gennaio-aprile 2000

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



169 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. 169 - gennaio/aprile 2000

INDICE

Relazione morale Relazione finanziaria Relazione del Collegio dei sindaci revisori Convegno Nazionale SFI 2000	p. p. p.	3 7 10 11
M. Nucci, La visibilità della virtù M. Zani, Filosofia versus psicoanalisi: rassegna critica e bibliografia di studi dell'ultimo decennio	р. р.	13 29
Didattica della filosofia A.C. Cabino, Dalla didattica della filosofia alla filosofia della didattica S. Martini, Il rapporto tra Keplero e Galilei tra "pregiudizi" e "verità": un approccio didattico	p. p.	41 51
Convegni e informazioni	p.	67
Le Sezioni	p.	75
Recensioni	p.	80
Il sito internet SFI	p.	96

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 (Vicepresidenti), 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

ISSN 1129-5643

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI (Firenze, 12 novembre 1999)

Cari Soci,

in occasione del XXXIII Congresso Nazionale della SFI, svoltosi a Genova, si è tenuta l'ultima Assemblea generale dei Soci il 2 maggio 1998. Nel dicembre dello stesso anno è venuto a mancare Gabriele Giannantoni, figura prestigiosa di studioso e di uomo impegnato nella difesa e nel rinnovamento della cultura filosofica. Giannantoni ha dedicato una parte importante della sua attività alla nostra Associazione, sia come membro del Consiglio Direttivo, sia come Presidente, assicurandole la sua competenza e la sua passione nella difesa del ruolo, della funzione e della presenza della filosofia, sia al livello della Scuola secondaria superiore, sia a quello dell'Università. Un breve ricordo della sua figura e della sua attività è stato tracciato da Casertano e Berti nel n. 166 del nostro Bollettino.

Sono stati già pubblicati, grazie all'impegno del Vice Presidente Luciano Malusa, cui il Consiglio Direttivo aveva demandato il compito, gli Atti del XXXIII Congresso Nazionale, svoltosi a Genova dal 30 aprile al 3 maggio 1998, in un volume dal titolo *La trasmissione della filosofia nella sua forma storica*, contenente le relazioni ufficiali al Congresso. È prevista a breve termine la pubblicazione di un secondo volume di comunicazioni, che darà un quadro della vivace discussione interna alla nostra Associazione sui problemi dell'insegnamento della filosofia, sulle diverse metodologie della ricerca e della didattica.

Il nuovo Consiglio Direttivo eletto al Congresso di Genova si è riunito quattro volte, a Genova il 2 e il 3 maggio 1998, a Roma il 18 giugno 1998 e l'11 gennaio 1999, a Firenze l'11 novembre 1999. In tali riunioni si è proceduto all'organizzazione del Convegno di Reggio Emilia, all'organizzazione del gruppo di ricerca sull'insegnamento della filosofia nel biennio riformato; si è organizzata la collocazione "istituzionale" del sito web della SFI presso il server dell'università di Bari, si è deciso il rinnovo della veste grafica del Bollettino, si è discusso del progetto di formazione a distanza per docenti nell'ambito del protocollo di intesa MPI-SFI, si è discusso del Convegno nazionale del 2000 e del programma di attività 2000-2001.

Si sono organizzati il corso residenziale di Ferrara, sul tema La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica (16-21 novembre 1998), il Convegno di Reggio Emilia su Filosofia e insegnamento della filosofia e dell'etica in Portogallo e Spagna, in collaborazione con

l'Istituto Banfi (22-24 ottobre1998). Di queste sedute sono stati già pubblicati i verbali sul nostro Bollettino, oltre ad un Quaderno del Bollettino, Dossier Portogallo e Spagna, a cura di Mario Trombino. Il Consiglio Direttivo è impegnato a portare avanti, in collaborazione con l'Istituto Banfi di Reggio Emilia, la ricognizione ed il confronto dei diversi modi e metodi di insegnamento della filosofia in Italia e negli altri paesi europei. Dopo Francia, Spagna e Portogallo, il Direttivo dovrà ora discutere e approvare il prossimo appuntamento.

Numerosi sono stati i Convegni ed i Seminari organizzati o patrocinati dalla SFI, sia centralmente, sia a cura delle sue Sezioni. (A proposito delle quali, peraltro, mentre si nota un lodevole impegno di alcune, si lamenta anche il silenzio di altre: delle molte attività locali delle Sezioni, infatti, si dà notizia sul Bollettino e sul sito; ma solo poche sezioni inviano regolarmente i loro resoconti e solo poche sezioni hanno anche un link attivo sul sito, con ottime informazioni *on-line* in tempo reale. Comunico a questo proposito che il numero degli iscritti nell'anno in corso è 1200, e le Sezioni che danno segni di vita sono 31). Ricordiamo soltanto, comunque, i convegni organizzati o patrocinati centralmente: quello di Reggio Emilia dell'ottobre 1998, di cui già abbiamo fatto cenno, e nel quale sono state approfondite le relazioni tra le associazioni di filosofia italiana, spagnola e portoghese, con lo scambio di conoscenze sulla ricerca filosofica e sull'insegnamento della filosofia a livello sia della Scuola secondaria sia dell'Università; e questo di Firenze del 1999.

È da segnalare anche la partecipazione della SFI al XX Congresso mondiale di filosofia che si è svolto a Boston dal 10 al 16 agosto 1998, organizzato dalla Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP), cui la nostra Associazione aderisce, al quale Congresso ha partecipato Enrico Berti, che è l'unico membro italiano del Consiglio Direttivo della Fédération e che ha presieduto anche la sezione speciale dedicata alla metafisica. Berti è inoltre presidente del Comitato internazionale della FISP, incaricato di organizzare il prossimo congresso mondiale di filosofia, che si terrà a Istanbul nel 2003. A Napoli nei giorni 5-7 ottobre c'è stata la riunione del Consiglio direttivo della FISP e si è tenuto un convegno, organizzato da Berti in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, su *Philosophy and Literature*, con relazioni di vari membri del Consiglio e di due colleghi italiani, Sergio Givone e Stefano Poggi.

Il Bollettino della SFI è stato regolarmente pubblicato alle scadenze programmate ed è ormai al n. 167 (maggio-agosto 1999).

Nella seduta del 18 giugno 1998 il Consiglio Direttivo ha approvato la costituzione della nuova sezione SFI di Aversa, che ha già iniziato a realizzare un suo programma di attività. Nella seduta di ieri 11 novembre ha approvato la costituzione della nuova sezione di Francavilla a Mare.

Alcune Sezioni del Sud della SFI hanno ottenuto un finanziamento speciale sulla base di un provvedimento una tantum del Ministero a favore delle istituzioni culturali del Sud, ma non siamo ancora riusciti a sbloccare il finanziamento.

Molto vivace è stata l'attività della SFI, che è intervenuta nella discussione sulle bozze dei nuovi programmi di insegnamento della filosofia, sia a livello della Scuola secondaria superiore, sia a livello dell'Università, attività che si è manifestata in incontri con i responsabili ministeriali, nell'elaborazione di documenti, nei contatti con la Consulta filosofica e con l'assemblea dei Presidenti dei Corsi di Laurea in Filosofia (Berti fa parte anche di un comitato ristretto del MPI per la riscrittura dei programmi di filosofia). Particolare impegno in questo campo va riconosciuto alla Commissione Didattica coordinata da Mario De Pasquale.

Sembra ormai ben avviata la collaborazione con il Ministero della Pubblica Istruzione, Direzione Generale per l'Istruzione Classica, ma aperta anche ad altre Direzioni Generali e degli Scambi Culturali con l'estero. Il Protocollo d'intesa tra la SFI e il Ministero della Pubblica Istruzione ha già dato i suoi frutti con la realizzazione dei corsi residenziali di aggiornamento di Ferrara: nell'anno 1997/98 su *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, di cui sono già disponibili gli Atti, c/o Liceo Classico "Ariosto" di Ferrara; nell'anno 1998/99 su *La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica*. Per difficoltà tecniche il corso programmato per l'anno 1999/2000, su *Il concetto di felicità*, non si potrà tenere come di consueto entro il mese di dicembre, ma nel febbraio del 2000.

È ormai al suo terzo anno di attività, e si va affermando sempre più, il sito internet della SFI. Da un nucleo informativo iniziale, dedicato alle attività societarie della SFI (carta d'identità istituzionale, statuto, protocollo d'intesa con il MPI, pubblicazioni, seminari e convegni, sezioni locali), si sono sviluppate una serie di linee ipertestuali interne al sito stesso o aperte verso altri siti dedicati al binomio filosofia-didattica. In particolare, la rivista telematica "Comunicazione Filosofica", sin dall'inizio ha sollevato questioni, acceso dibattiti, diffuso materiali didattici di grande interesse. Si tratta, certamente, di un'esperienza pilota e che deve svilupparsi, tuttavia i consensi raccolti sotto forma di spunti di dialogo, note, articoli o anche più complessi ipertesti didattici testimoniano il fermento che regna nella scuola italiana, la voglia di discutere e di mettersi in discussione e il confronto sempre più vivo con le nuove tecnologie. "Comunicazione Filosofica" è giunta alla sua sesta 'uscita *on-line*' e sarà registrata entro l'anno. Il progetto di archiviazione informatica, e di conseguente disponibilità via internet, di tutti i materiali di lavoro e di ricerca elaborati all'in-

terno della SFI e delle sue Commissioni è di ampio respiro e si cercherà di dare a esso piena attuazione in tempi ragionevolmente brevi. Una pagina del sito, inoltre, in continuo aggiornamento, apre una finestra sul panorama della rete italiana ed internazionale, segnalando e recensendo, di volta in volta, gli indirizzi più interessanti per la didattica, la ricerca filosofica, il reperimento di documenti e di bibliografie, l'informazione di carattere istituzionale e legislativo.

Il Consiglio Direttivo ha infine promosso la costituzione, su base assolutamente volontaria, di un gruppo di studiosi e di esperti nelle varie branche dell'insegnamento filosofico, per rispondere per via telematica, anche in vista dei prossimi concorsi a cattedre nella Scuola secondaria, a questioni di Soci e di cultori della materia relative ai problemi della ricerca e dell'insegnamento della filosofia.

