione è assai familiare a noi moderni e facilmente si può porre all'attenzione dei giovani, sfumando il discorso teoretico in un'espressione più concreta ed esemplificativa. Possiamo citare, per esempio, un passo di Platone in cui si afferma che «possiede un vero sapere e delle convinzioni realmente degne di fiducia soltanto colui che si trova in condizione di controbattere altrettanto facilmente le opinioni opposte quanto di difendere con successo le proprie ogni volta che siano attaccate» e uno di Goethe che elogia i Maomettani ricordando che danno inizio alle lezioni di filosofia con l'affermazione che «non c'è nulla di cui non possa esser detto il contrario; per cui essi esercitano lo spirito dei giovani coll'assegnar loro il compito di trovare ed esprimere l'opinione contraria di ogni proposizione che sia stata avanzata, il che fa sì che essi acquistano una grande abilità di pensiero e di parola».

Il doppio aspetto del *logos* nei giovani

I giovani possono realmente fare esperienza del mondo solo attraverso un uso del linguaggio che tenga in considerazione l'autonomia dell'espressione rispetto alla realtà. Solo uno sforzo di comprensione (non è facile riflettere su ciò

che ci è particolarmente familiare e diamo per scontato) e di accettazione della duplicità di piani che può creare, e di fatto crea, ambiguità, fraintendimenti, distorsioni nelle relazioni interpersonali, apre veramente a un costruttivo dialogo con gli altri. L'incapacità ad assumere la possibilità della contraddizione è, però, assai frequente. Si vive un solo aspetto del linguaggio e ciò dà origine a due dimensioni esistenziali, apparentemente opposte, ma facilmente riconducibili a una medesima dolorosa situazione di isolamento comunicativo: da una parte un'assenza di contatto con la realtà, una barriera alzata tra sé e gli altri; dall'altra il perdersi, o meglio il disperdersi, del sé in un mondo di cui non riesce a cogliere l'intimo significato. Sono entrambi pericolosi atteggiamenti di chiusura al mondo.

Chi non è disponibile al confronto con gli altri è generalmente un individuo con evidente povertà di esperienza relazionale che, non avvertendo l'aspetto contraddittorio del *Logos*, invia messaggi sempre e soltanto in un'unica direzione dalla medesima prospettiva. Ancorato saldamente alle sue posizioni, mai è sfiorato dalla possibilità del dubbio o della critica che, comunque, non sarebbe disposto ad accettare. Non vive una dimensione reale questo individuo solo, che si compiace della sua solitudine, a cui non vuole essere strappato e che difende a oltranza dagli attacchi esterni negando la possibilità della contraddizione.

D'altro canto è forse ancora più frequente l'atteggiamento di chi si lascia travolgere dalla società dei "media", dei simboli di potere, disperdendosi in una pluralità di informazioni di cui dissolve i nessi sintattici a causa dell'estrema rapidità di successione. Le cose perdono il loro contenuto semantico, quindi valore, diventa difficile rendere significative le esperienze e decodificare realmente i messaggi per l'incapacità di coglierne i meccanismi più profondi. Si tratta di un approccio alla realtà molto superficiale, solo in apparenza e per breve tempo gratificante, ma in sostanza fonte di ansie e di insicurezze più o meno palesi. Nella sua corsa per la vita, nel suo continuo volere e disvolere che non conosce momenti di riflessione, l'individuo ha smarrito il senso della sua stessa esistenza, non riesce a comprendere gli altri né a scoprire la sua identità di persona in generale e più specificamente di giovane, uomo o donna, con una strada da seguire, con obiettivi da raggiungere, volto al futuro ma in qualche modo in linea di continuità con il passato.

Considerazioni didattiche

Quali possibilità offre un discorso sul linguaggio, all'insegnante che abbia individuato tra i suoi allievi disagi di tal genere o altri, comunque legati a disfunzioni del processo comunicativo? Chi ha già avuto occasione di discute-

re questi argomenti in classe ha sicuramente constatato quanta presa essi hanno sui giovani e come sia più facile in questo modo intervenire per cercare di risolvere un problema o semplicemente per potenziare le capacità espressive e di comprensione dei ragazzi. Diventa essenziale, come sempre, ma in particolare a questa età, costruire un percorso che, dal presente vada al passato, ritornando poi al presente, per dare significatività e massima concretezza alle acquisizioni che solo in questo modo risultano veramente efficaci ai fini di una profonda crescita dell'individuo. Qualche osservazione sul linguaggio usato oggi da molti giovani può servire ad avviare la discussione. Si possono considerare, in particolare, alcune espressioni gergali tipiche, ritenute, in certi casi, determinanti per stabilire l'appartenenza o meno a un gruppo. Si tratta di un linguaggio generico, di tipo analogico, lontano da forme di concettualizzazione, meccanico e ripetitivo. Tuttavia sarà bene guardarsi, almeno inizialmente, dall'avanzare critiche di tal genere e ostentare invece una curiosità di tipo socratico, in modo tale che siano gli allievi a istruire il maestro. Una volta avviato il dibattito, la riflessione si incentrerà sull'analisi di alcune frasi per rintracciare il processo analogico che ha portato a questi stereotipi. Da qui le direzioni che il percorso didattico può seguire sono molteplici: l'insegnante opererà le scelte che riterrà più adatte alla situazione della classe. Un'ipotesi da considerare è appunto quella di servirsi dei testi di Protagora, col doppio intento di condurre un'analisi sull'origine del linguaggio, che può essere proseguita con pochi riferimenti tratti dai Sofisti e da Platone fino all'Ottocento e, contestualmente, guidare la riflessione sui possibili effetti di un inadeguato uso del linguaggio, così come è stato sopra chiarito. A conferma di ciò si ritornerà alla riflessione sulle espressioni gergali per cercare di palesarne l'inconsistenza, le scarse possibilità che offrono di costruire ragionamenti dalla logica stringente ed efficace o di fruirne in modo autonomo e originale.

Un percorso diverso può prevedere un più stretto collegamento interdisciplinare con l'educazione linguistica, fondamentale in questa fase degli studi. Un'attenta analisi dello schema della situazione comunicativa, presente in tutti i manuali di grammatica, permette di soffermarsi sui singoli elementi, sulla relazione segno/significato, sui concetti di diacronia e sincronia così come li troviamo nella formulazione di De Saussure (piacerà sicuramente la metafora degli scacchi!), sulle funzioni di Jakobson. Un valido esempio in cui prevale la funzione conativa può essere l'*Encomio di Elena*, importante testo gorgiano che offre diverse possibilità di utilizzazione, tra cui l'immediato rimando a Protagora. La riflessione sui *Logoi* e sulla distinzione di piani all'interno del *Logos* darà il giusto rilievo ai rischi che si nascondono in un cattivo uso del linguaggio, che, invece, se padroneggiato, rende disponibili risultati infiniti con mezzi finiti e quantitativamente controllabili dalla memoria umana. Sarà così

possibile scoprire pian piano il segreto del miracolo del linguaggio, che si fonda sulla possibilità di sempre nuove composizioni a partire da pochi semplici elementi.

Percorsi di questo tipo possono avere una ricaduta notevole sullo studio di qualsiasi disciplina e fornire gli strumenti concettuali di base per un corretto approccio a lingue diverse; costituiscono, poi, un forte stimolo a un lavoro di ricerca individuale o di gruppo, sollecitando interesse, curiosità e attitudine al ragionamento, elementi irrinunciabili per una produttiva interrogazione dei testi.

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo del 18 giugno 1998 tenutosi a Roma, presso il CNR-Centro di Studi Pensiero Antico, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, alle ore 16.00 con il seguente o.d.g.:

1. Comunicazioni del Presidente;
2. Ultimi dettagli organizzativi Convegno italo-spagnolo-portoghese di Reggio Emilia;
3. Corso di aggiornamento residenziale di Ferrara in collaborazione con il Ministero della Pubblica Istruzione;
4. Rinnovo Commissione Didattica;
5. Modifiche Statuto;
6. Gruppo di ricerca sull'insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo;
7. Gestione Bollettino SFI;
8. Varie ed eventuali

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

1. Dopo i primi contatti con il Prof. Firrao avvenuti in occasione del recente Congresso SFI di Genova, il Presidente conferma la disponibilità della Sezione di Firenze a organizzare il prossimo Convegno Nazionale 1999. Il tema proposto - e accolto all'unanimità dal Direttivo - potrebbe essere nella sua formulazione provvisoria: "La filosofia italiana del '900". Per garantire un'efficace organizzazione del Convegno il Direttivo dà comunque mandato al Presidente di intraprendere i passi necessari, in stretto contatto con il Presidente della Sezione fiorentina, Firrao, che sarà invitato al prossimo Consiglio Direttivo per informare sugli sviluppi dell'iniziativa.

2. L'Istituto Banfi ha comunicato ufficialmente di aver dovuto ridurre il numero di docenti SFI ospiti da 20 a 15. Il Consiglio Direttivo all'unanimità decide che, oltre ai suddetti docenti, saranno ospitati a spese della SFI il Presidente Casertano, cui sarà affidata la chiusura ufficiale dei lavori, il vice-presidente Malusa, cui sarà affidato il saluto iniziale e di presentazione del Convegno, e la Prof.ssa Luisa Caime, che ha tradotto e tradurrà materiali per il Convegno. Quanto alle traduzioni delle relazioni, si decide che esse saranno a carico di ciascuna delle associazioni partecipanti al Congresso.

3. Dopo aver preso contatto con gli interessati, il Presidente conferma che per il corso su "La scrittura filosofica" sono previste le seguenti cinque relazioni: Carlo Sini, *La scrittura filosofica*; Pietro Di Giovanni, *La metafora in Nietzsche*; Frederic Cossutta, *La lettura dei testi filosofici: questioni di metodo*; Gereon Wolters, *Il superamento del linguaggio della metafisica nella critica del neoempirismo logico*; Giuseppe Cantillo, *Il simbolo e la cifra in Jaspers*. Quanto alla selezione dei dieci soci SFI partecipanti (cinque a spese della SFI nazionale, cinque a spese delle sezioni locali o proprie), le cui domande dovranno pervenire entro e non oltre il 31 agosto 1998, il Direttivo decide di nominare una apposita commissione, composta dal Presidente Casertano, dai vice-presi-

denti Di Giandomenico e Malusa, dal Segretario Spinelli. Essa si riunirà il giorno 11 settembre c.a. presso il CNR-Centro di Studi Pensiero Antico, Via Carlo Fea 2, Roma, alle ore 11.00 per valutare le domande pervenute in tempo utile, attenendosi alla seguente griglia di valutazione, approvata all'unanimità: collaborazione all'attività delle sezioni o dell'Associazione in generale, fino a punti 20; titoli accademici, fino a punti 20; pubblicazioni, fino a punti 20; in caso di parità di punteggio sarà determinante il criterio della minore età. Di tutto ciò sarà data massima pubblicità mediante una lettera circolare del Presidente, inviata alle singole sezioni e pubblicata integralmente sul Bollettino SFI.

4. Dopo breve discussione sulla funzione e il ruolo della Commissione didattica, cui viene assegnato all'unanimità anche il compito di seguire i temi della riforma della scuola e della formazione degli insegnanti, si decide di nominare come membri della rinnovata Commissione: Casertano, con la funzione di Presidente, Mario De Pasquale, con la funzione di coordinatore nazionale, Berti, Giannantoni, Girotti, Manara, Quarenghi, Sgherri, Spinelli, Trombino. Giannantoni propone anche una costante e più stretta collaborazione con la Consulta universitaria sui temi della didattica filosofica in ambito scolastico e universitario; il Direttivo approva e delega all'unanimità lo stesso Giannantoni a contattare il Presidente della Consulta, Prof. Cambiano, per un primo scambio di vedute e prospettive.

5. Il Segretario illustra alcuni cambiamenti che con le nuove normative che regolano la vita delle associazioni culturali dovranno essere attuati e probabilmente anche inseriti nello Statuto. Poiché si tratta di questione delicata e complessa il Direttivo dà mandato a Spinelli di preparare in collaborazione con il commercialista una lista di probabili modifiche di statuto, da mettere in discussione sin dal prossimo Convegno nazionale SFI. Il Direttivo ribadisce inoltre all'unanimità che per poter esercitare il diritto di voto in occasione del Congresso i soci debbono essere in regola con gli obblighi sociali al 31 dicembre dell'anno precedente lo svolgimento del Congresso stesso; potranno essere accettate quote in ritardo solo nel caso di vecchi soci, che, per non perdere la continuità di appartenenza all'associazione, intendano regolarizzare la propria posizione in vista del voto.

6. A nome del comitato nominato nella scorsa riunione del Direttivo, Casertano riferisce sull'incontro avuto con il Prof. Maragliano. La posizione del Ministero sull'insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo sembra orientata a privilegiare moduli didattici non rigidi, ma incentrati piuttosto sull'aggregazione del sapere e dei saperi per macro-aree. Giannantoni ritiene che questo modello, vicino forse all'esperienza spagnola, presupponga una idea nuova e diversa di scuola, organizzata secondo un modello di sapere orizzontale, simile alla rete Internet, con una sorta di possibile navigazione che insegni le procedure, piuttosto che i contenuti, che crei soprattutto abilità, analogamente a quanto indica il documento Martinotti per l'Università. Il problema è quello di accettare o meno tale modello. Casertano, Spinelli e Trombino sottolineano la necessità di evitare al riguardo scontri frontali o crociate; d'accordo sono anche Berti, il quale propone però di fissare alcuni punti, anche di contenuto, irrinunciabili, e Di Giandomenico, il quale invita a riflettere sulla collocazione nuova, più ampia della filosofia (ad esempio sempre più evidente nella formazione dei cosiddetti manager) e sui nuovi strumenti di cui essa può avvalersi. Su invito del Presidente, Trombino legge un documento elabo-

rato dall'apposito gruppo di ricerca sul tema della filosofia fra i 'saperi minimi'. Nella discussione che segue Malusa sottolinea il carattere ambizioso, ma attuabile di tale documento, mentre Piaia auspica che accanto all'impatto esterno che esso dovrebbe avere si apra anche un dibattito interno alla SFI, che consenta di arricchire e ampliare le proposte su una questione così delicata come l'insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo; all'auspicio si associa il Direttivo tutto, che approva il documento all'unanimità e ne sollecita l'invio al Ministro On. Berlinguer e la pubblicazione integrale sul prossimo numero del Bollettino SFI.

7. Fermo restando il ruolo di Direttore responsabile di Berti, la direzione scientifica del Bollettino viene assunta dal Presidente. Dopo breve discussione il Direttivo all'unanimità delega Casertano alla prima valutazione del materiale pervenuto, riservando a lui la facoltà di assegnare eventualmente in lettura articoli o contributi a singoli membri del Direttivo, a seconda delle loro specifiche competenze. Viene inoltre richiesta una maggiore collaborazione da parte delle sezioni; il Presidente invierà all'inizio del prossimo anno una lettera circolare per sollecitare contributi e collaborazioni in tal senso.

8. Il Direttivo all'unanimità dà mandato a Malusa per la cura degli Atti del Congresso di Genova, delegando a lui tutti gli aspetti scientifici e amministrativi relativi al volume e ai contributi da accogliere in esso. Il Segretario presenta al Direttivo la richiesta di costituzione di una nuova sezione SFI, quella di Aversa; esaminata la documentazione, in regola con i relativi articoli dello Statuto, essa viene accolta all'unanimità. Viene approvata all'unanimità la proposta di rinnovare la richiesta di fondi presso la Comunità Europea per un progetto analogo a quello Explose dello scorso anno. Il Direttivo dà mandato a Trombino di contattare eventuali partner europei e/o italiani e di predisporre la documentazione necessaria. Di Giandomenico comunica che è possibile utilizzare il server dell'università di Bari per la messa in rete dell'archivio corrente della SFI, che sarà quindi attivato nei tempi tecnici necessari. Berti e Di Giandomenico danno notizia della futura attivazione di un Centro interuniversitario di didattica della filosofia, che vede la collaborazione degli Atenei di Padova e Bari (ma aperto ovviamente anche ad altre adesioni) e l'attivo impegno delle locali sezioni SFI e di molti soci.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 19.10.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Sperimentazione didattica

Due anni or sono, Luciano Malusa, Presidente dell'A.F.L. aveva proposto l'iniziativa culturale e didattica *Lecture e drammatizzazione di testi filosofici* per studenti di scuole medie secondarie superiori.

Nel 1996 è stata realizzata la prima tornata di questa sperimentazione. Molti soci hanno conosciuto dal vivo la prima realizzazione in collaborazione con l'associazione culturale "Il Tempio" dei Salesiani a Sampierdarena, diretta dal Prof. Rinaldini.

Per gli studenti delle scuole superiori, in tre mattinate, dalle 10 alle 12 sono stati drammatizzati brani di Leopardi, a cura di Luciano Malusa e di Giovanna Steneri (Liceo Scientifico M. L. King), con letture di Mauro Montarese e di Nuccia Stancanelli (I. T. Montale); parti dell'*Apologia di Socrate* a cura di Letterio Mauro; parti dell'*Ecce Homo* di Nietzsche, a cura di Luisella Battaglia (Università di Genova), entrambe le parti con letture degli attori della Compagnia "Il Sogno".

Per la fiducia dimostrata da parte di alcuni istituti cittadini nei riguardi dell'associazione filosofica e per l'apprezzamento per queste mattinate filosofiche e teatrali, il direttore del centro Culturale «Il Tempio» ha deciso di pubblicare la presentazione di G. Steneri *Alcuni spunti per parlare della filosofia del Leopardi*, in «Quaderni del Tempio», (9, 1997).

Si deve questo concreto risultato, che è solo una piccola parte fruttuosa di quelle mattinate, all'incoraggiamento e alla guida di Luciano Malusa. È stata così pubblicata una lezione meno consueta di quelle che generalmente vengono svolte nelle classi di Liceo.

Altre volte era stata presentata la filosofia italiana del XIX secolo e in particolare Leopardi, non solo a livello dei comuni manuali che da qualche tempo sottolineano questi aspetti. Però, la decisione di parlarne in pubblico e di dover presentare in soli 20 minuti alcune riflessioni per preparare l'ascolto delle letture recitate, ha certamente dato un'ottima occasione di studio e sperimentazione didattica.

Desidero comunicare ai colleghi come è stata realizzata quella idea. Avvincente la preparazione fatta insieme ai due lettori-attori (una docente di lettere, Nuccia Stancanelli, già attrice del Teatro Stabile Genovese e da sempre fine lettrice in occasioni letterarie pubbliche a Genova; il signor Montarese, già attore di un teatro Ligure non dialettale, e regista delle messe in scena teatrali del Tempio).

Ho scelto operette e dialoghi dallo Zibaldone, più adatti allo scopo, che in questo tipo di sperimentazioni è quello di avvicinare gli studenti e coinvolgerli. Non ho scelto cioè le parti più celebri o forse, le più profonde ma, fidando in un certo gusto teatrale e nelle capacità rappresentative dei due collaboratori ho preparato con loro quattro letture delle quali poi sono state recitate soltanto tre: *La Moda e la Morte*; *Il Copernico*; *Ercole ed Atlante*.

In pieno accordo con gli attori ma anche un po' improvvisando sul palcoscenico, per un felice contatto con il giovanissimo pubblico, ricordo di aver fatto vivere almeno nell'immaginazione, costumi e colori che non c'erano, suggerendo la figurina assorta e scura di un attonito Copernico e quella sgargiante del Sole che avrei tanto voluto vestire alla maniera della Moda Tudor: una specie di Re smagliante in rosso e giallo, più prepotente di Enrico VIII.

Tali letture drammatiche precedute da brevi lezioni non vanno conosciute solo sulla base di una descrizione teorica che possiamo fare a posteriori ma, ricordando ai colleghi i brani più adatti, la quantità delle voci occorrenti e i «collegamenti» che sono analoghi a quanto farebbe una voce fuori campo in una realizzazione radiofonica. Tale esperienza andrebbe davvero goduta insieme al pubblico, perchè nel nostro lavoro è stata parte viva se non preponderante la sollecitazione alle più disparate e curiose domande, dopo qualche meritato applauso e dopo un certo coinvolgimento divertito.

Ho studiato bene la distribuzione delle parti nell'arco della mattinata (presentazione, letture, discussione) in due ore circa di spettacolo, ore programmate opportunamente per non arrivare alla stanchezza del giovane uditorio.

È stata importante la disposizione dei testi: il primo, impegnativo ma breve e più legato degli altri alla presentazione filosofica (*la Moda e la Morte*). Il secondo, al centro della mattinata, il *Copernico* con qualche breve taglio ma recitato accuratamente per quella ricchezza di sfumature e di significati che ben conosciamo, e infine, quasi a risalire dalla profondità di quel discorso ad un tono più lieve ed ironico, la drammatizzazione divertita e divertente del dialogo tra Ercole e Atlante.

Nella successiva sperimentazione ho avuto la libertà di scelta e di azione. Continuare con Leopardi o con Platone? La giornata di Letterio Mauro aveva avuto molto successo perchè la sua analisi dell'*Apologia di Socrate* di fronte ai ragazzi di alcuni Licei, aveva avuto anche il merito di incoraggiare i due giovani attori che leggevano bene i passi più significativi puntualizzando così i commenti e l'analisi del professore.

Per la seconda tornata della drammatizzazione dopo aver discusso la possibilità e le difficoltà di mettere in scena la tematica dell'Utopia da Moro a Campanella, ho deciso per un piccolo progetto che è stato un collage di testi semplificati (ne ho curato gli indispensabili tagli) su Galileo Galilei e di Galileo Galilei.

Di questa seconda esperienza per la quale dobbiamo dire grazie ai lettori citati, espongo qui soltanto gli autori prescelti sul tema della scienza, della libertà, della ricerca che non può e non deve entusiasmare illusoriamente e indiscriminatamente sul progresso scientifico.

Di A. Agassi e Aron Agassi: *Dialogo senza fine*, edizione Armando: un capitolo introduttivo proprio su Galileo (*Il telescopio fatto in casa*). Una parte accuratamente vagliata dal *Dialogo sui massimi sistemi*; due scene del *Galileo* di Berthold Brecht (dal primo ed ultimo atto) laddove Andrea Sarti è, prima, bambino e poi l'allievo scienziato che dà un accorato addio al triste e vecchio Galileo.

«Non aver l'aria così preoccupata, Aaron...» dice Agassi padre al figlio quindi-cenne, a proposito dei processi inquisitori...(*Dialogo senza fine*). «Eccovi il pozzo che denota il cannone» dice Simplicio attribuendo ad Aristotele l'invenzione del telescopio...(*Dialogo sui massimi sistemi*) e ancora: «Cosa? Quella faccenda di chippernico e

della sua rotazione? Ma perché spiegarlo proprio a me, ho solo undici anni...» (Brecht - *Galileo*, I atto) e l'ultimo «Tra voi e l'umanità può scavarsi un abisso così grande che ad ogni vostro EUREKA rischierebbe di rispondere un grido di dolore universale». Malinconico addio di Galileo ad Andrea Sarti o messaggio premonitore su etica e scienza (Brecht - *Galileo*, ultimo atto).

La lezione e le letture drammatiche sono state destinate agli studenti di Liceo, Istituto Magistrale e a quanti, iniziando o finendo lo studio della filosofia si chiedono quale rapporto vi sia tra filosofia e scienza. Il commento della rivista «Liguria», n. 3/4, marzo/aprile 1997 è stato il seguente: «Un esempio da imitare. Felice proposta al Tempio di Sampierdarena, di Teatro per le Scuole, con l'operazione Galileo, condotta da Vanna Steneri con la collaborazione di Nuccia Stancanelli e Mauro Montaresi per gli allievi dei licei scientifici. La docente Steneri ha chiamato in causa Banfi e De Santillana per tracciare un nitido ritratto di Galilei, illustrandone la grandezza sia per il suo aver inteso in maniera nuova il processo razionale, sia per non aver mai preteso infallibilità, sia per la sua naturale fiducia nella forza del pensiero. A supporto della conversazione, chiara soprattutto nell'evidenziare i meriti di Galileo e nel definire i rapporti tra esperienza tecnica e attività speculativa, ecco vere e proprie parentesi teatrali con la recita ottimamente eseguita da Nuccia Stancanelli e Mauro Montaresi, di brani tratti da «Galileo e il suo telescopio fatto in casa» di Agassi e dal «Galileo» di Brecht. Gli studenti del Mazzini, del Don Bosco, del Fermi e del M. L. King, convenuti all'«operazione Galileo» l'hanno seguita con vivo interesse applaudendo alla fine con calore Vanna Steneri, Nuccia Stancanelli e il Prof. Alberto Rinaldini, che ha coordinato l'iniziativa nel suo Teatro. Una iniziativa, sia detto per inciso, che dimostra ancora una volta come il teatro se bene utilizzato, possa avere una funzione molto importante per agevolare, in funzione squisitamente didattica, il compito degli insegnanti».

Giovanna Steneri

La sezione fiorentina della SFI dal 1953 al 1998

Forse, leggendo in rapporto al quadro più vasto della cultura filosofica italiana nella seconda metà del Novecento, sullo sfondo dei mutamenti della vita sociale di cui abbiamo fatto esperienza, anche una breve memoria della Sezione fiorentina della SFI, con la sua attività in fondo modesta, con le molte difficoltà spesso incontrate, con la sua capacità comunque di durare, può risultare significativa.

La sezione venne costituita il 14 marzo 1953, dopo una riunione preliminare avvenuta la settimana prima. I soci erano inizialmente 40, fra essi troviamo i nomi di Gaetano Chiavacci, E. Paolo Lamanna, Alessandro Levi, Ernesto Codignola, Arrigo Levasti, Antonio Lantrua, Vito Fazio-Allmayer, Eugenio Garin, Cesare Luporini, Pietro Piovani, p. Ernesto Balducci, Domenico Pesce, Francesco Adorno, Francesca Rivetti Barbò, Giulio Preti, Maria Luisa Stringa, ecc. Venne eletto presidente Gaetano Chiavacci. Segretario, in corrispondenza con il segretario nazionale, che era allora Mario

Dal Pra, venne eletto Dario Faucci.

Da una proposta di Lamanna risulta che in precedenza aveva avuto vita una "Sezione Toscana" della SFI.

Tra il marzo e il maggio la sezione tenne riunioni settimanali destinate a comunicazioni e discussioni delle medesime. I primi argomenti furono: *Gli studi di estetica nel pensiero americano odierno* (Pesce); *L'attualismo e la storia* (Chiavacci); *Storia, storia della filosofia, filosofia, nella pratica dell'insegnamento* (Faucci).

Il nuovo anno sociale 1953-54, iniziò con una conferenza di Jean Wahl, dal titolo *Du renouvellement possible des problèmes méthaphysiques*, tenuta nella Biblioteca filosofica dell'Università. Si tennero poi nella sala dell'Accademia della Colombaria, gentilmente prestata, relazioni e discussioni su: *Economia ed etica nell'ultimo Croce* (Faucci); *Arte e stile* (Pesce); *Sviluppo della morale humana* (Mario Corsi); *L'idealismo gentiliano e lo spiritualismo* di A. Carlini (Salvatore Tassinari); *L'energia e il continuo 'metafisico'* (Nicolò Mancini); *La convivenza dei sistemi filosofici* (Paolo Mix); *La storicità della filosofia* (Fazio-Allmayer); *Concretezza del discorso filosofico* (Chiavacci); *Un'interpretazione "esistenziale" di Platone: il "Platon" di P. Friedländer* (Faucci); *Poesia e storia: a proposito di un articolo di C. Antoni* (Mix). Venne anche ricordato Alessandro Levi, componente del direttivo, morto in quell'anno.

Nell'assemblea del 14 febbraio 1955 venne eletto presidente Vito Fazio-Allmayer. Ma con la morte di questi si ebbe una interruzione nell'attività della sezione.