Nella convinzione che l'attività svolta in quest'anno sia positiva, e dal punto di vista quantitativo, e da quello culturale, didattico e di politica culturale, il Consiglio Direttivo chiede all'Assemblea dei Soci di approvare questa relazione.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCI ISCRITTI PER IL 1998	SOC n.1.322	CIETÀ FILOSC	SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA			
(di cui n. 65 incassati nel 1997)		BILANCIO AL 31/12/1998	.31/12/1998			
Entrate	Prev. 1998 Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 1998	Var.+/-	Effettivo
-Quote soci n. 1.257 a E. 40.000 -Contributi Beni Culturali 1998 -Iscrizioni Convegni SFI -Quote soci anni precedenti (n. 47 soci) -Contributi volontari -Quote soci anno successivo (n. 43 soci)	50.000,000 + 280.000 5.000,000 - 0 0 + 1.880.000 0 + 908.844 0 + 1.720.000	50.280.000 5.000.000 610.000 1.880.000 908.844 1.720.000	-Bollettino n. 163: pagine 96 -Bollettino n. 164: pagine 128 -Supplemento al n. 164: pagine 64 -Bollettino n. 165: pagine 96 copie in totale (n. 163 + 164 + suppl.	30.000.000 - 2.866.890	2.866.890	27.133.110
-Soutson corso mormanca -Quote soci non abbinate o doppie (n.3 versam.) TOTALI	0 - 400.000 0 + 130.000 0 = 0 55.000.000 + 5.128.844	(400,000) 130,000 0 0 60,128,844	(Ilpografia, spedizione, spese postali) - Spese segreteria (canc/lefef./fax) - Spese postali - FISP 1998 - Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica - Compenso redattori - Spesa commercialista - Spesa Compercialista - Spesa Compr. (Conv. / Iniziative culturali - Spese sin Infama)	5.500.000 - 3.000.000 - 750.000 - 8.000.000 - 11.250.000 = 1.700.000 - 12.000.000 + 1.700.000 - 12.000.000 + 1.000.000 + 1.000.000 + 1.000.000 + 1.000.000 + 1.000.000 + 1.000.000 + 1.000.0000 + 1.000.000 + 1.000.0000 + 1.000.0000 + 1.000.0000 + 1.000.00000 + 1.000.0000000 + 1.000.000000000 + 1.000.0000000000	209.380 1.125.150 271.500 153.150 0 10.880 1.946.800	5.290.620 1.874.850 478.500 7.846.850 11.250.000 1.689.120 10.66.800
Totale entrate 1998 S.F.I. Totale uscile 1998 S.F.I. Residuo passivo 1998 Residui attivi anni precedenti £. Totale disponibilità al 31.12.98 £.	60.128.844		(spess sito Internet, rimb. atti Conv.) -Spese di gestione c/c postale -Adempinenti cambio Presidente -Imposta Regionale sulle Attività Produttive TOTALI	0 + 0 + 0 + 0 + 72.200.000 -	231,200 183,600 566,000 1,709,350	231.200 183.600 566.000 70.490.650
-Cassa contanti + -C/c postale + -Totale disponibilità SFI +	1.007.060 9.250.140 10.257.200		TOTALE SPESE SOSTENUTE / SOCI ISCRITTI = QUOTA [(spese contrib.) diviso i soci iscritti] 60.641.806 / 1.322 = 45.871	ITTI = QUOTA = 45.871		

			SOCI	ETÅ FILOSO SIO PREVEN	SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA BILANCIO PREVENTIVO ANNO 1999			
Entrate	Prev.	Prev. 1998	Var. +/-	Prev. 1999	Uscite	Prev. 1998	Var.+/-	Effettivo
-Quote soci n. 1.250 a £. 40.000	50.00	5 000 000 =		50.000.000	-Bollettino n.166, 167, 168 per 5.000 copie (i)ocarafia spedizione spese postali)	30.000.000 - 8.000.000	8.000.000	22.000.000
	3	1 11	000	00	-Spese segreteria (canc/telef./fax)	5.500.000 -	500.000	5.000.000
TOTALI		55.000.000 =	0	55.000.000	-FISP 1999 -Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	750.000 =	2.000.000	750.000
					-Compenso redattori -Soesa commercialista	11.250.000 =	00	11.250.000
					-Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	12.000.000	2.000.000	10.000.000
í a					(la voce comprende le spese per interner) -Spese di gestione c/c postale -Imposta Regionale sulle Attività Produttive	+ +	250.00	250.000
						0	0	0.
					TOTALI	72.200.000 - 14.020.000	- 14.020.000	58.180.000
Totale entrate 1999 - preventivate	£. 55.00	- 000.000.55						
Totale uscite 1999 - preventivate	£. 58.18	58.180.000 =						
Residuo passivo 1999	£. 3.18	3.180.000 -			TOTALE SPESE PREVENTIVE / SOCI ISCRITTI = QUOTA	IITII = QUOTA		
Residui attivi anni precedenti	2. 11.71	11.719.006 = <= => (stimato)	=> (stimato	(c)	[(spese contrib.) diviso i soci iscritti]			
Residuo attivo al 31.12.99	£. 8.53	8.539.006			53.180.000 / 1.250	= 42.544		

		SOCIE	TÅ FILOS	SOCIETĂ FILOSOFICA ITALIANA		
		BILANC	IO PREVE	BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2000		
Entrate		Prev. 1998 Var. +/- Prev. 1999	rev. 1999	Uscite	Prev. 1998 Var.+/-	Effettivo
-Quote soct n. 1.200 a £. 40.000		50.000.000 - 2.000.000 48	48.000.000	Bollettino n.169, 170, 171 per 5.000 copie	22.000.000 + 3.000.000	25.000.000
	H	- 1	0 0	Spese segreteria (canc/telef./fax) Spese postali	5.000.000 - 500.000 3.000.000 - 500.000	4.500.000
	OIAL	35 000.000.1 + 0.00.000.cc	26.000.000	FISP 2000 Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica Compenso redattori	50.000 = 0 6.000.000 - 2.000.000 9.000.000 = 0	4.000.000
				Spesa commercialista Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	1.700.000 = 0 10.000.000 + 2.000.000	1.700.000
				(la voce comprende la spese per internet) Spese di gestione e I.R.A.P.	730.000 + 270.000 0 = 0 0 = 0	1.000.000
				TOTALI	58.180.000 - 4.730.000	60.450.000
Totale entrate 2000 - preventivate	сi	56.000.000 -				
Totale uscite 2000 - preventivate	બં	60.450.000 =				
Residuo passivo 2000	Сij	4.450.000 -		SPESE PREVENTIVATE / SOCI ISCRITTI = QUOTA	QUOTA	
Residui attivi anni precedenti	ωi	7.077.200 = <= => (stimato)		[(spese contrib.) diviso i soci iscritti]		
Residuo attivo al 31.12.2000	બં	2.627.200 <= => (stimato)		48.450.000 / 1.200	= 40.375	

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISO-RI AL BILANCIO DELLA SFI AL 31/12/1998

Signori Soci,

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

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

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 1998, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/1998 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità.

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

Entrate	£.	60.128.844
Uscite	£.	70.490.650
Residuo passivo 1998	£.	10.361.806
Residuo attivo anni precedenti	£.	20.619.006
Totale disponibilità al 31/12/'98	£.	10.257.200

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della SFI, dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Professore Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 1998 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci SFI convocata per il 12 novembre 1999, alle ore 19.00 presso il Palazzo degli Affari di Firenze (Piazza Adua 1).

Firenze 12/11/1999

p. Il Collegio dei Sindaci Revisori Domenico di Iasio

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

CONVEGNO NAZIONALE SFI 2000

Francavilla al Mare, 16-18 novembre 2000

I FILOSOFI E LA CITTÀ

Programma provvisorio

Giovedì 16 novembre - Sala Congressi del Palazzo Sirena

Ore 8 Iscrizioni al Convegno

Ore 9 Apertura lavori Presidente Società Filosofica Italiana, Presidente Sezione SFI di Francavilla al Mare Saluti delle autorità

Ore 9,30 Filosofi e città nell'età antica e medioevale: relazioni di M. Vegetti, E. Berti e M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri

Comunicazioni (4)

Ore 15 Riflessioni sulla didattica: La filosofia nei percorsi pluridisciplinari (interventi da definire)

Ore 17 Filosofia pratica e città: relazioni di F. Longato, W. Vossenkuhl

Dibattito

Venerdì 17 novembre - Sala Congressi del Palazzo Sirena

Ore 9 Filosofi e città nell'età moderna: relazioni di M. Ciliberto, C. Sini, G. Giorello

Dibattito

Comunicazioni (4)

Ore 15,30 Filosofie della cittadinanza: relazioni di G. Marramao, M. Cacciari e S. Veca

Dibattito

Ore 19 Assemblea annuale dei soci SFI

Sabato 18 novembre - Sala Congressi del Palazzo Sirena

Ore 9 Filosofi e città nell'età della tecnica: relazioni di P. Di Giovanni, F. Duque e G. Vattimo

Dibattito

Comunicazioni (4)

Ore 12.30 Chiusura dei lavori

Iscrizioni 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 "Congresso Nazionale SFI 2000"

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 Window) o preferibilmente via e-mail, alla Segreteria organizzativa improrogabilmente entro e non oltre il 30 settembre 2000. 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 2000.

Esonero: è stato chiesto l'esonero dal servizio del personale ispettivo, direttivo e docente interessato della scuola secondaria di primo e secondo grado per tutte le province italiane.

Segreteria organizzativa: c/o Liceo Scientifico Statale "A. Volta", Via Cirillo, 66023 Francavilla al Mare (CH), telefax 085-817251 e c/o Liceo Scientifico Statale "F. Masci", Via N. Vernia, 66100 Chieti, tel. 0871-65931, fax 0871-65979. Responsabili: Proff. Carlo Tatasciore, Maria Pia Falcone, Linda Libertini.

E-mail: c.tatasciore@iol.it

Sistemazione logistica: Centro raccolta prenotazioni Hotel "La Fenice", Viale Nettuno 125, 66023 Francavilla al Mare (CH), tel. 085-810580 - 085-4914683, fax 085-815815.

La visibilità della virtù

(symp. 214e-222b; resp. 400c-403c)

Matteo Nucci

Nonostante sia ubriaco, l'Alcibiade che Platone presenta nel Simposio ha ben chiaro in mente - sin dall'inizio del suo discorso in elogio di Socrate - quale sia il problema fondamentale con cui dovrà confrontarsi: descrivere Socrate, infatti, significa spiegare la sua nota 'stranezza'. In uno stile confuso ed immaginifico, consapevolmente privo di sistematicità, un simile obiettivo non viene mai meno: non soltanto, formalmente, la 'stranezza' apre e chiude l'elogio¹, ma al suo chiarimento concorre ogni più casuale accenno del discorso e, soprattutto, l'immagine principale a cui Alcibiade ricorre. Socrate è come una di quelle statuine di sileni che si aprono: fuori, una scorza da satiro lo copre; dentro, a chi lo apre, si mostrano immagini divine. Tutto, nella descrizione di Alcibiade, viene segnato da questa discrepanza, apparentemente non rimarginabile, fra esteriorità ed interiorità²: Socrate è brutto fuori e bello dentro; i suoi discorsi sono esteriormente ridicoli eppure sono i soli interiormente divini; il suo comportamento con i giovani sembra quello di un amante e si rivela invece quello dell'amato. Come i sileni scolpiti, egli va aperto e penetrato - non ci si può fermare alla scorza di cui è rivestito.