Il 16 novembre 1965 si tenne un'assemblea di rifondazione della sezione per iniziativa di Andrea Vasa. Questi, dopo aver ricordato i soci Vito Fazio-Allmayer ed Ernesto Codignola, morto nel settembre di quell'anno, presentò una modifica dello statuto della sezione, in modo da permettere la partecipazione alle attività locali anche a studenti, propose inoltre che la sezione prendesse il nome di "La biblioteca filosofica", per recuperare una tradizione di interessi filosofici che era stata importante nella cultura cittadina. Sulla acquisizione di questa denominazione Arrigo Levasti, allora commissario della "Biblioteca filosofica", dava il suo assenso per una continuità morale, fermo restando che la "Biblioteca filosofica" era un ente a sé stante con un suo statuto e un suo patrimonio librario¹.

Il 1 dicembre 1965 l'Assemblea elesse presidente Andrea Vasa e Francesco Adorno segretario, si aggiunse Maria Grazia Sandrini come segretaria per gli atti amministrativi; in seguito fu lei a riassumere le due funzioni. Da tale data la sezione ha avuto una vita regolare con la presidenza, rinnovata per altre quattro volte, di Andrea Vasa. Il numero dei soci aumentò un poco fra le nuove adesioni e i mancati rinnovi; hanno fatto parte della sezione i nuovi docenti di filosofia nell'Università, come Paolo Rossi, i nuovi assistenti poi docenti, come Sergio Landucci, Paola Zambelli, e alcuni giovani laureati, fra i quali Carlo Monti, alcuni studenti, poi laureati, come Maurizio Torrini. Le riunioni non erano molto frequenti ma erano quelle necessarie a raccogliere le adesioni, a formulare dei programmi annuali, a trasmettere le comunicazioni della SFI nazionale.

Qualche anno dopo fu possibile organizzare delle manifestazioni pubbliche a cui a volte si associavano altri enti come la Facoltà di Lettere e poi l'Istituto di Filosofia e che risultavano particolarmente interessanti. Il 22 marzo 1968 Felix E. Oppenheim parlò su *Definizioni operazionistiche di alcuni concetti politici*; il 5 aprile 1968 Ugo Spirito su

La crisi della democrazia; il 21 aprile 1970 Árpád Szabò su *La teoria pitagorica delle proporzioni*; il 26 gennaio 1971 Hans-Georg Gadamer su *Hegel e Heidegger*; il 14 dicembre 1971 Krzysztof Pomian su *La philosophie polonaise au XX.me siècle*; il 16 maggio 1972 Dragos Vranceanu sul tema *Ricordo di Francesco De Sarlo*.

Nel '71 la questione, sempre presente, dell'insegnamento della filosofia venne messa a fuoco dalla SFI attraverso un'indagine su "Il posto della filosofia nell'opinione pubblica e nella società contemporanea e la riforma dell'insegnamento", come preparazione del XXIII Congresso nazionale, che ebbe per tema "La ricerca filosofica e l'insegnamento della filosofia in Italia" e si tenne a Roma. In effetti si poneva il problema dell'identità della filosofia tra scienze umane, logica ed epistemologia. La sezione partecipò all'indagine, ma progettò anche un dibattito più ampio che poté realizzarsi qualche anno dopo.

In questo periodo assai attiva è stata la partecipazione della sezione fiorentina e del suo presidente alla preparazione dei vari congressi della SFI. Da ricordare il XXI congresso su "L'uomo e la macchina" (Pisa 1967), il XXII su "Il problema del dialogo nella società contemporanea" (Padova 1969) e in particolare il XXIII, tenuto a L'Aquila nel 1973 sul tema "Bilancio dell'empirismo contemporaneo". A quest'ultimo Vasa presentò sul tema generale una relazione intitolata *Bilancio dell'empirismo: spazio logico e verifica razionale*². Nelle altre sezioni, Ettore Casari per la sezione di "Logica e filosofia della scienza" presentò la relazione *Alcuni temi fondamentali di filosofia della matematica*, Eugenio Garin per la sezione "Storia della filosofia" presentò la relazione intitolata *Dalla rivoluzione scientifica all'Illuminismo: problemi di metodo e aspetti della ricerca*. Inoltre altri soci presentarono comunicazioni: Maria Luisa Dalla Chiara, Maria Grazia Sandrini, Paolo Parrini, Sergio Bernini.

Il 16 gennaio 1977 Vasa scriveva: «Gentile collega, questa sezione della SFI è in grado di riprendere la sua attività, soprattutto grazie all'aiuto di enti amministrativi locali (Regione Toscana, Provincia e Comune di Firenze), di enti finanziari (Cassa di risparmio di Firenze e Banca Toscana e dell'Associazione degli Industriali della Provincia di Firenze)». Venne avviato un "Dibattito sui progetti di riforma della scuola secondaria superiore e l'insegnamento della filosofia". «Questa sezione - scriveva ancora Vasa - intende appoggiare l'azione che la Società Filosofica già svolge in sede nazionale per una presenza più "qualificante" della filosofia nell'area delle materie comuni previste dal progetto di riforma della scuola secondaria che il Governo ha appena presentato al Parlamento. Sembra a noi abbastanza strano che la filosofia debba associarsi in modo esclusivo all'indirizzo sociologico e politico ed essere privata di ogni sua interferenza con la storia delle scienze matematiche e naturali, o con la critica letteraria o artistica»³.

Il programma, articolato su otto punti, si poté realizzare in parte. Il 5 febbraio '77 Mario Dal Pra, Dino Pieraccioni, Marino Raicich parlarono su *L'insegnamento della filosofia nei Progetti di riforma della Scuola Secondaria Superiore*; il 11 maggio Pietro Rossi su *Filosofia e scienze sociali nella Scuola Secondaria Superiore*; il 1 giugno Vittorio Mathieu e Enrico Bellone su *Filosofia e fisica nel recente volume di G. Toraldo di Francia "Indagine del mondo fisico"*; il 14 ottobre Alberto Caracciolo e Mario Miegge su *Filosofia e Cristianesimo oggi*; il 19 dicembre Andrea Vasa, Antonio Santucci e Paolo Parrini su *Storia dell'empirismo contemporaneo*. Altri tre dibattiti previsti si

dovettero rimandare, quelli su *Formazione professionale e ricerca nel Dipartimento di filosofia*, su *Filosofia analitica ed etica*, su *La filosofia nel pensiero di Gramsci*. Nel '78, il 4 maggio Alberto M. Cirese parlò su *Cultura materiale e analisi materialistica della cultura*; nel '79, il 18 maggio Enrico Berti parlò su *La contraddizione in Aristotele, Hegel e Marx*; il 27 novembre Norberto Bobbio e Cesare Luporini introdussero una discussione su *Stato, marxismo e rapporti internazionali*. Oltre a queste manifestazioni promosse direttamente, la sezione si associava in questo periodo a diverse altre, specialmente quelle organizzate dall'Istituto di Filosofia dell'Università.

Alla morte di Andrea Vasa, la presidenza della sezione venne assunta *ad interim* da Aldo Zanardo, che propose e operò per un più ampio rapporto con gli enti locali e preparò un nuovo statuto. Nello stesso 1980, per continuare il programma che era stato già avviato, il 27 marzo, Uberto Scarpelli parlò su *La meta-etica e la sua rilevanza etica*, il 6 maggio Mary B. Hesse, Paolo Rossi Monti e Cristina Bicchieri parlarono su *Modelli e analogie nella scienza*, il 25 giugno Armando Rigobello su *Aspetti e problemi della cultura cattolica in Italia*. Il 25 novembre 1981 Ferdinand Felmann parlò su *Vico e il potere delle origini*.

Nel 1982 di nuovo la sezione discusse e prese posizione sul disegno di legge di riforma della Scuola secondaria superiore che escludeva l'insegnamento della filosofia dall'area comune⁴.

Nell'assemblea del 19 gennaio 1983 venne eletta presidente Maria Grazia Sandrini. In questi anni la sezione molto si valse dell'attenzione di Aldo Zanardo e di Paolo Rossi Monti⁵. Si ottenne per più aspetti la collaborazione della Provincia, con la quale venne organizzato un ciclo di "Lezioni di storia di filosofia antica". Il 14 ottobre 1981 Gabriele Giannantoni parlò su *L'unità del pensiero socratico e la molteplicità delle scuole socratiche*; il 21 ottobre Giuseppe Cambiano su *La dialettica e le tecniche in Platone*; il 18 novembre Walter Leszl su *La teoria aristotelica del sapere*; il 3 dicembre Enrico Berti su *La filosofia politica di Aristotele*; il 20 gennaio 1982 Mario Mignucci su *Logica aristotelica e logica stoica*; il 4 febbraio Francesco Adorno su *Fisica epicurea e fisica platonica*; il 18 febbraio Mario Vegetti su *La teoria anatomica e la medicina greca*; Carlo Augusto Viano su *Filosofia antica e filosofia contemporanea*.

Nel 1983, il 12-13-14 aprile, in collaborazione con l'IRRSAE toscana si tenne un convegno di studio e di aggiornamento su "L'insegnamento della filosofia e delle scienze umane e sociali nella scuola secondaria superiore": Sergio Moravia parlò su *Filosofia e/o scienze umane*; Domenico Izzo su *La filosofia della riforma*; Franco Cambi su *La storia di un dibattito*; Antonio Carbonaro su *L'insegnamento delle scienze sociali*; Carlo Monti su *Presupposti teologici e questioni metodologiche dell'insegnamento della filosofia nella prospettiva della riforma della scuola secondaria superiore*; Maura Serpico Persico su *L'insegnamento della filosofia e delle scienze umane e sociali nella futura scuola secondaria superiore, con particolare riferimento all'indirizzo di scienze umane, psicopedagogiche e sociali*.

Altre conferenze da ricordare: quella di Giuliano Pontara il 20 maggio 1983, intitolata *È possibile un'etica normativa come disciplina filosofica?* e quella di Brian Mc Guinness il 3 aprile 1984, *Filosofia e verifica: Wittgenstein e il Circolo di Vienna*.

Tra il novembre 1984 e il marzo '85 si tenne il ciclo di "Lezioni di filosofia

medievale": Cesare Vasoli parlò su *Dante e la cultura filosofica del suo tempo*; Gregorio Piaia su *Marsilio da Padova e Umberto Eco: la democrazia attualizzata*; Franco Alessio su *Scientia o scienza medioevale?*; Umberto Eco su *Significazione, denotazione e designazione nella semiotica medioevale*; Paola Zambelli su *La teoria della fantasia nel pensiero islamico e cristiano*.

Nel volgere di questi anni la situazione della sezione si faceva difficile per la minore partecipazione dei soci. I motivi? Forse alcuni nazionali, come la specializzazione della ricerca filosofica con la costituzione di società e di centri di studi dedicati ai vari campi, mentre l'interesse più generale per la filosofia e per l'insegnamento della filosofia, caratterizzante primariamente la SFI, veniva a diminuire di fronte al succedersi di progetti di riforma che restavano tali⁶. D'altra parte la soppressione delle modalità tradizionali di rapporto personale di ricerca con l'Università (libera docenza) e di accesso generazionale ad essa (assistentato) accentuava una separazione delle carriere capace di sminuire le motivazioni personali di impegno per un rapporto organico fra Università e Scuola secondaria superiore. Ma forse i problemi erano soprattutto locali: in verità l'atmosfera di Firenze era cambiata. L'attività della sezione si era svolta tra piazza S. Marco e il Duomo: i suoi luoghi erano stati la facoltà di Lettere, la sala della Colombaria e la Biblioteca comunale in via Sant'Egidio, e poi palazzo Medici Riccardi, quando la Provincia prestava le sue sale monumentali, quella di "Luca Giordano" e quella delle "Quattro stagioni". Ma tra piazza San Marco e il Duomo, per via Cavour e via Martelli, prima si potevano incontrare amici e colleghi, ci si fermava a parlare, ora la città era divenuta affollata, frastornata dal traffico; il Dipartimento di Filosofia, che offriva una sede sempre disponibile, risultava fuori mano sulla Bolognese; insomma riunire i soci non era più tanto semplice; aumentava d'altra parte l'offerta cittadina di incontri culturali⁷. C'erano poi i problemi finanziari, con l'inconsistenza delle quote sociali locali, mentre le regole amministrative scoraggiavano la richiesta dei piccoli finanziamenti che avevano consentito l'organizzazione dei convegni.

Con il compito della riorganizzazione della sezione il 20 marzo 1986 venne confermata nella presidenza Maria Grazia Sandrini, segretario Amedeo Marinotti, ma altri vollero collaborare, come Maria Moneti Codignola e Luciano Handjaras. Si organizzarono degli incontri: il 27 maggio 1986 Sebastiano Maffettone parlò su *Filosofia pubblica: su alcune ragioni morali dell'azione politica*; il 21 novembre Franco Chiareghin su *La fenomenologia dello spirito di Hegel nella interpretazione di Heidegger*; il 26 maggio Armando Rigobello su *F. Rosenzweig: La stella della redenzione*. Nel 1987, il 22 maggio Brian Mc Guinness parlò su *Wittgenstein e la filosofia della scienza*. Continuavano le collaborazioni con altri istituti.

Il 16 marzo 1989 l'assemblea elesse presidente Maria Moneti Codignola, che è stata riconfermata poi per altre due volte. Venne presentato un nuovo programma di attività: il 23 gennaio 1990 Paolo Rossi Monti parlò su *Il paradigma della riemergenza del passato*; il 20 febbraio Salvatore Veca su *I dilemmi del pluralismo*; il 1 marzo Sergio Landucci su *Il fondamento dell'etica nella "Critica della ragion pratica" di Kant*; il 22 marzo Franco Chiareghin su *La libertà dell'immaginazione in Kant*; l'8 maggio Marzio Vacatello su *Versioni del relativismo etico*; il 14 maggio Luciana Vigone su *Il Duemila ha bisogno di filosofia*.

Proprio nel '90 Luciana Vigone, segretaria nazionale, faceva pervenire un documento che definiva «importantissimo per la vita delle sezioni»; in esso la SFI si proponeva l'obiettivo di acquisire l'aggiornamento dei docenti di filosofia della scuola media superiore, ciò che poi è avvenuto. In questa prospettiva la sezione collaborò con il CIDI (Centro di iniziativa democratica degli insegnanti) di Firenze nell'organizzazione di un corso su "Epistemologia ed etica nella filosofia contemporanea" (26 settembre 1990-11 dicembre '91). Per tale via si è avuta una nuova partecipazione di soci nell'attività della sezione.

Intanto si manteneva l'attività di conferenze e convegni: il 19 aprile 1991 Karl Otto Apel tenne una conferenza intitolata *È possibile una fondazione ultima non metafisica?* Con il Dipartimento di Filosofia e la Casa editrice La Nuova Italia la sezione organizzò il 2 febbraio 1993, nell'aula magna dell'Università, un convegno su "Mario Dal Pra. Filosofia e politica"; parlarono Eugenio Garin, Enrico J. Rambaldi, Fabio Minazzi.

Ancora nel '93 la sezione ha collaborato con il Liceo classico Galileo e il Provveditorato agli studi nella organizzazione del Corso provinciale di aggiornamento su "Didattica della filosofia nella scuola secondaria" (25 ottobre-13 dicembre). Nel '94, il 13-14 maggio, con la collaborazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università, la sezione ha organizzato un convegno di studi su "Il pensiero di Cesare Luporini"⁸.

Maria Moneti Codignola ha mantenuto la presidenza fino all'assemblea del 21 aprile 1998. Intanto nella discussione assai coinvolgente di progetti di riforma resi più concreti dall'esigenza europea di una adeguazione dei sistemi di istruzione superiore e universitaria, si andava costituendo un nuovo interesse per la SFI e per la sezione fiorentina, manifestato da Gaspare Polizzi, da Francesco Firrao e da altri soci, docenti nella Scuola secondaria superiore o nell'Università. Da questo rinnovato interesse scaturirà una ripresa della vita della sezione: è quanto auspico, sicuramente con molti colleghi soci e non, concludendo queste aride righe.

Note

¹ Questo era stato affidato alla Biblioteca della Facoltà di Lettere.

² Vasa riprese poi la sua relazione nel saggio *Empirismo contemporaneo e funzione umana delle scienze della natura*, che pubblicò nel volume *Logica, scienza e prassi*, Firenze 1980, apparso poco prima della sua morte.

³ Già nel 1971, '72 e '73 una Commissione di studio della SFI seguì i lavori della Commissione ministeriale Biasini incaricata di elaborare un progetto di riforma della Scuola secondaria superiore nell'ipotesi di un liceo unitario, cfr. nn. 76 e 77 (1971) e n. 79 (1972) del «Bollettino della SFI». Il documento Biasini non entrava in merito né ai contenuti, né alle materie e alla loro collocazione, avviava invece un'attività di sperimentazione. La Commissione della SFI concluse nel senso che si doveva considerare ancora valida l'ipotesi di un liceo unitario, cogliendo tuttavia «l'esigenza di un legame della filosofia con l'attualità e il recupero, su questa base, di una prospettiva storica», cfr. n. 82 (1973), p. 36. La direzione in cui questa esigenza andava concretizzandosi era però quella della cessazione di un insegnamento autonomo della "filosofia" e della inclusione di questa nelle "scienze sociali" o "scienze umane"; già nel '72 la classe di idoneità all'insegnamento comprendente la filosofia era stata denominata "scienze umane". Era un segno del declino dello storicismo post-neoidealista e della influenza dello strutturalismo francese? o forse dello svi-

luppo della psicologia e della sociologia con prospettive professionali? Comunque era un segno di superficialità ritenere così risolvibile un problema innanzitutto filosofico, che in Italia non aveva avuto un adeguato sviluppo.

⁴ Gli interventi della SFI in difesa della presenza dell'insegnamento della filosofia nell'area delle discipline comuni della Secondaria superiore vennero pubblicati nel n. 116 (maggio-agosto 1982) del «Bollettino della SFI».

⁵ Paolo Rossi Monti era in quegli anni (1980-'83) presidente nazionale.

⁶ Lo sviluppo di studi specialistici aveva portato alla riorganizzazione tra il '71 e il '73 della "Società italiana di logica e filosofia delle scienze" (SILFS).

⁷ Da ricordare il "Centro fiorentino di storia e filosofia della scienza", di particolare interesse per la sezione, sia per l'importanza dell'attività che ha svolto e che svolge, sia per la partecipazione ad esso di autorevoli soci. Esso, si costituì istituzionalmente nel 1979, dopo una prima attività di organizzazione di cicli di conferenze, per iniziativa di un gruppo di filosofi e di scienziati, Giuliano Toraldo di Francia, Paolo Rossi Monti, Salvatore Califano, Ettore Casari, Maria Luisa Dalla Chiara, Cesare Luporini, con il programma, fra l'altro, di organizzare incontri internazionali sul modello dei convegni del parigino "Centre Royaumont pour une science de l'Homme", con il fine, cioè, di presentare lo "stato dei lavori" in tali campi, cfr. AA.VV., *Livelli di realtà*, a cura di Massimo Piattelli Palmarini, Milano 1984, contenente gli atti del primo convegno, su "Livelli della realtà" (settembre 1978).

⁸ Gli atti sono stati pubblicati in AA.VV., *Il pensiero di Cesare Luporini*, Milano 1996.

LE SEZIONI

Foggia

L'assemblea annuale della sezione di Foggia si è riunita il giorno 11 gennaio 1999 per procedere alle operazioni di approvazione del bilancio consuntivo 1998 e preventivo 1999. Si è, inoltre, discusso delle iniziative già effettuate nell'anno precedente e di quelle da programmare per il 1999. Per quanto riguarda quelle già effettuate, sono stati ricordati i seminari di studi, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e i rispettivi Comuni, sul tema della "Democrazia e Giustizia" con il prof. Gianluigi Palombella (Università di Parma) a Monte S. Angelo (6-10 luglio 1998), con il prof. Martin A. Bertman (Università di Helsinki) a Manfredonia (14-18 settembre 1998), con il prof. Pietro Barcellona (Università di Catania) a Foggia (21-25 settembre 1998, con la partecipazione dell'Amministrazione Provinciale di Foggia). Questi seminari di studi valevano anche come corsi di aggiornamento e formazione in servizio per il personale direttivo e docente delle scuole di ogni ordine e grado della Provincia di Foggia, perché autorizzati dal Provveditorato agli Studi di Foggia, che qui vogliamo ringraziare vivamente (in particolare il Provveditore, dott. Grassi, e il vice Provveditore, dott. Giuseppe Tenore). Rivolto ai soli dirigenti scolastici della Capitanata, in collaborazione con il Provveditorato, si è svolto il seminario sulla "Storia del Novecento di Capitanata" con il prof. Raffaele Colapietra (Università di Salerno). Sono stati, inoltre, ricordati gli incontri di studi avuti nelle scuole con gli studenti e i docenti, fra cui l'incontro all'Istituto Magistrale Statale "Poerio" di Foggia con il prof. Elio D'Auria (Università di Viterbo) sulla storia del Novecento.

Per quanto riguarda le iniziative per il 1999, si è sottolineata l'importanza di svolgerle nuovamente in collaborazione con gli enti sopra citati, vista la partecipazione già precedentemente registrata. In particolare sono state approvate iniziative, proposte dalla Presidenza, sul bicentenario della Rivoluzione napoletana a Mattinata e a Foggia, con i proff. Domenico Losurdo (Università di Urbino) e Aniello Montano (Università di Salerno); sul tema "Verità-Etica-Scienza" a Monte S. Angelo con i proff. Bruno Forte (Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale), Giulio Giorcello (Università di Milano), Ada Lamacchia (Università di Bari), Ferruccio De Natale (Università di Bari), Pasquale Venditti (Università di Urbino), Mario Signore (Università di Lecce); a Manfredonia sul tema "L'antico nel moderno" con i proff. Mario Signore (Università di Lecce), Francesco Fistetti (Università di Bari), Franco Volpi (Università di Padova), Domenico di Iasio (Università di Urbino).

Domenico di Iasio

Venezia

Con l'arrivo dell'autunno e la ripresa dell'attività didattica nelle Scuole e nelle Università come è consuetudine, sono ricominciate anche le attività e le iniziative della

Sezione veneziana della Società Filosofica Italiana, il cui Direttivo è stato rinnovato, per la sua naturale scadenza, nella riunione del 22 settembre 1998. Esso risulta ora così composto: presidente prof. G. Goisis; vice-presidente prof.ssa M. J. Amato; segretaria e tesoriere dott.ssa M. Pastrello; membri del Direttivo: prof. C. Vigna, dott.ssa I. Adinolfi, dott.ssa S. Tosi, prof. S. Maso, prof. A. Robazza, dott.ssa C. Rosin, dott.ssa P. Giustarini, prof.ssa D. Cabascia, prof.ssa M. Da Ponte, prof.ssa N. Lucchesi, prof.ssa S. Venier, dott.ssa M. Bassano. Le persone qui indicate, come da statuto, si occuperanno delle attività della Sezione veneziana per il periodo di tre anni (con scadenza nell'autunno 2001).

La prima iniziativa programmata dopo l'estate è stata l'incontro del 17 novembre 1998 su *Informatica e multimedialità al servizio della filosofia* con l'intervento del prof. D. Schioppetto che si è tenuto presso il Liceo Ginnasio "R. Franchetti" di Mestre Venezia. Il professor Schioppetto ha fatto il punto sulle possibilità offerte dall'informatica allo studio e alla didattica della filosofia, mostrando come il rinnovamento in atto nella Scuola passi anche attraverso l'acquisizione da parte di tutti di sempre nuove competenze nell'utilizzo degli strumenti offerti dalla tecnologia.

Il giorno 24 novembre presso il Dipartimento di Filosofia con l'intervento del prof. S. Maso su *L'individuo tenta di essere individuo* si è aperto un ciclo sul tema dell'individuo, che è poi proseguito con un secondo intervento dello stesso prof. S. Maso su *L'individuo rischia qualcosa? Tra Epicuro e la Scepti*. Con questi due incontri si è voluto aprire un cammino di riflessione che la Sezione veneziana intende proseguire attraverso future iniziative, visto anche l'interesse dimostrato.

Con il nuovo anno è iniziato un ciclo di incontri dedicati a *Le forme dell'amore* che ha ottenuto il riconoscimento del Provveditorato agli Studi di Venezia ai fini dell'aggiornamento per i docenti e che fin dal suo primo appuntamento ha riscosso notevole successo, con la partecipazione di un nutrito gruppo di insegnanti e studiosi di filosofia in genere, attratti dall'attualità dell'argomento e dalla varietà delle voci che interverranno sullo stesso.

Il corso stesso, che prosegue fino a giugno per poi riprendere dopo le vacanze estive, prevede il seguente programma:

- 6 gennaio 1999, W. Tommasi "S. Weir: l'amore in Platone"
- 16 febbraio 1999, G. Goisis "Simpatia e ricerca della pace in Max Scheler"
- 9 marzo 1999, G. Trentini "Il codice affettivo e la leadership"
- 30 marzo 1999, C. Vigna "L'anima e il desiderio"
- 27 aprile 1999, M. Bettetini "L'amore in Agostino"
- 4 maggio 1999, I. Sciuto "Amicizia e amore nel pensiero medioevale"
- 25 maggio 1999, E. Scribano "Cartesio e le passioni dell'anima"
- 1 giugno 1999, M. Baldini "L'amicizia secondo i filosofi ('800 e '900)"
- 21 settembre 1999, I. Adinolfi "L'ordine della carità in Pascal"
- 12 ottobre 1999, B. Rosada "L'amore nella prospettiva di G. Noventa"
- 9 novembre 1999, L. Boccanegra "L'amore e la dimensione onirica"

Gli incontri avranno luogo nell'aula del Dipartimento di Filosofia e Teoria della Scienze (Dorsoduro 960, Venezia) dalle 15.30 alle 18.30

Maria Pastrello

RECENSIONI

AA.VV., *La trasmissione delle idee*, Roma 1997, pp. 134.

AA.VV., *La natura della visione*, Roma 1997, pp. 243.

AA.VV., *Le rappresentazioni della libertà*, Roma 1998, pp. 211.