Alcibiade, tuttavia, sostiene con solennità³ di non essersi fermato alle apparenze, ma di aver visto le immagini divine nascoste all'interno di Socrate ed averne ammirato le virtù: la temperanza che gli ha mostrato nella relazione erotica, dormendo con lui come se ne fosse il padre; il coraggio con cui lo ha visto ritirarsi, senza cavallo, da Delio; la forza d'animo con cui lo ha visto affrontare il freddo e la fame a Potidea; l'intelligenza, o meglio: la capacità di concentrazione mostrata mentre se ne restava in piedi, immobile a meditare per più di un intero giorno. Alcibiade dunque ha visto tutto questo, contemplando ed ammirando in uno spettacolo⁴ la serietà di Socrate. Perché allora definisce interiore una simile serietà, come se fosse non apparente, oggetto di una necessaria penetrazione ed apertura? Forse perchè ha finalmente usato la vista della mente, quella di cui Socrate gli rimprovera la carenza e che «comincia a vedere acuto quando quella degli occhi s'avvia a perdere la sua forza»⁵? Ciò di cui racconta la visione⁶ è però un Socrate fisico, sono i suoi gesti, i movimenti, lo sguardo, il portamento - nulla di immateriale. Le stesse divinità presenti nelle statuette dei sileni sono agalmata, ossia immagini, simulacri, oggetto di una visione fisica. Basta rimuovere la copertura: ciò che si cerca è comunque visibile. Eppure, come può essere visibile qualcosa che è interno, interiore, nascosto? Cosa sta dicendo Platone attraverso Alcibiade?

L'elogio di Socrate con cui si chiude il *Simposio*, come è noto, possiede di per sé valore filosofico: l'educazione erotica che vi si descrive rappresenta senza dubbio la proiezione pratica di quanto nel discorso di Diotima è stato detto a livello teorico⁷, nonostante Alcibiade non sia stato presente durante il discorso riportato da Socrate⁸ e sia descritto come consapevolmente incapace di seguire fino in fondo il cammino educativo che gli viene proposto. Le sue parole devono quindi essere interpretate secondo un principio ermeneutico che tenga conto sia dell'esigenza platonica di mostrare in atto l'educazione erotica, sia degli inevitabili fraintendimenti di cui Alcibiade, mai compiutamente educato, è responsabile. Questi stessi fraintendimenti, del resto, non devono semplicemente essere isolati ed eliminati: la finzione drammatica che li richiede è necessaria a Platone proprio per sottolinearli ed indicarli al lettore quali punti nevralgici, necessarie chiavi di volta. Il problematico rapporto interiorità-esteriorità è uno di questi casi: Alcibiade compie un errore, c'è qualcosa che ancora non gli è chiaro. È quanto Platone vuole fondamentalmente mettere in luce.

A risolvere il problema contribuisce una breve sezione del III libro della Repubblica, dialogo la cui composizione risale più o meno agli stessi anni del Simposio9. La stessa questione, infatti, ricompare in tutta la sua problematicità sebbene affrontata ben più esplicitamente - in tre brani, al termine dell'educazione musicale, nella loro unità scarsamente considerati dalla critica. Concludendo l'analisi delle opere poetiche giudicate rappresentabili nello stato che si sta fondando¹⁰, Socrate stabilisce i rapporti tra le dimensioni compositive descritte, mostrando come armonia e ritmo dipendano da argomento ed espressione, che seguono a loro volta il carattere dell'anima, mentre ad esse - armonia e ritmo - consegue l'eleganza (o ineleganza) dell'opera prodotta. Lo schema proposto¹¹ mette in immediata evidenza il ruolo dei due estremi. Da una parte, il carattere dell'anima, il suo ethos, di cui viene subito ricordato l'aspetto principale (etimologicamente scontato): la solidità che implica la sua acquisizione (400 e 1-3). Dall'altra, l'eleganza, l'euschemosyne, di cui invece vengono sottolineate presenza e visibilità (401 a 1-8). Un'opera ben prodotta deve rappresentare il buon carattere che, per sua natura, si mostrerà inevitabilmente elegante, aggraziato. La nozione di euschemosyne viene dunque introdotta per indicare qualcosa di presente, visibile, in senso generico percepibile, ma non puramente corporeo. Una bellezza che non è immateriale e che, al tempo stesso, non può essere ridotta a casuale esteriorità. Essa rimanda immediatamente al buon carattere di cui è la manifestazione sensibile e, proprio come il carattere, rivela la pro-

pria solidità. Non si tratta infatti di 'bellezza di forme' o 'avvenenza', qualità indissolubilmente legate a caratteri fisici esteriori che, pur essendo visibili, lo sono solo in un dato momento, in quel momento in cui la forma raggiunge una sua perfezione (eumorphia) o la sua pienezza (hora, la stagione della fioritura, la giovinezza). La bellezza dello schema (euschemosyne) è qualcosa di diverso: come mostra la derivazione del termine da echo¹², essa non è contingente né casuale: è la bellezza della forma che si possiede, l'espressione di qualcosa di acquisito - un habitus dunque, nulla di fuggevole¹³. Del resto, l'euschemosyne non caratterizza soltanto ciò che di immediatamente percepibile propongono i prodotti di ogni arte¹⁴, essa rappresenta anche - come euritmia e armonia - una qualità che i giovani stessi devono acquisire nel corso della preliminare paideia musicale di cui ora si stanno tirando le somme. Subito infatti Platone precisa che ai soli artisti e artigiani «capaci per buona natura di seguire le tracce della natura del bello e dell'elegante» (401 c 4-5) sarà concesso di operare (non a coloro che rappresentano nell' aschemosyne il cattivo carattere) perché la vista e l'udito dei giovani siano colpiti da una pervasiva bellezza che insensibilmente li renda congeneri al 'bel logos'. Ritmo e armonia, penetrando profondamente nell'anima, le portano euschemosyne, e chi possiede un'anima elegante - cioè ben educata - sarà immediatamente capace di distinguere le cose brutte da quelle belle, accogliendole e nutrendosene, diventando, così, bello e buono (401 b- 402 a).

L'elemento fondamentale di simili conclusioni è evidentemente la specularità istituita fra opere d'arte ed individui. Anche per l'individuo funziona lo schema con cui Platone ha illustrato l'essenza della buona opera d'arte: l'eleganza, il decoro, la grazia, ovvero l'euschemosyne, con cui plasma solidamente se stesso, tramite armonia e ritmo, non può che rimandare al buon carattere a cui contemporaneamente viene educato 15. A questo buon carattere infatti si può giungere solo se cresciuti tra opere che lo rappresentino e che, quindi, colpiscano proprio per quella stessa eleganza con cui si mostrano. L'educatore ha in mano lo strumento più consono: la sua capacità di riconoscere le opere rappresentabili gli permette di farne uso per abituare alla bellezza che da esse traspare. L'educando abituato ad una simile bellezza impara a riconoscerla ovunque e, quindi, non soltanto nelle opere stesse. In quanto futuro guardiano, infatti, il fine della sua formazione è chiaro fin dal II libro: un amore di apprendere che lo renda capace di distinguere gli amici dai nemici¹⁶. Chi sia divenuto elegante per mezzo dell'euschemosyne che caratterizza la città non potrà che riconoscere l'euschemosyne di coloro con i quali ha a che fare.

È quanto stabilisce ben più approfonditamente il complicato brano che segue, introdotto dalle ultime parole della precedente battuta in cui Socrate sottolinea che la capacità di riconoscere l'euschemosyne è inizialmente un'attitudine quasi istintiva, ma che assume piena rilevanza quando sopraggiunge la ragio-

ne. Il logos infatti viene riconosciuto immediatamente per quell'affinità che con esso si è creata, ma soprattutto permette di acquistare padronanza dell'attitudine a cui il giovane è stato abituato (402 a 2-4). La problematica analogia fra musico e grammatico affronta, in poche righe, la questione¹⁷. Comprendere la natura di ciò che si presenta nella sua individualità è definitivamente possibile soltanto quando si sia acquisita l'arte di riconoscere le componenti che generano quell'unità particolare. Il grammatico può dire di aver davvero conoscenza delle scritte (grammata) solo distinguendo le lettere (stoicheia) che in esse si compongono, così come il musico può aver conoscenza delle unità individuali contingenti solo riconoscendo gli aspetti visibili (eide) delle virtù che in esse sono presenti. Scritte ed esseri umani individuali sono insomma composti infiniti, la cui piena conoscenza è possibile a partire dalle poche, finite, unità fondamentali che li compongono. Il musico (o il guardiano da educare) deve dunque acquistare un'arte che richiede probabilmente una iniziale dimestichezza col ragionamento causale basato su esperienze ripetute. Ciò significa che, se inizialmente era semplicemente capace di riconoscere l'euschemosyne che traspariva in alcunché, via via si procura l'abilità di distinguere i principali aspetti visibili¹⁸ delle virtù che, infinitamente composti, producono l'unità elegante. La forma visibile della temperanza, del coraggio, della generosità, e così via. Virtù che si compongono in proporzioni infinitamente diverse nelle anime umane e che, comunque, trovano sempre modo di manifestare la propria presenza in complessi ordinati e, dunque, eleganti (così come le forme visibili dei contrari delle virtù si compongono in complessi non armoniosi e dunque ineleganti). Non si tratta d'un sapere astratto, evidentemente. Platone precisa che la conoscenza delle forme visibili delle virtù dev'essere completata dalla capacità di ritovarle in ciò in cui compaiono, sempre, a prescindere dalla misura in cui si presentino. E quindi piuttosto un'arte pratica, che richiede cura, studio¹⁹ e che permette, allo stesso tempo, di riconoscere la natura dei composti individuali - scritte o esseri umani che siano - sia nella loro originalità che nella loro dimensione di copie: le scritte riflesse in specchi o acqua, le imitazioni di esseri umani prodotte dalle opere d'arte²⁰. Il futuro guardiano non avrà problemi per individuare le opere rappresentabili, ne percepirà immediatamente l'eleganza e sarà anche capace di coglierne le principali virtù riprodotte.

L'arte che si procura il musico porta, dunque, basi ben più solide all'attitudine istintiva precedentemente descritta. L'affinità e la congenericità, che si sono formate nel tempo rispetto a complessi armonici ed ordinati, vengono sostituite da quello che si potrebbe definire un procedimento analitico che risale alle cause dell'armonia che caratterizza il composto²¹: le forme visibili delle virtù, riconosciute nelle fondamentali differenze, rimandano alla composizione di virtù che struttura il carattere dell'individuo in esame²². Qualora, appunto, si tratti di virtù.

quale che ne sia la struttura particolare, il composto sarà comunque caratterizzato da interna armonia e, perciò, apparirà segnato nel suo insieme dall'euschemosyne (così come l'individuo in cui si presentino i contrari delle virtù sarà riconoscibile per l'ineleganza, l'aschemosyne). Non a caso ciò a cui Platone fa qui riferimento sono innanzitutto le due virtù principali a cui l'educazione musicale è dedicata: temperanza e coraggio - virtù per le quali risulta evidentemente imprescindibile la formazione di un carattere ordinato²³. Tuttavia, non importa tanto il problema effettivo della virtù, quanto quello del suo riconoscimento. Avendo distinto fra una prima fase in cui l'educazione produce la capacità di percepire ed accogliere ciò che è elegante, ed un secondo momento in cui l'insorgere del logos rende possibile uno sguardo analitico sull'individuo (vivente o riprodotto che sia), Platone può infine mostrare quali siano le conseguenze di simili riflessioni per la superficiale opinione dei molti (ferma ad una rigida quanto banale distinzione anima-corpo), proponendo in atto una situazione esemplare.