Si chiama Montag la collana di ricerche filosofiche che ad un anno dalla sua nascita ha pubblicato tre volumi monografici dedicati rispettivamente a la "trasmissione delle idee", la "visione" e la "libertà": ognuno di questi argomenti viene assunto, di volta in volta, sia come oggetto di riflessione teorica, sia come verifica di una pluralità di posizioni che, pur appartenendo ad ambiti disciplinari diversi (teoretico-politico, biologico, epistemologico, religioso, estetico, economico ecc.) sono accomunate dalla convinzione che per fare filosofia sia necessario rivendicarne le basi naturali e materiali. Tale è l'assunto teorico che sintetizza il progetto generale della collana tracciato nel primo volume, un vero e proprio manifesto programmatico per un gruppo di studiosi che ha inteso con questo lavoro fissare le tesi di un rinnovato materialismo che vuole decisamente contrapporsi alle egemoni posizioni relativistiche in cui stagna tanta parte della filosofia contemporanea. Dunque Montag si prepara ad agitare le tranquille acque delle molte correnti filosofiche che nel Novecento hanno decretato la fine della metafisica, colpevole di aver imprigionato l'essere nelle rigide ed immobili strutture di un universalismo dogmatico che ha preteso di ricercare e di dare un'unica visione possibile del reale. Se il tentativo intrapreso dalla filosofia contemporanea di "oltrepassare" la metafisica si è mosso nella direzione di una interpretazione della realtà storica e diveniente che salvaguardasse le "differenze" tra gli enti, la conseguente rinuncia «alla ricerca filosofica dell'oggettività» ha fatto scadere la filosofia a mera discorsività che si accontenta di rimanere su un livello puramente descrittivo, dove tutti gli approcci interpretativi sono considerati possibili e ugualmente legittimi. La nascita di Montag, nelle intenzioni degli autori, si deve proprio alla volontà di contrastare il radicato pregiudizio relativistico della formazione esclusivamente culturale o linguistica delle idee, al fine di smascherare la falsa democraticità profusa a piene mani da chi, sostenendo l'uguaglianza di tutte le posizioni, in quanto troverebbero la loro piena giustificazione nel contesto socioculturale che le ha determinate, promuove in realtà il disimpegno etico e politico collettivo. Allora per smascherare il pregiudizio che si cela nel determinismo culturale bisogna dimostrare, a partire dal riconoscimento dei diversi ruoli assunti dalla natura e dalla cultura nella formazione delle idee, come il rinforzo e la spinta a propagarsi che l'idea riceve in seguito alla sua elaborazione culturale, presupponga un livello di trasmissione che avviene su basi biologiche in virtù della comune origine materiale delle idee, delle credenze e anche della stessa cultura nell'interazione che si instaura tra uomo e ambiente ovvero nel rapporto che le connette tutte all'esperienza. A partire da tali premesse, è possibile spiegare la presenza costante di rappresentazioni archetipiche rilevate in società cronologicamente e geograficamente molto distanti, oltre a fornire in questa sede ipotesi plausibili ad esempio sulla genesi di un'idea, come quella del cristianesimo primitivo, che deve la

sua unicità al modo in cui gli apostoli elaborarono l'esperienza della morte di Gesù. Infatti la presenza di culture preesistenti se ha permesso l'integrazione di un'idea nuova all'interno di paradigmi religiosi e rituali già presenti nella tradizione, non riesce a spiegare la nascita dell'idea cristiana da un fatto, certamente culturale come una condanna a morte, ma capace di produrre un'assunzione religiosa del tutto originale. Dall'esperienza puramente percettiva della morte e dell'abbassamento nonché dal mistero che avvolge la scomparsa del corpo di Cristo, i discepoli inferiscono che il loro maestro non è veramente morto, che il suo corpo è risorto. Qui l'esperienza intuitiva viene spiegata come la causa occasionale che ha attivato rappresentazioni mentali già disponibili in quanto sorgerebbero da «processi cognitivi universali-biologici», che determinano la loro diffusione e applicabilità all'interno dei complessi culturali. Coerentemente all'impostazione critica antirelativistica che anima il progetto di Montag, viene prospettato, in ambito epistemologico, il modello evoluzionistico-epidemiologico della "teoria dei memi" come risolutivo del problema relativo alla trasmissione delle idee. Il modello esplicativo in questione consente di applicare, in senso analogico, la teoria darwiniana dell'evoluzione per selezione naturale alle idee considerate, alla stregua dei geni, come veri e propri "replicatori" di informazione culturale anziché biologica (F. Ianneo). In tale ottica risulta comprensibile anche l'approccio epidemiologico alla realtà storico-sociale secondo cui le rappresentazioni mentali si diffondono per contagio di cervello in cervello seguendo meccanismi simili a quelli che regolano il propagarsi delle malattie infettive (D. Sperber). Se concordo pienamente nel ritenere che la cultura nel suo complesso sia il prodotto dell'interazione che si è sviluppata nel corso dell'evoluzione tra gli esseri umani e gli eventi ambientali, temo che i modelli esplicativi biologici se troppo rigidi finiscono col trascurare la funzione svolta dalla libertà soprattutto nella trasmissione delle idee. Caduto il presupposto relativistico che le credenze sono qualitativamente uguali, mentre hanno una diversa forza nel propagarsi che prescinde dal contesto culturale di appartenenza, occorre stabilire quanto contribuisce la libertà dei soggetti empirici nell'assecondare un'idea piuttosto che un'altra. Assecondare un'idea significa a mio avviso compiere delle azioni che siano, per quanto possibile, coerenti con l'idea stessa; disporre di un'ideale regolativo che serva a delimitare e al contempo a promuovere un comportamento che viene giudicato buono perché «essenziale alla natura dell'uomo». Se la conoscenza dell'origine materiale di una credenza «implica il compito di assumersi la responsabilità (...), di assecondarla o di contrastarla e non solo di descriverla quale risultato di un movimento relativo di omogenei prodotti culturali», implica cioè la capacità di giudicare le sue «propensioni oggettive» (G. Traversa); allora in questo consiste l'etica ed è chiaro che i futuri sviluppi teorici di Montag non potevano non tenerne conto. La tesi sostenuta da Montag, secondo cui le idee e le credenze umane non si auto-generano all'interno dei contesti culturali, sebbene siano loro elementi costitutivi, ma sono entità materiali che hanno avuto origine nel rapporto sensoriale e conoscitivo che lega l'uomo all'esperienza, è in grado di spiegare, con i criteri e le modalità che sono più congeniali ai singoli autori, due fenomeni determinati come la "visione" e la "libertà". Per quanto riguarda la sensibilità, è ormai diventato un luogo comune tra i più radicati nella storia della filosofia, ritenerla fonte di una conoscenza inaffidabile e ingannatrice a causa della sua mutevolezza da soggetto a soggetto e quindi incapace di restituire informazio-

ni su come "è" il mondo o almeno su come esso appare agli organismi che lo percepiscono. Ammesso che il mondo esiste! Infatti questo luogo comune ha ricevuto in epoca contemporanea un generale consenso, a tal punto che si è arrivati ad affermare, in ambito ermeneutico, che la visione non solo è condizionata dalle credenze e conoscenze di cui disponiamo, ma ne sarebbe addirittura il risultato, in quanto processo interpretativo o linguistico-concettuale. Tale affermazione, che fa da corollario alla tesi della identità tra pensiero e linguaggio, conduce ad una completa "semiotizzazione del visibile", vale a dire che risulta del tutto legittimo attribuire la stessa arbitrarietà che vige nel rapporto tra la parola e il suo significato, a quello che lega gli oggetti alle rappresentazioni mentali (F. Cimatti). Contro l'impostazione interpretativista che riconosce all'ambiente che ci circonda la consistenza di una costruzione mentale, relativa ai nostri schemi linguistici e culturali, si possono far valere due posizioni principali: i) sostenere, a partire dalla distinzione tra vedere e pensare, l'esistenza di un livello passivo della percezione, la visione semplice o pre-epistemica che ci garantisce della realtà di quanto i nostri occhi registrano dalle stimolazioni ambientali; ii) problematizzare la complessità e l'interdipendenza di vedere e pensare. Ne è un esempio il tentativo di riprodurre i processi della visione naturale in sistemi di visione artificiale, un tentativo piuttosto arduo poiché l'ostacolo maggiore che i progettisti di questi dispositivi devono superare sembra essere costituito dalle "analisi di alto livello" rivolte all'attribuzione di un significato globale alla scena percepita, capace di far attivare ragionamenti, decisioni e azioni (E. Pessa). Si tratta insomma per coloro che lavorano nell'ambito dell'intelligenza artificiale di colmare il deficit esperienziale che fa la differenza tra la visione artificiale e la visione naturale, ponendo l'attenzione sulla natura "ecologica" della percezione che appartiene agli esseri umani e agli animali, cioè ad esseri che interagiscono con l'ambiente, lo esplorano e ne manipolano gli oggetti, secondo caratteristiche del tutto peculiari costituite lungo il corso evolutivo (V. Tagliasco).

Il terzo volume di Montag si propone di analizzare, attraverso la riflessione fenomenologica, le rappresentazioni umane della libertà. Come ho già accennato precedentemente, il problema della libertà non poteva essere eluso in questa sede perché nonostante la biologia, le neuroscienze ma anche la psicoanalisi e le scienze sociali si siano impegnate nel decostruire il concetto di libertà a vantaggio del paradigma riduzionista del determinismo fisico e culturale, l'uomo si ostina a rappresentarsi come un essere libero, non astrattamente, bensì in relazione a situazioni concrete, già date, e alla sua capacità di trascenderle, entro certi limiti, mediante l'agire. Nella storia del pensiero filosofico hanno prevalso due rappresentazioni della libertà: la libertà positiva identificabile con l'autonomia della volontà soggettiva capace di autodeterminarsi indipendentemente dal volere altrui e la libertà negativa che invece si riferisce alla possibilità che ha il soggetto di agire senza essere costretto dagli altri soggetti. Ognuna di queste rappresentazioni ha assolto l'importante funzione di modello regolativo dell'agire sociale, traducendosi in pratiche politiche diverse, in quanto entrambe possiedono una genesi antropologica, cioè sono riconducibili a due distinte concezioni dell'uomo. Da un lato c'è l'*homo Oeconomicus* che entra a far parte della società per meglio soddisfare gli interessi egoistici; dall'altro c'è l'uomo aristotelico, "l'animale politico", che nella comunità realizza l'originaria socievolezza. Posta la questione di una sostanziale antinomia tra i modelli

antropologici proposti, nasce il problema relativo alla legittimità di optare per uno piuttosto che per l'altro, ad esempio scegliere il modello comunitario e rigettare quello "atomistico" incarnato dal borghese moderno tutto proteso all'affermazione di sé (M. Biscuso). Ritengo, con gli autori di Montag, che tale opzione sia d'obbligo per evitare il relativismo postmoderno e soprattutto perché si impone ad una critica che tenga conto, anche indicativamente, delle profonde trasformazioni subite negli ultimi anni dalla società contemporanea. Lo spostamento del processo produttivo dal Primo al Terzo mondo, l'intensificazione della logica concorrenziale capitalistica, la flessibilità assunta come criterio di efficienza e produttività, hanno esercitato una drastica azione distruttiva nei confronti della forza lavoro umana sempre più sfruttata e precarizzata. Allora come rimediare alla crescente de-socializzazione dell'individuo, alla sua impossibilità di perseguire una vita dotata di senso?

Invertire la priorità tra il valore di scambio delle cose e il loro valore d'uso, vale a dire trasformare la produzione distruttiva in produzione socialmente utile consentirebbe la creazione di un tempo autenticamente libero, non sottomesso al tempo impiegato per lavorare e consumare merci, un tempo da dedicare alla realizzazione di "attività autofinalistiche" attraverso cui sia possibile ridurre il fenomeno della estraneazione a vantaggio di una emancipazione umana onnilaterale (R. Antunes).

Emanuela Spinosi

M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano 1998, pp. 141.

Lo stile chiaro e lucido e le argomentazioni penetranti e puntuali, sia da un punto di vista storico, sia da un punto di vista teoretico, di Marina Savi offrono al lettore appassionato di Kant non pochi spunti di riflessione su una tematica, come il senso comune, in genere poco analizzata dalla letteratura critica kantiana. Il lavoro, prendendo in esame gli scritti di filosofia teoretica e pratica e, in particolar modo, l'*Antropologia pragmatica* e la *Critica del giudizio*, si sofferma anche su opere meno studiate come, per esempio, le *Reflexionen* e le *Vorlesungen* di Logica e di Antropologia postume di Kant, tentando di ricostruire in quattro capitoli la genesi del concetto di senso comune e mettendone in luce il molteplice intrecciarsi dei suoi significati attraverso le diverse scelte terminologiche kantiane (come per esempio il passaggio da un concetto di senso comune come *gemeiner Menschenverstand* a quello di *Gemeinsinn*). È quest'ultimo, infatti, il vero e proprio senso comune, il *Gemeinsinn*, che si distingue dal buon senso o *gemeiner Menschenverstand*, dato che si parla di senso comune soprattutto nella terza *Critica*, all'interno dell'universalità del giudizio di gusto. L'idea di senso comune, allora, è connessa all'universalità del giudizio estetico e, quindi, alla sua validità intersoggettiva, in quanto presupposto di ciò è la comunicabilità del bello e l'esistenza di un «sentimento comune a tutti».

A ragione, quindi, l'Autrice sottolinea, nel terzo capitolo, la profonda differenza che

intercorre tra gli scritti prima del 1790 e la terza *Critica* su questo tema. Mentre, nei lavori precedenti alla *Critica del giudizio* il senso comune «inteso come buon senso, non ha alcun diritto di cittadinanza nell'indagine trascendentale» (p. 14), nella terza *Critica*, il senso comune, che ha acquisito un ruolo importante all'interno della comunicabilità dei giudizi di gusto configurandosi come concetto a priori, acquista in quest'opera anche una sorta di legittimità trascendentale. A tale problema sono connessi in modo particolare anche tematiche più vaste come quelle dell'errore e del pregiudizio e del pluralismo, che l'Autrice, nel secondo capitolo, rintraccia analizzando l'*Antropologia pragmatica* e le *Reflexionen* e le *Vorlesungen* di Logica e di Antropologia. L'idea, infatti, di universale ragione umana che emerge da questi testi, ha analogie con la facoltà di giudicare della terza *Critica* «quando prescrive di astrarre da attrattive, emozioni e inclinazioni personali per pronunciare il giudizio di gusto di validità universale» (pp. 17-18).

Prima di addentrarsi nel contesto antropologico del secondo capitolo e in quello estetico del terzo capitolo, che costituisce il cuore di tutta la trattazione, l'Autrice fa precedere un primo capitolo in cui si occupa del rapporto asimmetrico che intercorre tra senso comune e uso teoretico della ragione e senso comune e uso pratico della ragione, dimostrando come dal lato teoretico Kant attribuisca al senso comune errore e pregiudizio, mentre, da quello pratico, abbia fiducia nella ragione comune, alla quale sembra persino essere immanente la legge morale. Tale approfondimento preliminare si connette con quanto l'Autrice andrà poi sviluppando nella seconda e terza parte del suo libro, in cui il concetto di ragione, come facoltà superiore comprendente tutto ciò che è puro, è in connessione con quel concetto di senso comune della *Critica del giudizio*. Inoltre, costante è qui il confronto che l'Autrice fa tra il criticismo kantiano e la cultura europea del Settecento e, in particolare, con la filosofia scozzese del *common sense*, nella quale tale tema era stato ampiamente dibattuto.