«Dunque, dissi io, quello di un qualunque individuo in cui ai bei caratteri presenti nell'anima coincidano, nell'aspetto visibile (en to eidei), qualità ad essi concordi e sinfoniche, partecipi dello stesso modello (typos), non sarebbe uno spettacolo bellissimo da contemplare, per chi ne sia capace?» (402d1-4). Chi abbia seguito il discorso che Socrate aveva cominciato per chiudere la sezione dedicata all'educazione musicale (mousike) non può che ritrovare, condensate, tutte le questioni già trattate. Solo chi ne possiede la capacità può ammirare davvero la bellezza di un individuo in cui il buon carattere dell'anima si riflette attraverso la forma visibile. È necessaria perlomeno un'attitudine (o l'arte pratica di riconoscere) per sentire affinità nei confronti di quell'eleganza (o per percepire quali forme dell'anima si stiano imprimendo sui caratteri visibili). Le forme visibili delle virtù, oltre che ovviamente in accordo con le virtù di cui sono immagine, appaiono sinfoniche anche con se stesse, perché il modello di cui partecipano è l'armonia tipica della temperanza, l'ordine e la regolarità che sono penetrate nell'anima e le hanno dato forma stabile. Stabile infatti è il carattere e stabile la sua apparenza sensibile di euschemosyne, stabile dunque la bellezza stessa che ne deriva, assolutamente incomprensibile per coloro i quali non abbiano occhi adatti a percepirla. Non è infatti una generica bellezza di forme: essa traspare da caratteri visibili ma non puramente fisici, da certi atteggiamenti, forse, da certi movimenti, certi gesti. È qualcosa che non può essere ridotto a pura esteriorità e che comunque si mostra ed è presente. C'è reciprocità fra i caratteri dell'anima e quelli della forma perché il modello di cui partecipano è l'armonia - tramite fra carattere (ethos) e forma visibile (schema).

È per approfondire tutto questo, e determinare definitivamente quale sia la portata della bellezza-eleganza, che Platone propone una complessa situazione dialogica in cui le difficoltà e i fraintendimenti di Glaucone sono necessari -

come nell'analoga situazione di Alcibiade - a sottolineare il problema centrale. Glaucone, infatti, inizialmente, acconsente, come consente alla deduzione secondo cui lo spettacolo più bello è anche il più amabile, ma quando Socrate sentenzia che è solo un simile individuo l'oggetto d'amore del musico, perché se non possedesse quella sinfonia non potrebbe essere amato, egli interviene precisando che ciò è vero solo a metà, nel caso che gli mancasse qualcosa nell'anima, perché se la deficienza appartiene al corpo, la si sopporterebbe, così da desiderare ancora gli abbracci dell'amato (402 d 8- e 1). La delicata e allusiva risposta che Platone fa dare a Socrate chiude il problema²⁴. La questione sollevata da Glaucone riguarda infatti il corpo. Da una parte, Socrate non può che convenire: capisce che una situazione simile debba essersi verificata per l'erotico Glaucone²⁵ e dà la sua approvazione: non sono importanti le deficienze fisiche. Dall'altra, invece, non può che dissentire: non dev'essere il corpo l'oggetto d'amore, non importa il corpo per l'euschemosyne di cui ha parlato sinora. La distinzione precedente riguardava anima e forma (eidos), non anima e corpo (soma), perché l'aspetto visibile era considerato in quanto forma dell'anima, forma dei caratteri dell'anima. E quindi il corpo importava per la forma armonica del suo modello (typos). C'era un solo modello, infatti, non due, come per Glaucone e per la superficiale opinione dei molti. Socrate comunque risponde, accettando la mentalità comune e facendole perdere senso dall'interno.

Una regolamentazione dei rapporti erotici basata sulla distinzione fra la temperanza e il suo contrario trova Glaucone assolutamente d'accordo, ma il suo esito non sarà affatto la semplice distinzione anima-corpo, bensì il suo superamento. Nonostante, infatti, passi tradizionalmente ritenuti centrali nel corpus platonico stabiliscano evidentemente una simile dicotomia, il problema risulta spesso ben più complicato di quanto si sia portati a credere. Nella fattispecie, Socrate, pur ribadendo l'opposizione anima-corpo a fini morali, finisce per toglierle ogni significato ulteriore, avendo considerato il corpo non più come involucro casuale ma come forma visibile attraverso cui traspaiono i caratteri dell'anima, sottolineando così piuttosto ciò che nel corpo appare dell'anima, quanto cioè dell'anima non può che mostrarsi bello, anche esteriormente. Il retto amore - dice infatti Socrate - consiste nell'amare ciò che è ordinato e bello in modo temperante e musicale (403 a 7-8), il piacere venereo invece è il perfetto contrario. L'amante dunque vorrà bene all'amato, starà insieme a lui, lo toccherà come un figlio, con bei fini, altrimenti sarà considerato inesperto delle Muse e del bello (403 b 3-c 2). La relazione erotica sarà quindi fondata sull'anima, avrà evidentemente valore educativo e troverà infatti compimento nei bei fini dell'amante. Non sarà necessario, allora, 'tollerare' una certa deficienza fisica, e non tanto perché non si debbano desiderare abbracci, quanto perché, se è l'anima ciò che importa, la sua visibilità avrà il sopravvento su qualsiasi carenza corporea²⁶. Solo l'inesperto del bello e delle Muse può considerare necessaria la bellezza apparente e casuale del corpo, senza accorgersi - perché non sa riconoscerla - della bellezza del portamento, dell'incedere, degli sguardi, della voce. Chi ha formato la propria euschemosyne non può che apparire armonioso, ordinato, sinfonico. Questa è la vera bellezza. Glaucone non capiva cosa volesse dire 'sinfonico', ha pensato che dipendesse dalla sinfonia che si crea fra anima e corpo e non dalla sinfonia dell'identico modello (l'armonia), che lascia imprimere i caratteri dell'anima (in generale, la sua temperanza) nella forma visibile (l'apparire ordinato dell'elegante). Per questo, infine, egli ha probabilmente sbagliato nel definire la situazione personale vissuta: se è un erotico ben educato ed ha amato quel fanciullo per la sua anima non considerandone le deficienze fisiche, lo ha fatto perché quell'amato, non avvenente né bello di forme, mostrava qualcos'altro: regolarità, sinfonia, eleganza - la vera bellezza che non a tutti è dato di riconoscere. È infatti soltanto ora che Platone può dichiarare conclusa la discussione dell'educazione musicale (mousike): essa termina là dove deve terminare, e cioè nell'amore del bello (403 c 4-7).

In che consista l'errore di Alcibiade dovrebbe ormai essere chiaro. Egli ha potuto intuire la bellezza di Socrate ma non è riuscito ad abbandonare i luoghi comuni delle folle. Ha visto le forme delle virtù che il presunto amante gli ha mostrato attraverso il proprio corpo, ma ha continuato a ritenere il corpo quell'involucro sensibile (casuale) che nasconde l'interiorità: la scorza del sileno. Ha ammirato la sua euschemosyne nel bere²⁷, nel camminare al freddo, nel ritirarsi in battaglia tranquillamente, con ordine, guardando amici e nemici con tale serenità che solo i versi di Aristofane, purgati del loro sarcasmo, potrebbero descriverne l'aspetto²⁸. È riuscito addirittura ad individuare alcuni principali aspetti visibili delle virtù: temperanza e coraggio soprattutto, oltre a fortezza d'animo e intelligenza. Eppure, non ne ha compreso il valore anche apparente, perché non ha saputo abbandonare la pura esteriorità, la semplice apparenza, quel che fa vincere e prevalere di fronte ai molti. Quando ha finalmente trovato il coraggio di proporgli il proprio amore, Alcibiade si è denudato: null'altro è più importante che diventare migliore e nessuno saprebbe aiutarlo meglio di Socrate; sarebbe allora ben più vergognoso non concedersi a lui di fronte agli intelligenti che concederglisi di fronte alla moltitudine degli sciocchi (symp. 218d). Dunque, sarebbe una vergogna, di fronte ai molti, la compagnia di Socrate, uomo brutto, ingenuo, stravagante e tuttalpiù altero, sarcastico...²⁹ Alcibiade ha creduto di inseguire qualcosa di nascosto ed invisibile perché non ha saputo considerare la bellezza tranne che nel senso comune, e motivo di ciò è forse il fatto che di quella bellezza egli fu, casualmente, ma in massimo grado, dotato³⁰. Più volte, durante il suo discorso, egli ribadisce il proprio orgoglio, sottolinendo l'impressione

che di fronte alla propria avvenenza Socrate non fosse insensibile³¹. Ma, nelle sue stesse parole, la bellezza che gli è propria non è altro che l'hora, ossia quel momento unico ed irripetibile in cui qualcosa sta sbocciando, momento che già al tempo della narrazione Alcibiade si è lasciato alle spalle³², e che dovrebbe aver sostituito con una più generica bellezza di forme, l'eumorphia, soltanto apparentemente meno contingente. Di questi doni di madre natura, tuttavia, nonostante ne parli, Alcibiade non ha potuto cogliere l'aspetto fondamentale: non guardando in se stesso, come Socrate lo ha sempre sollecitato a fare³³, non ha mai reso la propria *hora* l'oggetto d'una seria riflessione razionale³⁴ e non ne ha quindi potuto comprendere l'estrinsecità rispetto alla propria anima. Allo stesso modo, allora, non può capire la bellezza di Socrate. Probabilmente, una discreta educazione³⁵ l'ha in qualche modo abituato ad una certa *euschemosyne*, ma egli può soltanto percepirla, non riconoscerla immediatamente, né analizzarla con adeguatezza, visto che in essa non è stato fortificato e messo alla prova³⁶. E così la intuisce in Socrate, ma, non riconoscendola, non la chiama mai col suo vero nome³⁷. Sarà Socrate stesso, con un'ironia che sconfina nel sarcasmo³⁸, a definirla. Alla proposta di Alcibiade, infatti, risponde: «Una bellezza inarrivabile (amechanon kallos) vedresti in me e del tutto distinta (diapheron) dalla tua bellezza di forme (eumorphia). E se vedendola cerchi di averla in comune con me e di barattare bellezza con bellezza (kallos anti kallous) non di poco pensi di prevaricarmi, ma delle cose belle cerchi di acquistare la verità al posto dell'opinione e davvero pensi di scambiare 'oro con rame'. Ma, o beato, guarda meglio che io non ti nasconda di non essere nulla. La vista della mente (tes dianoias opsis) comincia a vedere acuto quando quella degli occhi s'avvia a perdere vigore; tu da queste cose sei ancora lontano» (symp. 218 e 2-219 a 4). Serve, dunque, ad Alcibiade la vista della mente, che non è la vista del nous bensì la vista della dianoia. Essa non esclude gli occhi fisici, anzi ne ha bisogno, perchè lavora su immagini³⁹, e tuttavia dalla visione fisica essa si allontana per darle senso, per ragionare effettivamente su quanto si è visibilmente mostrato⁴⁰. Il kallos (la bellezza) di Socrate (che ironicamente Socrate definisce un 'nulla': 219a2) si rivelerà infatti qualcosa di davvero consistente, significativo dei suoi caratteri, attraverso cui esso viene prodotto. L'hora (o l'eumorphia) di Alcibiade (che egli definisce un 'qualcosa': 219c5) si rivelerà invece un puro nulla, per Socrate del tutto inutile, perché vuota di contenuti, priva di spunti, vista la sua casualità che non rivela niente di chi ne sia dotato. Estrinseca rispetto all'anima, casuale, fuggevole, non è il prodotto di una propria interiore tensione al bello, come il kallos di Socrate, gravido di contenuti per chi sappia ammirarlo. Perché dalla bellezza dei gesti, della voce, del portamento, ecc. è possibile risalire al carattere che attraverso di essi si esprime, riconoscendo nel corpo quanto dell'anima vi si è impresso. L'errore dell'elogio di Alcibiade è infine chiaro. La discrepanza pre-

sente in Socrate non consiste in esteriorità ed interiorità, bensì in ciò che è estrinseco e ciò che è intrinseco all'anima, sempre però al livello della percezione: esteriorità ed apparenza di ciò che al tempo stesso non è semplicemente apparente.

Sottolineando l'incomprensione di cui è vittima Alcibiade, Platone dà quindi definitiva spiegazione di un concetto che nell'esposizione di Diotima rischiava di rimanere oscuro: chi sia gravido nell'anima cerca i corpi belli e, se trova un'anima bella, nobile e ben nata, abbraccia quell'insieme (synamphoteron⁴¹) e genera discorsi sulla virtù (symp. 209 b). Ma è possibile che l'amanteeducatore (o l'amato-educando - visto che anche sua è la prospettiva di generare nel bello), si dedichi soltanto a corpi esteriormente ben fatti cui s'aggiunga un'anima nobile? In realtà il concetto di bellezza era stato già analizzato da Diotima, proprio per spiegarne l'indissolubile rapporto con la procreazione, concetto cardine nella preliminare paideia dei 'piccoli misteri': partorire nel brutto non si può - era stato detto - nel bello sì, perché la generazione è quanto di divino vi è nel mortale, e il bello è armonico (harmotton) al divino: rasserena e allieta chi è gravido, liberandolo dalle doglie (symp. 206 c-e). Non si tratta quindi neppure questa volta di un bello semplicemente esteriore. Ma del vero bello, quello che esprime un'armonia divina, così come il bel volto dell'amato descritto nel Fedro ricorda la bellezza della Forma⁴². Socrate ha frequentato Alcibiade non per la sua eumorphia bensì per la sua anima, per la forza erotica che la dominava, per l'amore degli onori (philotimia) che la dirigeva, perché sarebbe bastato sostituire agli onori il vero bello⁴³ per spingere quella grande natura verso la massima virtù anziché verso il massimo vizio⁴⁴. Alcibiade, tuttavia, non ha saputo seguire il proprio amante, non ha colto i discorsi che egli generava in sua presenza e non ha saputo generarne di simili - lasciando così incompiuta anche la preliminare educazione erotica. In ultima analisi, dunque, egli non ha potuto capire quale fosse la bellezza di Socrate, la vera bellezza che il maestro cercava di indicargli⁴⁵. Tanto che anche adesso, passati parecchi anni, continua a vivere come un tempo. E, al banchetto, ubriaco, le corone di edera e viole disordinatamente intrecciate fra i capelli, capo di una comitiva festante, sorretto da una flautista, al banchetto di Agatone è venuto a festeggiare il padrone, non Socrate. È venuto per il poeta leggero e sofisticato, il bello per il quale - ma solo ironicamente - anche Socrate ha dato al proprio aspetto esteriore un tono desueto, lavandosi, profumandosi e indossando sandali⁴⁶. Alcibiade invece è venuto proprio per il vincitore, Agatone, per conquistarlo, perché la sua sapienza, due giorni prima, ha scintillato (lampra: symp. 175 e 4) di fronte a più di trentamila Elleni. Non sa che ciò che davvero scintilla ha una luce propria, è puro, e può essere riconosciuto quasi scientificamente, ma solo da chi ne sia esperto. La pietra che davvero scintilla (stilbon: Tim. 59 b 3) può essere testata con gli adeguati strumenti proprio come i giovani correttamente educati⁴⁷. La sua luce uniforme si fa strada attraverso le incrostazioni: è l'oro dell'anima⁴⁸. Lo stesso oro che non può essere confuso col bronzo, nello scambio tra bellezza vera e bellezza di forme. Non ne ha saputo nulla, Alcibiade, ma anche questa volta è riuscito ad intuirlo, definendo d'oro gli *agalmata* (le immagini) che starebbero dentro al sileno e che, 'stranamente', egli dice di aver visto. La vera ricchezza, dunque. La bellezza di ciò che è puro, armonioso, ordinato. Quella davvero luminosa che Socrate prega di avere nella quantità massima che è consentita al temperante, al termine di un altro dialogo non a caso erotico. La bellezza dell'"oro della sapienza"⁴⁹. Questa è infatti la preghiera finale del *Fedro*: «O caro Pan, e quanti altri dèi siete di qui, concedetemi di essere bello dentro. E quante cose ho esteriormente (*exothen*) siano in accordo (*philia*) con quelle interiori (*tois entos*). Ricco io ritenga il sapiente. E che io abbia quella quantità d'oro che non è possibile prendere e portare via ad altri che al temperante» (*Phaedr*. 279 b 8-c 3).

Note

¹Cfr. symp. 215 a; 221 d.

² Cfr. symp. 215 b; 216 d, e, 222 a. Sull'analisi concernente interiorità ed esteriorità dei *logoi* socratici si veda K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico*, Napoli 1984, pp. 55-76.

³ La sezione del discorso viene infatti aperta dall'allusione ad una formula misterica orfica. Cfr. *symp.* 218 b 5-7 e *Orphicorum fragmenta*, 13; 245,1; 247,1 Kern. Cfr. anche Colli 4 [A 39].

⁴ Su Socrate come spettacolo cfr. D. Susanetti, *Silenzio, Socrate sta pensando*, «Lexis» 7-8 (1991), p. 123.

⁵ Cfr. symp. 219 a, trad. it. C. Diano.

⁶ Cfr. i verbi visivi usati da Alcibiade: *symp*. 216 e 6; e 7; 219 d 4; 220 a 5; b 7; e 8; 221 a 4; a 6. ⁷ Si confrontino, ad es., i caratteri di Socrate con quelli di Eros (una rassegna in L. Brisson, *Platon*. *Le Banquet*, Paris 1998, pp. 51-4).

⁸ Il problema del rapporto fra il discorso di Alcibiade e la sua assenza durante i discorsi precedenti è approfondito da T. Szlezàk, *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano 1988, pp. 344-50. La strettissima relazione istituibile fra l'elogio di Socrate e numerosi cenni ad Eros presenti nei discorsi cui Alcibiade non ha assistito è esaustivamente riportata in R.G. Bury, *The "Symposium" of Plato*, Cambridge 1909, pp. LX-LXIV.

⁹ Progettazione e stesura della *Repubblica* risalgono, con buona approssimazione, al decennio 380-370. Cfr. M. Vegetti, *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone*, Roma-Bari 1999, pp. 3-5. ¹⁰ Delle opere poetiche, Platone ha analizzato i soggetti rappresentabili (*resp.* 376 e-392 c), la espressione (*resp.* 392c-398 b) e il canto: armonia (*resp.* 398 c-399 e) e ritmo (*resp.* 399 e-400 c) in base ai modelli (*typoi*) con cui plasmare l'anima (cfr. su ciò G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce 1996 (2), soprattutto pp. 48-53) e secondo le virtù fondamentali della preliminare *paideia* musicale: temperanza e coraggio (cfr. *resp.* 386 a-b; 389 d-390 d; 395 c; 399 a-c; 399 e).

¹¹ Cfr. resp. 400 c-e: ethos tes psyches (carattere dell'anima) — logos, tropos tes lexeos (discorso, modo d'espressione) — harmonia, rythmos (armonia, ritmo) — eu- (oppure a-) schemosyne (eleganza o ineleganza).

¹² Schema (forma) - come schesis (natura, stato) - deriva dal tema a vocalismo zero che forma l'aoristo di echo (ho, possiedo). Cfr. P. Chantraine, Dictionnaire Étimologique de la Langue Grecque, Paris 1970, t. II, p. 393.

¹³ Platone non usa in senso tecnico (se mai lo fa con altri termini) *euschemosyne* (cfr. l'uso di *aschemosyne* in *resp*. 506 d 7; 517 d 5). Tuttavia non sembra affatto casuale l'uso del termine nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, dialoghi politici e paideutici, in cui il concetto di bellezza deve ricevere una determinazione più precisa, fortemente caratterizzata dalla virtù principale cui mira l'educazione proposta. Se infatti, inizialmente, rare sono le occorrenze del termine (quando non casuali - *Prot.* 338 a 4; *Phaedr.* 252 a 5; *epist. VII* 329 a 6 - utili se non altro per stabilirne il valore d'uso: *Hipp. min.* 374 b 5; *Lach.* 182 c 9-d 2; *symp.* 196 a 5: dove Agatone ricorre all' *euschemosyne* per dimostrare la natura proporzionata di eros), il discorso cambia con la *Repubblica* appunto (cfr. *resp.* 588 a 7-10 dove il termine corona la superiorità del giusto sull'ingiusto, assieme a bellezza e virtù: *kallos* e *arete*), eppoi con le *Leggi* (si veda ad es. *leg.* 732 c 3; 797 b 8; 814 b 8, ma anche 692 e 4; 918 b 7-c 4).

¹⁴ Non soltanto la poesia, ma ogni *demiourgia* (arte creativa pratica): tessitura, ricamo, architettura ecc. (*resp.* 401 a).

¹⁵ Argomento ed espressione, citati inizialmente, non ricompaiono più, innanzitutto perché la discussione è allargata dal campo delle opere poetiche a quello delle opere d'arte in generale (*resp.* 401 a), in secondo luogo per limitare la descrizione ai cardini fondamentali (buon carattere-armonia/ritmo-*euschemosyne*). Nonostante ciò, evidentemente il parlar bene è implicito nell'eleganza

che Platone sta descrivendo e stabilisce inoltre un contatto con la sfera razionale richiamata dal 'bel *logos*' e dal *logos* che domina il seguito del brano (*resp.* 402 a ss.).

¹⁶ Cfr. resp. 375 a- 376 c.