Una delle tematiche che accomuna le diverse fasi della riflessione kantiana e che l'Autrice tocca in varie parti della sua monografia, è la relazione che intercorre tra senso comune ed errore, che emerge tanto nel secondo capitolo, in relazione a problematiche di carattere antropologico, quanto nel terzo, dove anche il giudizio di gusto, che sembrerebbe a prima vista essere esente dalla possibilità di errare, in realtà, nella fondazione della sua universalità soggettiva, non sembra anch'esso essere scevro di errore. Perciò, estremamente convincenti sono le analisi che, da un punto di vista teoretico, l'Autrice conduce dell'Analitica della *Critica del giudizio estetico* e cioè sulla possibilità di coniugare il piano a priori e trascendentale del gusto con quello empirico dei nostri giudizi determinati, fino ad individuare nel senso comune la mediazione tra i due e cioè nella regola necessaria del Giudizio.

Siffatte questioni conducono, infine, l'Autrice a chiudere il volume su Kant con un quarto capitolo e a spostare l'attenzione su un piano più in generale cioè sulla possibilità che la regola del Giudizio derivi da un principio della ragione. Indagine che prende le mosse dal § 40 dell'Analitica e dalla Dialettica della *Critica del giudizio* per concludere che il giudizio, che è conforme all'idea di senso comune, non solo esige il consenso, ma esige pure dagli altri «il dovere all'universale approvazione». Ed è l'analisi della Dialettica a compiere questa monografia poiché l'Autrice, giustamente, ritiene che «è la Dialettica a porre in relazione il Giudizio con la ragione» e a compiere «il programma di legittima-

zione dell'universalità del gusto proprio riguardo alla giustificazione del dovere all'approvazione» (p. 114). Cosa quest'ultima, che si rinviene nella relazione del gusto con l'idea di un sostrato soprasensibile dell'umanità e che mostra nella sua interezza la necessità pratica del senso comune.

Emerge, in conclusione, dall'analisi di Marina Savi sul senso comune in Kant, che sebbene egli non abbia mai dedicato una vera e propria trattazione sistematica a tale problematica, in realtà, il senso comune è talmente presente in vari contesti teoretici antropologici e pratici, da rivestire un ruolo non marginale lungo l'intero arco della riflessione critica kantiana.

Claudia Melica

G. Farina, *L'alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Roma 1998.

Questo recente libro di Gabriella Farina, ricercatrice presso la terza Università di Roma e studiosa del pensiero di Sartre, getta un nuovo e significativo fascio di luce su alcuni aspetti di grande attualità dell'opera del filosofo francese. Attraverso una puntuale ricostruzione del pensiero sartriano, dai primi studi sull'immaginazione ad *Essere e niente* fino alle biografie di Genet e di Flaubert, l'autrice mette in rilievo la centralità della nozione di *altro* e la sua intrinseca connessione con il tema dello *sguardo*.

Lo *sguardo* è per Sartre una delle più universali strutture dell'esistenza, in grado di consentire alla coscienza di sperimentare il proprio esistere precario. Nello *sguardo* - scrive l'Autrice - si rende visibile «l'originario e radicale conflitto, interno alla coscienza, che dà vita alla molteplicità delle coscienze, ciascuna delle quali, proprio sulla base di questo conflitto, tende a contrassegnarsi in modo individuale» (p. 11).

Proprio partendo dall'analisi fenomenologica dello *sguardo*, un complesso fenomeno emotivo-attivo e pre-riflessivo, Sartre giunge a rovesciare l'interpretazione modernocartesiana della soggettività, intesa come centro pieno e fulcro autoevidente del pensiero. Il *gioco degli sguardi*, nella sua spontaneità e reciprocità, tende a rompere la "solidità" della coscienza in sé e la sua pretesa di ergersi a norma rassicurante della vita umana. «Niente è meno rassicurante - osserva Farina nella sua *Introduzione*, parafrasando Sartre - di una coscienza guardata-guardante» (p. 12). In questa ottica, lo sguardo si profila come paradigma per interpretare la struttura fondamentale dell'esistenza umana, in quanto rende visibile il carattere essenzialmente relazionale della coscienza. Attraverso lo *sguardo* si rende chiaro il fatto che la coscienza non è la sede della soggettività (non è cioè *sostanza*), ma è processo, desiderio, relazione, alterità. A tal proposito non può sfuggire il riferimento a Freud che, come ha sottolineato P. Ricoeur nel celebre saggio *Dell'interpretazione*, attribuiva proprio al tratto *desiderante dell'io* la non trasparenza della coscienza. Con l'uomo, secondo Freud, il desiderio avanza *mascherato* e la coscienza rimanda sintomaticamente a qualcos'altro, che deve essere interpretato.

Molto interessante risulta seguire l'Autrice quando nella parte centrale del libro - con riferimenti alla vasta produzione sartriana (anche quella letteraria) e a J. Genet (1910-1986),

lo scrittore maledetto, a cui Sartre scrive una prefazione nel 1951 al primo volume delle *Opere Complete* - ricostruisce la distinzione tra il "vedere" qualcosa e lo "sguardo". «Mentre l'occhio che osserva un oggetto - scrive Farina - rimane iscritto nella fatticità ingombrante delle cose, lo sguardo che pure presuppone una certa materialità, coglie quell'oggetto trasversalmente, ne disgrega i contorni, il suo carattere ineluttabilmente organico, lasciando emergere una pluralità di sensi, non specificamente orientati e una leggibilità di esso aperta a molteplici informazioni» (p. 34).

Lo *sguardo*, dunque, opera in un orizzonte più vasto e complesso rispetto alla visione: esso introduce una distanza tra chi guarda e chi è guardato, in virtù della funzione nientificante della coscienza, tema quest'ultimo costante delle opere sartriane. A differenza dell'occhio, che non può scendere al fondo delle cose, lo *sguardo* rivela la dimensione più profonda dell'esistenza: il fatto che l'uomo non è soltanto una "cosa tra le cose", ma anche "per-sé", progetto e libertà. A differenza della psicoanalisi freudiana, che giunge a indicare una terapia per potenziare la coscienza umana, lo *sguardo* sartriano rende l'uomo un "senza-patria", un profugo destinato a tornare presso di sé, ma anche sempre sfuggente a sé stesso. Belle a tal proposito le pagine sartriane sulla *vergogna*, uno dei sentimenti più universali dell'umanità.

A differenza di quella cartesiana, la coscienza sartriana non è un polo egologico né è sostanza, ma è "soggettività decentrata", rimando ad un altro. Grazie alla scoperta della struttura dello *sguardo*, dunque, il filosofo esistenzialista scopre l'originaria co-appartenenza dell'io all'altro. Se l'io, fin dal suo primo apparire, è *gettato sotto lo sguardo dell'altro*, se ne deve dedurre che esso esiste solo attraverso e grazie all'altro. Mi sembra che in questo approccio inter-soggettivo - oggi peraltro frequentato da autori di tutt'altra tradizione filosofica, come Apel e Habermas - si possa intravedere una nuova possibilità di leggere Sartre, in una chiave che risulta senz'altro più densa di significati per capire i grandi dilemmi etici e politici della contemporaneità e per argomentare in modo costruttivo in vista di una composizione dei conflitti che tenga conto della pluralità dei punti di vista o, se si preferisce, degli sguardi degli uomini.

Domenico Massaro

M. Mancia, *Coscienza sogno memoria*, Roma 1998, pp.175.

L'uomo è solo cervello o anche mente? Esiste un isomorfismo tra mente e cervello? Se l'uomo è solo cervello allora unicamente le neuroscienze sono in grado di dare spiegazioni soddisfacenti non solo in relazione alle malattie fisiche e psichiche, ma anche ai problemi culturali e sociali. Se l'uomo è anche mente e non solo cervello, allora si tratta di scoprire la natura, le caratteristiche e le funzioni di questa realtà mentale. A questi interrogativi e a questi problemi il testo recente di Mauro Mancia intende rispondere con validi argomenti sia dal punto di vista scientifico che sociale e culturale. Come neurofisiologo e come psicoanalista, l'Autore si trova in una situazione privilegiata nell'affrontare la sfida, in atto tra le due discipline, relativa alle conoscenze che riguardano il cer-

vello e il suo rapporto con la mente. Vengono presi in considerazione gli scritti più recenti e più significativi di neuroscienziati in relazione alla coscienza, al sogno e alla memoria, individuandone sia gli aspetti positivi che i limiti e le contraddizioni. Si tratta di un'analisi, ricca ed approfondita, delle opere di studiosi: Popper e Eccles (1977), Eccles (1979, 1990, 1993), Dennet (1991), Bateson (1979), Damasio (1994), Jouvet (1991), Gazzaniga (1997) e tanti altri studiosi. Mancia non ritiene sostenibile la tesi secondo la quale la mente sarebbe "isomorfica" al cervello in quanto «un darwinismo neurale non può essere confuso con un darwinismo mentale» (p. 9) poiché il cambiamento culturale segue leggi lamarkiane e non quelle dell'evoluzione darwiniana. Infatti, il cervello non sembra abbia avuto delle «variazioni significative, considerando sempre questo millennio, in termini di volume, numero di neuroni e di sinapsi». La mente, invece, può registrare grandi trasformazioni, come lo dimostrano l'enorme sviluppo tecnologico e, soprattutto, «la profonda trasformazione della qualità della vita cui è andata incontro l'intera umanità» (p. 137). Questa tesi è riconosciuta, almeno in parte, nonostante le "cadute in ambiguità", anche dai neuroscienziati, come ad esempio da Edelman (1992) il quale ha scritto che «nessun ammontare di dati delle neuroscienze di per sé solo, non potrà mai spiegare il pensiero, non c'è nulla di misterioso né di mistico: una spiegazione in termini neuroscientifici è necessaria ma non sufficiente come spiegazione ultima» (citato a p. 70).

Per quanto riguarda gli ambiti e i limiti delle scoperte delle neuroscienze, Mancia rileva come il grande sviluppo di queste discipline, dalla neurofisiologia alla biologia molecolare, pur avendo accresciuto le conoscenze delle funzioni cerebrali, non ha portato alcun contributo di conoscenza per quanto riguarda il rapporto di causalità tra l'aspetto organico e quello mentale.

Altrettanto si può affermare per quanto riguarda la psicofarmacologia, sulla quale si basa la psichiatria biologica, in quanto, pur potendo modificare stati affettivi, cognitivi e percettivi, non è in grado di «formulare una teoria della mente né di conoscere i suoi meccanismi più intimi» (p. 10). Gli stessi risultati si hanno relativamente agli stati di coscienza nel senso che è possibile riconoscere «i vari livelli di funzionamento neurologico per spiegare i diversi meccanismi che sono alla base della vigilanza» (*ibid.*), ma rimangono sconosciuti i meccanismi cerebrali che presiedono alle emozioni, agli affetti, alla coscienza più elevata, ai sentimenti e alle astrazioni del pensiero.

La giustificazione epistemologica di questa tesi sta nel fatto che il cervello «è il referente specifico delle neuroscienze che sono però metodologicamente del tutto inadeguate ad affrontare lo studio della mente» (p. 39). Infatti, quest'ultima è «il referente della psicologia e della psicoanalisi» (*ibid.*). Sono gli strumenti operativi delle neuroscienze, sorti storicamente su intesa intersoggettiva, a posteriori, tra gli studiosi delle neuroscienze, che "ritagliano" il referente specifico di queste discipline e sono del tutto inadeguati per la conoscenza della mente, come di ogni altro referente. «Non è possibile studiare la mente con gli strumenti con cui si studia il cervello» (p. 72). Ma come cogliere le caratteristiche proprie della mente e quelle del cervello? Nell'analisi, fatta nel capitolo settimo "sulla natura della mente dal punto di vista psicoanalitico", si trova, di fatto, la risposta più attendibile e più soddisfacente che oggi il sapere psicoanalitico possa dare sull'essere e sull'agire specifico della realtà mentale. Poiché una realtà si qualifica in rap-

porto alle caratteristiche che la costituiscono e quindi l'identificano, è necessario che ogni discussione, relativa all'essenza e alla natura del mentale, individui, almeno a livello ipotetico ed in prima approssimazione, quali siano tali caratteristiche. Questo modo di procedere è fondamentale per uscire da molti equivoci diffusi non solo nell'ambito psicoanalitico poiché solo così sono precisati i concetti e gli ambiti di un sapere.

Non si può negare l'esistenza di un affascinante e comune interesse sia per la psicoanalisi che per la psicologia evolutiva sperimentale, derivante da un «isomorfismo tra relazione madre-bambino (...) e relazione analista-paziente nell'incontro analitico» (p. 138). Da ambedue le discipline sono possibili osservare aspetti della mente infantile nel suo formarsi: «in tempo reale nell'osservazione infantile, in tempo differito nella relazione analitica, grazie alla possibilità che l'assetto analitico offre al paziente, di rivivere esperienze affettive di un tempo, attraverso una ritrascrizione di eventi passati rimossi o archiviati nella memoria» (*ibid.*). Mancina ricorda che il presupposto teorico della psicoanalisi è che ogni evento della vita tende, soprattutto dal punto di vista emotivo-affettivo e rappresentazionale, a ricalcare quelli dell'infanzia, ripetendone le caratteristiche e definendone gli aspetti «transferali» di ogni relazione. Ecco perché il transfert analitico può essere immaginato come un potente microscopio che permette di osservare e conoscere le figure genitoriali interne, quali dei o demoni, che hanno caratterizzato la vita affettivo rappresentazionale di ogni persona fin dall'infanzia. Per la costruzione di questa realtà interna le rappresentazioni vanno considerate quali categorie fondamentali, quali mattoni necessari della realtà intrapsichica. Esse vanno intese in senso dinamico in quanto fin dai primi momenti di vita vanno soggette a profonde e graduali trasformazioni. Infatti, mediante l'investimento affettivo e l'arricchimento di esperienze sensoriali, il bambino è in grado di creare rappresentazioni percettive che si sviluppano, diventando anche «rappresentazioni concettuali e simboliche» (p. 142).