¹⁷ Il passo è, nel suo insieme, oscuro e stringato: la sua analisi richiederebbe ben altro approfondimento (visto anche lo scarso peso attribuitogli dalla critica). Dirò, brevemente, come credo vadano intesi i termini dell'analogia. I pochi stoicheia di 402 a 8 sono le 'lettere', la cui conoscenza va premessa a quella degli innumerevoli grammata, le 'scritte' (con cui dunque devono essere identificati i termini di 402 a 9). Quanto al musico, evidentemente gli eide di virtù (ossia i pochi aspetti visibili delle virtù) corrispondono alle lettere, mentre ai grammata devono essere affiancate le composizioni di virtù, il cui aspetto rivela sia il carattere degli individui che quello di essi mostrato nelle copie: nelle opere d'arte. Ai grammata originali e riflessi non corrisponde quindi un unico vocabolo nel caso del musico, vista la distinzione netta fra caratteri degli individui e caratteri delle opere d'arte che li rappresentano (cfr. nota 20). Le traduzioni generalmente non colgono il problema, non rendendo adeguatamente i termini principali dell'analogia del grammatico: Sartori traduce segni-lettere (negli specchi: lettere stesse-lettere), Lozza lettere-alfabeto (specchi: lettere stesse-contorni delle lettere), Vegetti lettere-scrittura/lettura (specchi: lettere stesse-lettere), Radice lettere-parole (specchi: lettere stesse-lettere). Innanzitutto, non si capisce perché, se i grammata sono i composti delle unità semplici (stoicheia), essi debbano, nel caso degli specchi, richiamare non i composti ma le unità semplici (a parte Sartori). Ma, soprattutto, se il problema consistesse soltanto nel conoscere le lettere in se stesse per poi riconoscerle ovunque esse si trovino (a prescindere dai composti che formano), non si capirebbe in che senso Platone parli di una stessa arte. Negli specchi, l'arte consisterebbe nel ritrovare le lettere al di fuori delle loro composizioni, mentre negli originali l'arte consiste nel conoscere le poche lettere per riconoscerle nelle composizioni. Se l'arte è la stessa, essa si riferisce alla capacità di ritrovare i pochi elementi combinati in composizioni sempre nuove sia al livello di originali che di copie (il problema, evidentemente, è costituito dall'auta di 402 b 7; certo è, comunque, che i grammata degli specchi non possono richiamare il termine semplice che poco prima a grammata era opposto).

¹⁸La questione concernente lo statuto dell'eidos di cui qui si parla è generalmente risolta a favore di una sua utilizzazione in senso non tecnico, visti i caratteri di immanenza e componibilità attribuiti agli eide, nonché l'esistenza di contrari per essi esplicitamente stabilita (cfr. J. Adam, The "Republic" of Plato, Cambridge 1920, ad loc. Cfr. anche, contra, E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II, I, Leipzig 1888 (4), p. 560 n. [470]. Si veda, inoltre, un quadro di significati attribuibili ad eidos in B. Jowett-L. Campbell, Plato's "Republic", The Greek Text edited with Notes and Essays, 3 vv., Oxford 1894, vol. II, pp. 294-300. Campbell reputa qui eidos «an ethical notion regarded as an object of thought» (p. 297) dunque assolutamente distinto dall'eidos di 402 d 2), L'espressione utilizzata da Platone per descrivere il fondamentale carattere di questi eide - pantachou peripheromena (resp. 402 c 4-5)- accosta il brano alla sezione finale del V libro (dove sono citati eide pantachou phantazomena - resp. 476 a 7) e ad una complessissima sezione del Timeo (dove si discute lo statuto del to toiouton aei peripheromenon omoion - Tim. 49 e 5). Il problema sembra dunque quello degli eide partecipati, la cui conoscibilità è appunto possibile mediante la percezione. Cfr. su ciò H. Cherniss, A Much Misread Passage of the "Timaeus", in Selected Papers, ed. by L. Taràn, Leiden 1977, pp. 346-63; L. Brisson, Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du "Timée" de Platon. Un commentaire systématique du "Timée" de Platon, Paris 1974, soprattutto pp. 177-97; J.S. Morrison, Two Unresolved Difficulties in the Line and the Cave, «Phronesis», 22 (1977), pp. 212-31, soprattutto pp. 216-7. ¹⁹ Sia a 402 b 7 che a 402 c 7-8, l'espressione usata è techne kai melete.

²⁰ Il testo originale è molto sintetico: «essi stessi (= gli *eide* di virtù ovunque composti e presenti in ciò in cui sono presenti) e le loro immagini», di cui medesima è l'arte, devono rievocare la distinzione, ben più accurata, fra scritte originali e rispettive immagini (in laghi o specchi). Poiché

il brano costituisce il delicato passaggio dall'esposizione dell'eleganza presente nelle opere d'arte a quella manifesta nell'individuo dai bei caratteri, sembra scontato che la distinzione fra originali e copie rappresenti il punto di passaggio esplicativo dell'arte necessaria al musico in entrambi i casi. Del resto, *eikon* (immagine) è usato, in queste pagine, soltanto in relazione alle opere d'arte e non per descrivere lo statuto dell'immagine in quanto tale (cfr. 401 b 2, 5, 8)

²¹ L'epressione è, in un certo senso, azzardata, vista la natura ancora intuitiva e non scientificamente provata del riconoscimento dei vari aspetti fondamentali delle virtù (si osservino i verbi utilizzati, che pur sancendo un allontanamento dalla sfera pre-razionale, non indicano certo l'aprirsi

di una dimensione scientifica: aisthanesthai, gnorizein, diagignoskein).

²² Evidentemente, la capacità di individuare gli aspetti visibili fondamentali delle virtù è completata dalla consapevolezza che strutturalmente quelle virtù sono presenti nell'animo dell'individuo. In questo senso, acquista rilevanza la distinzione fra «condizione strutturale in cui la virtù consiste» e «caratteristiche comportamentali cui tale condizione dà luogo» (cfr. B. Centrone, *La posizione dei crematisti nella "Repubblica" di Platone*, in M. Migliori, a cura di, *Il dibattito eticopolitico nella Grecia del IV secolo*, di prossima pubblicazione, p. 281 e J.R.S. Wilson, *The Argument of "Republic" IV*, «The Philosophical Quarterly», XXVI (1976), pp. 111-24). Nella fattispecie, nel caso della *sophrosyne*, sono di particolare interesse le due definizioni proposte da Carmide nel dialogo omonimo: pacatezza ('hesychiotes' Charm. 159 b) e pudore ('aidos' 160 e). Esse sembrano infatti rimandare a due aspetti visibili tipicamente dipendenti dall'autodominio peculiare della temperanza (cfr. B. Centrone, *Teage, Carmide, Lachete, Liside. Introduzione traduzione e note*, Milano 1997, pp. 39-42) sostenendo l'ipotesi che molteplici siano gli *eide* delle virtù, benché qui Platone sembri aver trovato nell'*euschemosyne* l'aspetto il più possibile esemplare e comprensivo (forse proprio a causa del valore forte legato a *schema*).

²³ L'idea dell'ordine (kosmiotes) domina la preliminare paideia musicale.

²⁴ Il greco del brano ha importanza fondamentale. L'inesperienza delle Muse e del Bello (amousia e apeirokalia) - con cui si chiuderà la regolamentazione dei rapporti erotici e che permetterà di considerare esaurito il discorso sulla mousike (che è amore del bello: ta tou kalou erotika) - si rivelerà essenziale per la comprensione del ruolo che gioca il termine asymphonos (la cui superficiale comprensione da parte di Glaucone dà appunto il via alla regolamentazione stessa). Asymphonos (privo di sinfonia) sta qui per aschemon (privo di eleganza): euschemosyne e symphonia vengono ad equivalersi. L'esemplare oggetto d'amore infatti non è chi accorda caratteri dell'anima e aspetti visibili, ma chi li accorda in base all'unico modello dell'armonia, chi dunque li rende sinfonici perché sinfonico egli stesso: armonioso, elegante. Non per niente, Socrate ribadisce che un simile individuo possiede la bellezza dell'ordine (kosmios, resp. 403 a 7), e cioè quella tipica della temperanza che caratterizza l'elegante (l'euschemon).

²⁵Per la natura erotica di Glaucone cfr. resp. 474 d- 475 a; 548 d- 549 a.

²⁶All'abbracciare (*aspazesthai*) un corpo in quanto tale, Platone sostituisce il toccarne o carezzarne (*haptesthai*) la forma. Non si tratta tuttavia di un'opposizione espressa a fini morali. *Haptesthai* può infatti indicare lo stesso rapporto carnale (cfr. p. es. *resp.* 461 a 4, b 5, c2), mentre l'oggetto di *aspazesthai* non necessariamente è un corpo (si veda, ad es., l'interessante uso fattone al termine del libro V, dove dall'oggetto strettamente erotico il verbo finisce per riferirsi all'oggetto di conoscenza: *resp.* 474 d 7; 475 a 7; 476 b 5; 8; 479 e 10; 480 a 11). *Aspazesthai*, anzi, sembrerebbe particolarmente adatto in questo caso, richiamando l'espressione usata nel libro II, a proposito del riconoscimento degli amici da parte del 'cane-filosofo' (cfr. *resp.* 376 a 6). L'opposizione di *haptesthai* deve dunque avere un senso ulteriore: probabilmente il riferimento ad una sfumatura di significato particolarmente interessante per la presente analisi. Non solo infatti il verbo viene usato genericamente nel senso di 'prendersi cura' (p. es. della filosofia: 474 c 1; o della dialettica: 538 c 5, 539 a 5), esso indica anche l'atto del 'cogliere' la verità (*resp.* 572 a 8), 'toccare' il principio anipotetico (*resp.* 511 b 4-8). Così, peraltro, *haptesthai* è stato appena usato da Socrate per

descrivere la capacità di penetrazione di ritmo e armonia all'interno dell'anima (resp. 401 d 7) e sembra indicare adesso la necessità di cogliere attraverso il corpo la forma dell'anima (in questo senso, il passo cui fare riferimento è un breve brano erotico del VI libro: resp. 490 a-b). Si confronti inoltre la problematizzazione del termine - che Agatone ha usato semplicisticamente - da parte di Socrate in symp. 175 c-e, su cui si vedano D. Tarrant, The Touch of Socrates, «Classical Quarterly», 52 (1958), pp. 95-8 e D. Susanetti, art cit. (nota 4).

²⁷ Per la vera temperanza nel bere di Socrate, cfr. D. Babut, *Peinture et dépassement de la réalité dans le "Banquet" de Platon*, «Revue des Études Anciennes», 82 (1980), pp. 5-29, soprattutto pp. 27-9.

²⁸ Alcibiade cita un verso delle *Nuvole* (362-3): symp. 221 b 3.

²⁹ Alcibiade e Glaucone si trovano in posizione simile. Entrambi animosi e dotati di natura erotica, entrambi amanti incompiuti ma per ragioni leggermente diverse. Il primo ha desiderato la compagnia di Socrate e ne ha, in qualche modo, visto la bellezza, identificandola in un sapere da conquistarsi. Il secondo ha desiderato ed avuto la compagnia di quel giovane fisicamente imperfetto, sentendone la bellezza, senza però essere capace di esprimerla. L'uno sembra essersi perso dinanzi agli onori delle folle, mentre l'altro sembrerebbe perdersi tra le opinioni comuni agli individui erotici (cfr. *resp.* 474 d-475 a). Fondamentalmente, Alcibiade ha continuato a ritenere se stesso nella posizione passiva dell'amato, mentre Glaucone considera se stesso soltanto amante.

³⁰ «Della sua bellezza non è forse neanche necessario parlare...»: Plutarco, *Vita di Alcibiade*, I, 4. ³¹ Cfr. *Prot*. 309 a-b; *Alc*. *I* 103 a-104 d. In entrambi i casi si sottolinea che l'*hora* (la bellezza propria dell'adolescenza) di Alcibiade è in declino. L'interesse di Socrate per la sua pienezza è dunque ironico: il fine è paideutico, l'amore è sempre per l'anima.

³² Nel 416 - data del banchetto (vittoria di Agatone) - Alcibiade (nato tra il 452 e 450) ha superato la trentina.

³³ Cfr. symp. 215 e-216 c; Alc. I 127 e- 134 b.

³⁴ Il verbo usato da Alcibiade a 217 a 5 è *phronein*, ma nel senso di 'essere orgoglioso', 'superbo'. Martha Nussbaum, tuttavia, ha mostrato (*The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986, pp. 165-99, trad. it. *La fragilità del bene*, Bologna 1996, pp. 331-87) quale sia il particolare tipo di sapere pratico di cui Alcibiade è rappresentante di fronte al modello epistemico di Socrate: il *pathonta gnonai* (*symp*. 222 b) tragico, il 'conoscere soffrendo' rivolto al particolare non all'universale. Si veda, però, *contra*, A. W. Nightingale, *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the "Lysis" and "Symposium"*, «Classical Quarterly», 43 (1993), 112-30, soprattutto pp. 124-7. Secondo E. Belfiore (*Dialectic with the Reader in Plato's "Symposium"*, «Maia» 36 (1984), pp. 137-49), sulla scala della finale ascesa contemplativa Alcibiade ha raggiunto il grado rappresentato dalla visione della bellezza in attività umane e leggi.

³⁵ La prima educazione ricevuta da Alcibiade dovrebbe corrispondere all'educazione non scientifica tipica della costituzione democratica, descritta in *resp.* 560 a-c e 558 b, educazione che abitua a una bellezza variegata e piacevole ma non spinge a dedicarsi a se stessi, né tantomeno può abituare all'*euschemosyne* dell'ordine e della temperanza tipici dell'aristocrazia (Alcibiade non aveva più di cinque anni quando fu affidato a Pericle).

³⁶ L'anima formata dalla *mousike* dev'essere testata con appositi strumenti (*resp.* 412 e- 414 a). Il concetto di *basanizein* (saggiare) risulta fondamentale (cfr. anche *resp.* 503 e 537 c-d). Cfr. nota 47.

³⁷ In effetti, Alcibiade ha colto anche il termine esatto per descrivere la bellezza di Socrate, ma non l'ha usato per essa, bensì per la sua 'strana' esteriorità: *to schema autou* («il suo aspetto» *symp*. 216 d 4) è riferito alla scorza silenica.

³⁸ Secondo Vlastos, l'ironia con cui si apre il passo citato («Tu non sei uno stupido, Alcibiade...»: *symp.* 218 d 6-7) è un' 'ironia semplice' (la verità sarebbe infatti «tu sei stupido») mentre il seguito implicherebbe un' 'ironia complessa' (G. Vlastos, *Socrate. Il filosofo dell'ironia complessa*,

Firenze 1998, pp. 47-8, e si vedano anche le pp. 40-1). In realtà, Alcibiade - secondo Socrate rischia (kindyneuei: symp. 218 d 7) di aver capito ciò che forse (tynchanei: symp. 218 d 8) è vero. Non è, casualmente, affatto stupido. Non spera, come Agatone, che la sapienza di Socrate si trasferisca in lui per contatto (symp. 155 c-e), conta piuttosto sulla sua compagnia. Ha capito, insomma, quanto Socrate possa essergli d'aiuto, ma non è ancora arrivato a vederne la profonda bellezza. Il seguito del discorso peraltro non rappresenta un' 'ironia complessa'. La bellezza di Alcibiade è definita con un termine diverso da quello usato per la bellezza di Socrate: non si presenta una situazione in cui si possa dire «ciò che viene detto è e non è ciò che s'intende». Socrate dice - esplicitamente e con quel suo tipico atteggiamento che Alcibiade definisce tracotante - tutta la verità: la bellezza che gli appartiene è come l'oro, quella di Alcibiade invece è come il bronzo. La conclusione «io non sono nulla» rappresenta invece la più tipica ironia socratica, chiarita immediatamente dalla distinzione occhi della mente-occhi del corpo.

³⁹Non è questo il luogo per soffermarsi sul discussissimo statuto della *dianoia*. Non si può tuttavia fare a meno di ricordare quanto Platone sostiene nell'analogia della linea: gli oggetti della *dianoia* sono i medesimi della *pistis*, usati però come immagini e non come originali: si tratta di 'forme visibili' (*resp.* 510 d 5) non considerate in se stesse ma guardando a ciò di cui esse sono copia. L'uguaglianza dei due sottosegmenti di mezzo (*pistis* e *dianoia*), in questo senso, non sarebbe casuale (cfr. J.S. Morrison, *op. cit.* (nota 18), soprattutto pp. 220-2).

⁴⁰Platone non dice che la vista della mente sostituisce quella del corpo, quanto piuttosto che la prima si rinvigorisce proporzionalmente alla perdita di forza dell'altra. L'una e l'altra coesistono, ma con differenti gradi d'intensità. È infatti sulla vista del corpo che la vista della dianoia cresce - per superarla e passarle attraverso (dia: superamento e penetrazione sono necessari a cogliere la bellezza dell'euschemosyne).

⁴Traducendo *synamphoteron* con 'duplice bellezza', Calogero sottolinea l'ambiguità del termine, con cui *sembrano* richiamati due diversi ambiti di bellezza che, soltanto casualmente, verrebbero ad incontrarsi.

⁴²Phaedr. 249 d-251 a.

⁴³L'amore degli onori (la *philotimia*), nella *Repubblica*, è costantemente considerata caratteristica dell'elemento mediano dell'anima: il *thymos* (cfr. p. es. *resp*. 548 c; 550 b; 581 b). Sostituisce, nella successione di costituzioni degeneri dei libri VIII-IX, la filosofia, caratterizzando così la prima costituzione dopo quella aristocratica platonica: la timocrazia. Al contempo, la natura erotica (benché considerata parte dell'appetitivo - *epithumetikon* - nel primo abbozzo di psicologia del IV libro: cfr. *resp*. 439 d, dove comunque è presa in esame - fra le altre - l'*azione* istintiva e necessaria dell'amare e non *eros* in quanto tale) è più volte ritenuta affine a quella ambiziosa o animosa (cfr. *resp*. 485 b; *Phaedr*. 256 b-c. Si veda inoltre, p. es., il caso di Glaucone: cfr. nota 25). Nel *Simposio*, d'altronde, la *philotimia*, oltreché chiaramente delineata nel carattere di Alcibiade, è considerata da Diotima come un tipico carattere erotico (*symp*. 208 c-e), il cui oggetto è però frutto di un' errata educazione. La sostituzione ad esso del Bello rende la forza erotica il «miglior collaboratore» per l'ascesa paideutica (*symp*. 212 b): cfr. S.L. Schein, *Alcibiades and the Politics of Misguided Love in Plato's "Symposium*", «ΘΠ» 3 (1974), pp. 158-67.

⁴⁴Cfr. *resp.* 491 a-492 a; segue (*resp.* 492 a-495 b) la descrizione di un esempio tipico della corruzione di un'anima nobile, nel quale, appunto, è stata spesso vista un'allusione ad Alcibiade (soprattutto, *resp.* 494 c-d).

⁴⁵Sembra che, solo dopo l'insuccesso del suo tentativo di seduzione, Alcibiade sia stato capace di intravvedere i principali aspetti visibili della virtù (*symp*. 219 d). Da una parte, il motivo risiede certamente nello stato di *aporia* in cui egli è caduto (*symp*. 219 e 3) che lo costringe a 'contemplare' il maestro; dall'altra, è piuttosto Socrate che si offre come spettacolo (cfr. nota 4) e sembra indicare al ragazzo la via per considerare di quale bellezza egli abbia saputo dotarsi, nonostante la propria casuale assenza di *eumorphia* (cfr. M. Gagarin, *Socrates' "Hybris" and Alcibiades'*

Failure, «Phoenix», 31 (1977), pp. 22-37, soprattutto p. 28).

⁴⁶Symp. 174 a: il motivo reale per cui Socrate s'è «fatto bello» non è tanto «per andare bello da un bello» quanto per andare ad elogiare la più vera, rispetto alla più falsa, bellezza, non a caso in un agone (symp. 175 e 7-9) in cui il suo avversario principale è il poeta di successo: delicato e femmineo (sulla 'contesa per la sapienza' - la diadikasia peri sophias - cfr. L.M. Segoloni, Socrate a banchetto. Il "Simposio" di Platone e i "Banchettanti" di Aristofane, Roma 1994, pp. 42-4). Non si può del resto evitare di vedere la sacralità che Socrate assegna ad ogni proprio gesto, quasi che, in realtà, si stia preparando ad una cerimonia (la pulizia personale prima di un banchetto era una pratica diffusa. Cfr. R.G. Bury, op. cit. nota 8, ad loc.).

⁴⁷Sul basanizein cfr. nota 36. Ma si vedano anche pol. 303 d-e; Gorg. 486 d.

⁴⁸Cfr. per l'uniformità *Tim.* 59 a-b; per la bellezza liberata dalle incrostazioni *Phaed.* 110 e-11 a; per la delicatezza *leg.* 654 a; per il contatto con l'anima *Gorg.* 486 d; *resp.* 416 e; *Crat.* 398 a. ⁴⁹È il titolo dell'ultimo lavoro di Konrad Gaiser: *Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluβ des "Phaidros"*, «Rheinisches Museum» 132 (1989), pp. 105-40; trad. it. *L'oro della sapienza*, Milano 1995 (4).

Filosofia *versus* psicoanalisi: rassegna critica e bibliografica di studi dell'ultimo decennio

Maurizio Zani

Il presente lavoro cerca di mettere a fuoco la fisionomia del rapporto tra filosofia e psicoanalisi nell'ultimo decennio attraverso una rassegna critica di monografie e di articoli filosofici pubblicati dal 1988 ad oggi.

Anima questa ricerca l'interrogativo implicito se sia intellettualmente desiderabile che la filosofia confronti le proprie posizioni con quelle espresse dalla psicoanalisi in ordine a questioni di comune interesse (identità personale, ontologia della mente, altre menti, ecc.). Si assume infatti che la complementarità delle problematiche possa esprimersi in termini di commensurabilità delle rispettive soluzioni. La prospettiva di un simile confronto tuttavia non si è ancora profondamente radicata in ambiente filosofico.