È nella relazione prima con la madre e poi anche con il padre che avviene la trasformazione delle rappresentazioni, mediante processi precoci di scissione e di identificazione proiettiva ed introiettiva, processi che, da una parte, accompagneranno il bambino in tutte le sue fasi di sviluppo, dall'infanzia, alla adolescenza, alla maturità e dall'altra, sono alla base della crescita mentale in quanto permettono un «arricchimento delle rappresentazioni e una loro trasformazione simbolica che faciliterà l'accesso al linguaggio» (p. 143). Dal punto di vista antropologico e sociologico, non possono essere sottovalutati alcuni aspetti della personalità umana, quali conseguenze della incapacità di tolleranza della frustrazione, aspetti caratterizzati dalla violenza e dalla distruttività. In queste personalità violente e distruttive, sono dominanti i sentimenti negativi: invidia, gelosia delirante, odio, competitività esasperata, ambivalenza eccessiva e incapacità di «tenere buone relazioni con il mondo» (p. 147). Secondo alcuni studiosi (ad es. Bion, 1962; Winnicott, 1965), causa di questa struttura mentale sono sia i macro traumi della vita infantile, come la morte di uno dei genitori o la loro separazione, sia i microtraumi relazionali, ripetuti nel tempo, i quali sono la «fonte di distorsioni e fraintendimenti nella relazione del bambino con i genitori» e di conseguenza di sofferenza mentale.

In conclusione, è da ritenersi difficilmente sostenibile, dal punto di vista epistemologico, quella concezione, diffusa in alcune scienze umane - dalla biopsicologia alla sociobiologia, dalla biolinguistica alla bioantropologia - secondo la quale l'essenza dell'uo-

mo è esclusivamente biologica. Questo non significa sottovalutare e tanto meno escludere un approccio biologico all'uomo, ma significa affermare che un'interpretazione esclusivamente naturalistica e biologica dell'uomo è fortemente unilaterale e riduzionistica, «vera per quanto afferma, ma falsa per quanto nega» (p. 12). Mancina è convinto che sia sempre più necessaria una chiarificazione dei criteri con i quali studiare l'essere e l'agire umano, sottolineando, da una parte, i limiti delle indagini di tipo causale, generalizzante e nomonologico e, dall'altra, valorizzando le ricerche più funzionali alla nozione di uomo come animale politico (Aristotele), storico (Dilthey) e simbolico (Cassirer), in una concezione di tipo più teleologico che causale, descritta dal filosofo Taylor (1989).

Luigi Longhin

Verum et Certum - Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia, a cura di C. Esposito, P. Ponzio, P. Porro, V. Castellano, Bari 1998, pp. 557.

L'autentica natura del libro, il suo senso più vero è quello di essere un dono alla professoressa Ada Lamacchia, allieva di Antonio Corsano, in procinto di lasciare l'insegnamento ufficiale sulla cattedra di Storia della Filosofia nella Facoltà di Lettere dell'Ateneo barese. Mi pare utile ricordare, al riguardo, *l'Essai sur le don* di Marcel Mauss e, in particolare, quel passaggio della *Introduzione alla Critica della ragione utilitaria* di Alain Caillé che cito qui per la sua pregnanza e brevità: «l'immaginario utilitarista oggi gira a vuoto», nonostante le apparenze di un suo sconvolgente trionfo. Il dono, dunque, la gratuità, anche se rari, esistono. Sembra confermarlo ogni pagina del volume, che può vantare la presenza di contributi diversi per impostazione e tema (di: Luigi Alici, Carlos Baciero, Francesco Bottin, Francesco Botturi, Roberto Busa S.J., Veneranda Castellano, Raffaele Ciafardone, Nicola Massimo De Feo, Mauro Di Giandomenico, Costantino Esposito, Pietro Faggiotto, Umberto Galeazzi, Raymond Macken, Luciano Malusa, Ferdinando L. Marcolungo, Silvestro Marcucci, Marcello Montanari, Gregorio Piaia, Antonio Pieretti, Paolo Ponzio, Pasquale Porro, Armando Rigobello, Avrum Stroll, Stefan Swiezawski, Ilario Tolomio e Pasquale Venditti), ma tutti compartecipi dello spirito appena richiamato.

Un altro privilegiato angolo di lettura da cui guardare a questo sforzo miscelaneo, «per più mani lavorato e condotto», è pensarlo come ottima introduzione allo spirito dell'*Esprit* di Mounier, riproporne l'ispirazione comunitaria e personalistica. Di Emmanuel Mounier la Lamacchia scrive: «La sua opera, maturata e vissuta come vocazione, può essere indicata in poche parole, come una risposta impegnata e operosa, in ambito propriamente filosofico come in quello politico ed ecclesiale, della fedeltà alla immagine vera dell'uomo che è persona comunitaria, in cammino nella storia, per l'attuazione di un destino di salvezza» (A. Lamacchia, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Bari 1993, p. 13). Mounier, scrivono i curatori di *Verum et*

Certum, è un autore che la professoressa Lamacchia «ha contribuito in larga parte a far conoscere in Italia», un autore centrale del suo percorso filosofico tutto incentrato sulla ricerca dell'uomo come persona che «non è mai un individuo isolato, ma una tensione irrisolvibile e sempre riaccesa fra i due poli che ne costituiscono l'identità, vale a dire la trascendenza divina e la comunità umana» (*Presentazione*, p. VIII). E sempre di Mounier il percorso interpretativo della Lamacchia ha avuto modo di mettere in luce la concezione di persona: «La persona non è l'essere, ma movimento dell'essere verso l'essere; non acquista consistenza se non nell'essere a cui aspira» (A. Lamacchia, *Mounier* (...), cit., p. 195): una concezione di «dialettica esistenziale» (*Ibid.*) che consente di «sfuggire all'assurdisimo, alla rabbia sartriana contro l'essere» e scoprire «un'apertura all'universale» (ivi, p. 192) a fondamento dell'esistenza umana.

Fedele a questa «apertura all'universale», della Lamacchia si può ricordare la frequentazione di altri autori del pensiero moderno, grandi, come Kant, e «piccoli» come Francisco De Vitoria e Francis Wayland. Rispetto al filosofo di Königsberg i curatori così scrivono: «È soprattutto lo stretto intreccio di filosofia critica e di istanza metafisica ciò che di Kant ha sempre interessato la Lamacchia, nel tentativo di mostrare come le nuove esigenze del sapere fatte valere dal filosofo di Königsberg non sarebbero comprensibili senza un ancoraggio fondativo (o per lo meno "analogico") alle idee della ragione, e come le esigenze del pensiero classico chiedano a loro volta di misurarsi con le istanze della moderna scientificità» (*Presentazione*, p. IX). Del resto «Kant determina chiaramente l'idea di Dio-persona, egli ricorre alla causalità oltrepassando l'uso fenomenico di questa categoria dell'intelletto, in quanto il filosofo applica la causalità (...) all'incondizionato, alla causa suprema del mondo» (A. Lamacchia, *Percorsi kantiani*, Bari 1990, p. 218): è questo oltrepassamento del fenomeno verso l'incondizionato che affascina, un oltrepassamento che però non è occultamento, messa tra parentesi, ma tensione metafisica radicata nella storia perché da questa non è possibile prescindere. Una sorta di «apertura all'universale» come ricerca critica del fondamento, dell'essenza stessa della persona.

L'interesse della Lamacchia per Francisco De Vitoria e per la sua *Relectio De Indis* (1539) nasce dalla stessa ragione: vi intravede l'embrione di quell'universale che questa volta si traduce in riconoscimento diretto di popoli ritenuti da sempre estranei all'umanità, in riconoscimento della diversità. A tal proposito leggiamo: «gli indios erano, senza alcun dubbio, veri padroni pubblicamente e privatamente, come i cristiani; e che pertanto non potevano esser privati, sia in quanto principi, sia in quanto singole persone, dei loro beni, come se non fossero veri padroni (...) prima dell'arrivo degli spagnoli gli indios erano veri padroni, pubblicamente e privatamente» (Francisco De Vitoria, *Relectio De Indis. La questione degli Indios*, trad. it. di A. Lamacchia, Bari 1996, p. 30-31). Pertanto «il diritto della scoperta», addotto da «Colombo il genovese» (ivi, p. 54), è privo di consistenza. La Lamacchia si appassiona alla questione degli Indios in De Vitoria perché vi scopre l'universale, «il diritto degli indios» (ivi, p. 53) al possesso di beni, all'appartenenza cioè alla comunità umana. Anche Francis Wayland è frequentato per la stessa ragione. Traduce *The Elements of Moral Science* perché vi trova passaggi come questo: «Il precetto della Bibbia recita: "Amerai il prossimo tuo come te stesso". Si devono porre qui due domande. Primo, a chi si riferisce questo comandamento, o, in

altre parole, chi è il mio prossimo? Secondo, cosa vuol dire questo precetto? Alla prima domanda risponde il nostro Salvatore stesso nella parabola del buon Samaritano (*Luca* 10, 25-37). Ivi ci insegna che dobbiamo considerare nostro prossimo non già il nostro parente o il nostro concittadino o coloro ai quali siamo legati da rapporti di gentilezza precedente, ma anche l'estraneo, lo straniero, il tradizionale nemico nazionale, cioè l'uomo in quanto uomo, qualsiasi essere morale a cui possiamo in qualche modo fare del bene. Tutti gli uomini sono il nostro prossimo e quindi abbiamo l'obbligo di amare tutti gli uomini come noi stessi» (F. Wayland, *The Elements of Moral Science*, New York 1835, a cura di A. Lamacchia, *Elementi di scienza morale*, Bari 1992, p. 212). L'universale è qui il concetto di «uomo in quanto uomo» e l'apertura ad esso costituisce il fondamento e l'essenza dell'esistenza: tutti gli uomini sono persone che, pur nelle loro diversità, vivono e devono vivere nella stessa comunità. Ed anche autori del Novecento, come Karl Jaspers ed Edith Stein, sono frequentati per la stessa ragione: vi si può scoprire una «implicazione misteriosa (e pur filosoficamente riconosciuta, come Agostino e Tommaso attestano) tra l'essere finito e l'essere eterno cui il finito innegabilmente rimanda» (*Presentazione*, p. XII).

I termini vichiani del titolo *Verum et Certum* sono un'ulteriore testimonianza di tale implicazione: nella certezza della storia, nelle vicende quotidiane della comunità umana, rintracciare «le vestigia del "vero"» (*Ibid.*). I curatori parlano di «simpatia» della professoressa «per tutti i tentativi che, nei diversi secoli, e a diverse latitudini, gli uomini (e cioè i filosofi) hanno fatto per dare risposta alla domanda di senso che li costituisce» (ivi, p. VIII). Mi viene in mente il Weil citato da Pasquale Venditti: «De pouvoir, de devoir poser cette question (del senso), voilà la grandeur inquiétante de notre temps» (p. 513). Ed il *pathos* mostrato dalla Lamacchia nei confronti di tale questione non può che stupire ancora ed affascinare, nel mondo tragico della Babele.

Domenico di Iasio

La società dell'apprendimento, a cura di F. Scanzio, Roma 1998.

La discussione sul futuro dell'insegnamento coinvolge oggi tutti i paesi europei. Negli ultimi dieci anni molti degli Stati membri hanno avviato una riforma dei loro ordinamenti scolastici per equilibrarli alle importanti trasformazioni operatesi nella società e nel mondo del lavoro.

La costruzione dell'Europa dei cittadini affida un ruolo centrale all'istruzione e alla formazione. Si scontrano e si incrociano diverse concezioni dell'insegnamento: l'una fondata sul concetto classico di *paideia*, intesa come formazione della persona; l'altra rivolta al moderno concetto di acquisizione delle competenze funzionali all'inserimento nel mondo del lavoro. La questione ha dato vita ad ampi e molteplici dibattiti sul ruolo delle disci-

plines umanistiche e quindi della filosofia nell'era dominata dall'universalismo tecnologico e scientifico che «sembra far arretrare all'infinito i limiti della ragione umana» (p. 35). Il dibattito su questi temi è stato aperto dal Libro Bianco, *Insegnare e apprendere. Verso una società conoscitiva*, pubblicato nel 1996 dalla Commissione Europea. In esso si auspicava un "rilancio" dell'insegnamento filosofico e umanistico in generale, parallelo ed intrinseco alla necessaria riformulazione del concetto di cultura generale, inglobante sia «la capacità di porsi nei confronti del mondo e delle cose che lo popolano con atteggiamento di interesse critico ed autonomo», sia «l'attitudine al lavoro e ai contesti lavorativi».

Sulle linee delle discussioni aperte dal Libro Bianco, è stato successivamente pubblicato un altro interessante rapporto, promosso dalla Commissione Europea, dal titolo *Compiere l'Europa attraverso l'istruzione e la formazione*. Tale lavoro viene ora presentato in traduzione italiana, nel volume *La società dell'apprendimento*, di cui qui ci occupiamo, oltre alla traduzione completa del rapporto, il testo raccoglie anche un dialogo tra Giorgio Baratta ed Antonio Ruberti ed un intervento di Domenico Lenarduzzi, responsabile del programma Socrates. Il curatore ha preferito l'espressione "società dell'apprendimento" a quella ufficiale di "società conoscitiva", collocata a metà strada tra l'inglese *learning society* e la francese *société cognitive*. La scelta è motivata dal fatto che la società dell'apprendimento sottolinea meglio il ruolo attivo assunto da ogni singolo individuo nei confronti del "sogno europeo".

Nel testo vengono affrontati i problemi concreti del mondo dell'istruzione e della formazione alla cui redazione hanno partecipato esperti internazionali, quasi tutti legati al mondo universitario, i quali hanno sottolineato il ruolo primario che l'apprendimento deve svolgere nella nuova società europea.

«Un'organizzazione flessibile della scuola richiede l'abbandono di due fondamentali presupposti della maggior parte dei sistemi educativi: la legittimità sociale di dispensare un identico trattamento a tutti gli allievi e la necessità di organizzare l'apprendimento per gruppi omogenei di età (...). Passare dalla logica del gruppo d'età, che si pretende omogeneo, alla logica dell'individuo che può seguire un corso di studio in parte personalizzato, e soprattutto differenziato nei modi dell'apprendimento, richiede una profonda riforma dei rapporti esistenti fra allievi e istituzione e fra allievi e insegnanti (...)» (pp. 134-135).

La futura società dell'apprendimento richiede una sempre maggiore e radicale flessibilità delle forme attraverso le quali vengono trasmesse le conoscenze ed un aggiornamento non più limitato all'età scolare ed universitaria, ma tale da prolungarsi per l'intero arco della vita.

Il "sogno europeo" esige la necessità di investire tutto sulla formazione del suo "capitale umano".

"Istruzione e cultura generale" sono l'unico strumento in grado di assicurare coesione sociale e stabilità alla società riducendo l'emarginazione di interi settori della popolazione e fornendo a tutti la possibilità di realizzare un proprio progetto di vita: «un sogno che - come dice Jean Louis Reiffers, presidente del gruppo di esperti, autori del documento, - noi abbiamo il dovere di offrire alle generazioni future».

Gabriella Farina

G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'oriente e d'occidente*, Torino 1995, pp. 176.

Il libro raccoglie cinque distinti saggi comparativi preceduti da un'introduzione di carattere metodologico. La comparazione tra filosofia occidentale e filosofia orientale, per quanto possa risultare cosa nuova a molti lettori, è una prassi, un modo di far filosofia vecchio di tre secoli. A conferirgli maggior lustro fu per la prima volta Leibniz, seguito da filosofi del calibro di Voltaire, Schopenhauer e Nietzsche. Tale prassi ha risentito del clima culturale e filosofico degli scrittori che di volta in volta l'hanno utilizzata, per operare confronti ed esprimere giudizi su quanto si conosceva dell'immensa *Weltanschauung* orientale, soprattutto di matrice indiana e cinese. Nella maggior parte dei casi, non si è trattato di un confronto equo e paritetico. L'idea che l'Occidente andava maturando delle filosofie asiatiche era viziata dal pregiudizio teologico-religioso - la supremazia del pensiero scolastico e cristiano sul buddhismo o l'induismo veniva data per scontata - oppure, dalla più generale visione eurocentrica, dalla quale non è esente nemmeno l'arguto libertino Voltaire. Schopenhauer fu il primo ad utilizzare consapevolmente concetti ed idee estranei alla tradizione europea per dar vita ad un pensiero nuovo, ma ancora profondamente 'occidentale'. L'utilizzo di metafore tratte dalle *Upanishad*, quali il celebre 'velo di Maya', paravento d'illusione posto dalla percezione sensibile sul nocciolo della realtà, il *noumeno* disvelato come 'volontà di vita', denotano una comprensione di carattere strumentale, piuttosto che un serio ed imparziale impegno teoretico. Maggiore equanimità di giudizio è data riscontrare in alcuni passi nietzschiani, in cui Buddismo e Cristianesimo vengono ora accomunati nella critica sardonica e spietata del 'decostruzionismo a colpi di martello', ora contrapposti a vantaggio del primo, giudicato superiore in quanto amorale, più obiettivo, coraggioso ed aristocratico del 'platonismo massificato'. Nel corso del Novecento il confronto della cultura europea con l' 'Altro da sé', sotto la spinta di fenomeni storici ancora in corso, decolonializzazione, mondializzazione, sviluppo delle tecnologie della comunicazione, si è fatto sempre più incalzante e necessario. Per una scuola di pensiero che nella filosofia contemporanea fa capo a René Guénon, tra Occidente ed Oriente non può esserci rapporto di subalternità. La Verità è una sola, una sola la saggezza, indipendentemente dalla forma che essa assume nel *continuum* dello spazio geografico e del tempo storico. Un'idea semplice ma al contempo rivoluzionaria: per la prima volta poste sullo stesso piano, filosofie occidentali ed orientali, Europa ed Asia, potevano iniziare a dialogare costruttivamente, confrontandosi a viso aperto. Tuttavia, a fare da sfondo alla comparazione vi era pur sempre l'idea, tutta occidentale, di una *Philosophia perennis*, un assunto aprioristico, per così dire metastorico e metageografico, al quale necessariamente dovevano essere ricondotte teorie e forme letterarie ed espressive così diverse le une dalle altre. Opposta, ma solo all'apparenza, è la tesi sostenuta dalla *Comparative Philosophy* inaugurata con la *East West Philosophers Conference* organizzata presso l'Università di Hawai nel 1939. Il manifesto di questa corrente d'idee poneva l'unicità della Verità come punto di arrivo di un dibattito e di una ricerca serrata, scevra da pregiudizi di parte, nell'ottica di un'unica "filosofia mondiale", multiethnica e multilinguistica.

Anche in questo caso, sottolinea il Pasqualotto nell'*Introduzione* ai cinque saggi, la scientificità della ricerca comparativa corre il rischio di essere inficiata in qualche modo dall'orientamento "finalistico" che la ispira. In altre parole, battendo questa strada si corre il rischio di privilegiare le analogie e le somiglianze tra Est ed Ovest a scapito delle pur rilevanti differenze e peculiarità, alla ricerca di una "notte comune in cui tutte le vacche appaiono grigie". Più interessante e proficua, in quanto meno pretenziosa, è la linea di pensiero del Brunner, che propone una *recherche historique élargie*. A questa si ispira l'autore del libro. La comparazione tra filosofie occidentali ed orientali non pretende di produrre sintesi universali, l'idolo di una "Filosofia perenne" *super partes*, ma si limita a fornire al filosofo un ottimo strumento per approfondire e chiarificare una singola tematica o uno specifico problema filosofico. La filosofia comparata non viene considerata una scienza a sé stante, quanto piuttosto un *modo di fare filosofia*, una disciplina attuata e perseguita consapevolmente da un soggetto interessato che nello scoprire analogie e differenze tra questo e quel filosofo, Lao Tzu ed Eraclito, Chaug Tzu e Spinoza, Shunryu Suzuki e Nietzsche o Heidegger, costruisce l'identità stessa dei termini comparati, li chiarifica rivelando il pensiero degli uni alla luce degli altri. Al centro del lavoro comparativo, dunque, vi è il singolo problema filosofico in quanto si pone da sé dinanzi all'intelletto dello studioso, il quale accettando la sfida ricorre senza pregiudizi di sorta ad un armamentario concettuale più ampio, ricco e gratificante di quello che generalmente la tradizione cui appartiene (sia essa occidentale o orientale) gli fornisce. Insomma, la comparazione è esercizio, pratica, *askesis*.

I titoli dei cinque saggi raccolti nel libro sono esemplificativi delle cinque diverse tematiche che vengono affrontate dal Pasqualotto:

- 1) Il *Tao* della *physis*: Eraclito e il Taoismo (a confronto alcuni brani del *Tao Té Ching* del filosofo cinese Lao Tzu e i più celebri frammenti eraclitei);
- 2) Il *Tao Té Ching* e Il *pellegrino cherubico* (a confronto l'opera di Lao Tzu col *Der Cherubinische Wandersmann* di Johannes Scheffler *alias* Angelo Silesio);
- 3) *Tao sive natura*: Spinoza e il Taoismo;
- 4) Nietzsche e il buddhismo zen (vengono analizzati alcuni aforismi del filosofo tedesco sul Buddha e mostrate alcune analogie tra il pensiero nietzschiano e la tradizione zen dei maestri giapponesi);
- 5) Oltre la tecnica: Heidegger e lo zen (al centro dell'analisi comparativa alcune questioni di grandissima attualità).

Si tratta, complessivamente, di una lettura stimolante, godibilissima, da affrontare a mente serena. Non richiede una specifica preparazione in storia delle filosofie orientali, ma può rappresentare, per il neofita, un ottimo trampolino di lancio per accostarsi in maniera critica e costruttiva all'immensa tradizione filosofica orientale, un patrimonio che ci appartiene *sic et simpliciter* in quanto uomini di pensiero, un sentiero pressoché imbattuto che inizia a profilarsi solo oggi, ma che promette di condurre lontano.

Francesco Dipalo

Osservatorio sito internet SFI

Francesco Dipalo

Nel numero precedente del «Bollettino» avevamo lanciato un 'appello' per l'autocensimento via posta elettronica dei soci in possesso di un abbonamento ad Internet. Lo scopo, vogliamo ricordarlo di nuovo, era quello di sondare l'effettiva 'visibilità' del sito telematico della SFI e di invitare tutti quanti ad una maggiore partecipazione, in vista dell'attivazione di nuove rubriche e servizi *on-line*. Le registrazioni giunteci in redazione al momento di chiudere questo numero del «Bollettino», per quanto in numero limitato, ci fanno ben sperare per il futuro. Sin da ora rinnoviamo il nostro invito ai lettori: il sito SFI, col passare del tempo – non ci stanchiamo di ripeterlo – deve diventare un punto d'incontro, una piazza virtuale nella quale scambiare idee, condividere esperienze, reperire informazioni in tempo reale. Ci si può registrare in qualsiasi momento, non si è sottoposti alle tiranniche scadenze temporali di una rivista cartacea. L'indirizzo *e-mail* al quale rivolgersi è: infit@getnet.it.

Un altro dato positivo: dal 6 marzo è in funzione sulla pagina principale un contatore di presenze o passaggi. In due mesi è scattato più di mille volte, e questo significa che il sito inizia a raccogliere un numero non irrilevante di visitatori, occasionali e non, segno tangibile di un accresciuto interesse. Negli ultimi tempi si è provveduto a dare maggior risalto alla visibilità della SFI, accreditando il suo indirizzo web (<http://www.getnet.it/sfi>) presso i principali indici filosofici italiani (SWIF e *Filosofia in Italia*) ed internazionali e presso i cosiddetti 'motori di ricerca' (si veda, ad esempio, <http://www.arianna.it> oppure <http://www.altavista.com>). Inoltre, realizzando un'apposita pagina di 'percorsi sulla rete' con i *link* ad altri siti di interesse filosofico e didattico, istituzioni pubbliche (MPI, MURST, Biblioteca di Documentazione Pedagogica di Firenze), associazioni, iniziative private, si è provveduto ad infittire la trama di collegamenti in entrata e in uscita. Cogliamo qui l'occasione per ringraziare quanti ci hanno fatto pervenire le loro segnalazioni.

Come contributo al dibattito in corso sulla nuova 'maturità', la Commissione didattica ha realizzato un documento dal titolo: *Terza prova. La filosofia nel nuovo esame di stato*, consultabile e 'prelevabile' all'indirizzo: http://www.getnet.it/sfi/terza_prova.htm. Un analogo documento è ospitato presso le pagine web del MPI, in osservanza del Protocollo d'intesa. A suo corollario, abbiamo studiato un apposito percorso sulla rete italiana, segnalando i principali siti che trattano del nuovo esame di stato nel quadro più ampio della riforma scolastica e della normativa in materia.

Nel mese di maggio verrà inaugurata la nuova rubrica dedicata al binomio informatica e didattica della filosofia. Col metodo delle 'risposte alle domande più frequenti' (FAQ, *Frequently Asked Questions*) si cercherà di cooperare, nella maniera più semplice e appropriata al reale uso quotidiano, ad una più diffusa alfabetizzazione informatica. Chiunque può sollevare questioni, chiedere delucidazioni, sottoporre alla nostra attenzione esperienze concrete. Sono già disponibili *on-line* alcuni esempi di domande e risposte, affiancati da un glossario di termini informatici (neologismi, tecnicismi e 'americanismi') in costruzione. Per produrre un'informazione più efficace abbiamo bisogno

del vostro intervento: chiarito il fatto che si tratta di contribuire alla creazione di una sorta di abbecedario dell'informatica applicata al 'mestiere' dell'insegnante di filosofia, non si corre certo il rischio di essere banali. Inviare le vostre domande al solito indirizzo, infit@getnet.it, oppure, non disponendo di un collegamento alla rete, scrivete alla redazione del «Bollettino».

È in fase di pubblicazione il numero 5 di *Comunicazione Filosofica*. Il sommario (provvisorio) è riportato qui sotto. Rinnoviamo l'invito a ravvivare i *forum* di discussione inaugurati nel numero precedente, ovvero:

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

Ulteriori informazioni saranno presto disponibili sulla rete.

COMUNICAZIONE FILOSOFICA N. 5 – SOMMARIO	
LA RICERCA TEORICA	
Commissione Didattica Nazionale della SFI. Organizzare la ricerca in didattica della filosofia: proposta di collaborazione	M. DE PASQUALE, Lavorare insieme per la filosofia nella scuola del Duemila. (maggio 1999)
Le forme della comunicazione filosofica. Il <i>café philosophique</i>	A. M. BIANCHI, Per un'introduzione M. TOZZI, Il caffè filosofico: una sfida per il pensiero (traduzione di A. M. Bianchi)
La formazione iniziale degli insegnanti di filosofia. Le scuole di specializzazione	A. GIROTTI, Alcuni nodi problematici nella istituenda scuola di specializzazione È previsto il contributo del Prof. Walter TEGA (maggio 1999)
La formazione in servizio dei docenti di filosofia.	Il Seminario di aggiornamento: "La scrittura filosofica" - Ferrara, 16-21 novembre 1998 (Protocollo di intesa M.P.I / S.F.I.) È previsto il contributo dell'Ispettrice A. SGHERRI COSTANTINI (maggio 1999)
La filosofia tra i saperi minimi	A. BIANCHI, <i>I saperi minimi</i> Apriamo un dibattito sui saperi minimi: sono previsti altri interventi
DIDATTICA EMPIRICA - ESPERIENZE D'INSEGNAMENTO	
La filosofia al computer. Prototipo di un ipertesto: il pensiero di Friedrich Nietzsche	F. C. MANARA, Un ipertesto per tutti e per nessuno
La filosofia nei nuovi esami di Stato	M. PINOTTI, A proposito della terza prova dell'esame di maturità M. TROMBINO, Note tecniche su: filosofia nella terza prova e nel colloquio del nuovo esame di Stato Apriamo un dibattito: invitiamo i lettori a inviare interventi
La filosofia nella scuola dell'autonomia: due progetti	M. VILLANI, Area di progetto - Realizzazione di un ipertesto in html: I Gesuiti e la scienza a Ferrara nel '600 F. MINAZZI, Scienza e filosofia nell'antichità classica (maggio 1999)

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

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

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

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



S.F.I.

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