Gli indici del permanere di questa distanza tra i due saperi sono molteplici. Un primo, di ordine istituzionale, è offerto dal fatto che i dipartimenti universitari di filosofia non ospitano di norma cattedre di psicoanalisi, circostanza che, per es. ad avviso di Cremerius (1995), rappresenta un ostacolo alla trasformazione della psicoanalisi in una "scienza normale" dal momento che la sottrae al necessario confronto con le altre scienze umane e con la filosofia in particolare.

Un secondo segnale è testimoniato dalla scarsa presenza, in riviste di filosofia, di articoli rivolti ai problemi filosofici sollevati dalla psicoanalisi o dalla eccezionalità di numeri monografici dedicati a questi temi. Raramente, inoltre, su queste stesse riviste viene data voce ad interventi teorici dei rappresentanti più in vista di una scuola psicoanalitica. Casi come quello della «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» (n. 2, 1997), che ha ospitato di recente un intervento di Laplanche volto a contrastare l'immagine distorta forgiata da pensatori di fama, devono essere considerati del tutto straordinari.

Un ulteriore indicatore è dato dalla circostanza che raramente i filosofi - come è invece il caso di Brès (1988) - siano disposti a sottoscrivere l'impegnativa tesi che la pratica e la riflessione psicoanalitiche conducono spesso alla soglia dei grandi interrogativi filosofici relativi soprattutto all'essere, al nulla o al senso della vita, ovvero siano orientati ad ammettere - come Godelier (1989) e Sève (1989) - che la psicoanalisi ha fornito un contributo di grande portata alle scienze umane e una costante fonte di sollecitazione alla riflessione filosofica.

La filosofia, del resto, stenta ancora a scrollarsi di dosso il diffuso stereotipo dell'identificazione della psicoanalisi con gli scritti freudiani; circostanza che, ancora trent'anni fa, aveva fatto avvertire a Wisdom (Wisdom-Nichols 1972), uno dei più noti filosofi di tradizione analitica attenti al discorso psicoanalitico, l'esigenza di tracciare un panorama generale comparativo tra le diverse teorie psicoanalitiche su un numero monografico del prestigioso «The Monist», interamente dedicato al bilancio filosofico ed epistemologico della psicoanalisi. La prevalenza di questo stereotipo ha spesso indotto a prendere polemiche distanze da teorie psicoanalitiche freudiane - non ultime quella dell'inconscio come contenitore del rimosso o quella del carattere pulsionale del desiderio - riconosciute impropriamente, perché spesso confutate all'interno stesso della psicoanalisi, come paradigmatiche di un intero orientamento teorico.

1. Lo statuto epistemologico della psicoanalisi

L'interrogativo circa il carattere di scientificità della psicoanalisi ha rappresentato senz'altro la questione più dibattuta nell'ambito della filosofia della scienza fin dai tempi del positivismo logico. La richiesta alla psicoanalisi di presentare credenziali di scientificità deriva dalla originaria rivendicazione freudiana di iscrivere la psicoanalisi nel novero delle discipline scientifiche. La pretesa freudiana non poteva non suonare, già all'epoca del *Wienerkreis*, come una sfida all'epistemologia.

Era dunque naturale che fossero poste alla psicoanalisi domande cruciali relative alla natura logica dei suoi resoconti esplicativi, al modo in cui vengono verificati e suffragati enunciati contenenti predicati psicologici inconsci, al carattere causale delle proprietà disposizionali dell'inconscio, ecc. La difficoltà della psicoanalisi di fornire risposte definitive a tali interrogativi derivava (e discende tuttora) dalla sua duplice collocazione epistemica: quella di essersi costituita come pratica terapeutica, i cui esiti sono non di rado difficili da discernere (Dilman, 1994); quella di essersi posta sul terreno della esplorazione degli affetti inconsci, la cui ontologia incorpora proprietà molto diverse e più indefinite di quelle degli oggetti naturali e la cui individuazione richiede la postulazione di parametri con i quali essi vengono esperiti nella coscienza, parametri non omologabili a quelli delle scienze empiriche.

Appare, pertanto, quasi espressione fisiologica del rapporto dell'epistemologia verso la psicoanalisi l'esistenza di una corrente di giudizi fortemente scettici, circa l'attendibilità scientifica di quest'ultima, ormai solidificata in una vera e propria tradizione di pensiero. A tale consolidamento hanno concorso, dapprima, i noti giudizi popperiani relativi al carattere onniesplicativo delle teorie psicoanalitiche che le immunizzerebbe contro ogni rischio di falsificabilità; quindi quelli, espressi negli anni Ottanta, da Glymour (1980) e da Grünbaum (1984) nel quadro epistemologico dell'induttivismo eliminatorio.

Glymour aveva segnalato, prendendo in esame l'interpretazione freudiana del celebre caso dell'Uomo dei lupi, come le correlazioni inferenziali costruite da Freud tra i diversi materiali clinici incorrono nella fallacia del *post hoc, propter hoc.* Grünbaum, a sua volta, aveva additato da una parte la dipendenza della validità delle ipotesi psicoanalitiche da un'incontrollabile nozione di successo terapeutico, dall'altra l'incidenza della suggestione esercitata dall'analista sul soggetto. Grünbaum, comunque, aveva ammesso la possibilità di adeguamento della psicoanalisi al metodo scientifico qualora si fosse dotata di un apparato sperimentale di controllo delle sue ipotesi. Su questo stesso tema, con particolare riferimento alla necessità di costruire test per procedere a controlli epidemiologici su campioni numericamente significativi di popolazione, Grünbaum (1993) è comunque tornato più di recente, ribadendo in questo modo la sua tesi della falsificabilità potenziale della psicoanalisi.

Il dibattito suscitato anche al di fuori dei paesi di lingua inglese da queste prese di posizioni non ha tuttavia fatto avvertire l'esigenza di delineare un quadro generale e sintetico degli orientamenti che le diverse correnti dell'epistemologia occidentale (neoempirismo, pragmatismo, convenzionalismo, falsificazionismo, ecc.) hanno tenuto nei confronti del problema concernente la natura scientifica della psicoanalisi. Un bilancio sistematico di questo genere, come ha lasciato intendere Birman (1998), sarebbe di grande interesse non solo dal punto di vista filosofico del raffronto analitico e comparativo delle ragioni epistemologiche sottese a tali atteggiamenti, ma anche dal punto di vista psicoanalitico. Sembra infatti plausibile credere - alla luce, ad es., dell'influenza esercitata negli Stati Uniti dal neopositivismo sulla psicologia psicoanalitica dell'io di H. Hartmann - che dall'epistemologia siano derivati alla psicoanalisi condizionamenti critici che hanno contribuito ad imprimerle un particolare andamento teorico.

Esiste dunque tutta una corrente di studi marcati da una sostanziale indisponibilità ad assegnare alla psicoanalisi una credibilità scientifica. A sostegno di questo atteggiamento negativo vengono avanzati argomenti di diversa natura. Uno di quelli più radicali (Dor, 1988) fa leva sulla considerazione che il metodo psicoanalitico viola il requisito di base di ogni razionalità scientifica, consistente nella necessaria separazione tra la sfera del soggetto e quella dell'oggetto dell'indagine. Altri argomenti, di solito ispirati a Grünbaum, ribadiscono le distorsioni conoscitive inerenti alla preponderanza interpretativa dell'analista rispetto al paziente all'interno del setting (Lobrot, 1996); altri ancora pongono l'accento sulla articolazione speculativa e aprioristica degli assunti teorici psicoanalitici,

responsabile sia di scivolamenti metafisici (di presunta ascendenza schopenhaueriana) (Raikovic, 1994), sia di una proliferazione di scuole al di fuori di ogni controllo (Phillips, 1993). Altri, infine, imputano alla psicoanalisi un'indebita psichiatrizzazione della psicologia (R. Bouveresse, R. Quilliot, 1991)

Non sembra tuttavia che verdetti così negativi abbiano sempre improntato il rapporto tra filosofia della scienza e psicoanalisi in maniera discontinua. Parrini (1988), ad es., ha mostrato come già all'interno del movimento neopositivistico, e tra gli autori che si ispiravano ad esso, esistessero caute aperture circa la portata esplicativa delle teorie psicoanalitiche. Che questo atteggiamento abbia comunque faticato ad affermarsi stabilmente nella cultura filosofica di ispirazione neoempirista del secondo dopoguerra è stato sottolineato da Vezzaro (1998) con riferimento emblematico alle posizioni di netto diniego circa il carattere di scientificità della psicoanalisi assunte da Ernst Nagel nel corso di un famoso dibattito avuto con H. Hartmann durante il convegno organizzato a New York da S. Hook nel 1958 su *Psychoanalysis*, *Scientific Method and Philosophy*.

Per mancanza di lavori in merito, non è possibile invece delineare in modo compiuto quale sia stato l'atteggiamento dell'epistemologia pragmatista statunitense verso la psicoanalisi e quale relativo peso vi abbiano avuto le teorie delle emozioni elaborate da W. James e J. Dewey. Un'eccezione è rappresentata dal lavoro di Myers (1990) che si limita tuttavia a tracciare comparativamente solo alcune linee di dissenso esistenti da parte di James in ordine alla nozione di inconscio freudiano e al suo ruolo eziologico.

Non va comunque dimenticato un altro motivo conduttore della critica alla psicoanalisi. Esso si configura come tentativo di valorizzare la matrice eminentemente morale e antropologica dei suoi assunti di fondo, evidente ad es. nel lavoro di Pire (1988), secondo un tracciato interpretativo peraltro già percorso all'interno della stessa psicoanalisi da J. Lacan e, in ambiente fenomenologico francese, da J. P. Sartre e da M. Merleau-Ponty. Questo orientamento - che spesso dimentica come l'antropologia psicoanalitica non sia disgiungibile dalla clinica la quale può esserne considerata come il 'luogo fondativo' (Papparo, 1994) - sembra seguire due direzioni critiche. La prima si sforza di fare emergere le Iontani matrici epicuree (Marie, 1990) o stoiche (A. Oksenberg Rorty, 1996) dell'etica soggiacente al discorso freudiano, lasciando intendere implicitamente che il punto di vista di un'interpretazione in chiave etica della psicoanalisi rende più trasparente le sue matrici eminentemente morali. In maniera più esplicita, Abel (1989) ha ribadito che la psicoanalisi, ancor prima di caratterizzarsi come teoria della mente e come pratica clinica, trae la sua specificità da una teoria implicita dell'essenza umana, identificata con la sua base istintuale, e da una teoria morale riconducibile ad un progetto originario innato di padroneggiarne le istanze istintuali più aggressive.

La portata critica di questa particolare lettura della psicoanalisi va ben oltre il rilievo dell'incorporazione implicita da parte della teoria psicoanalitica di postulati di ordine morale. Infatti, se si accettano queste premesse è facile concludere che anche sul piano della clinica ogni esito di modificazione della personalità deve possedere un carattere morale (per es. sotto forma di transizione dall'ingenuità alla maturità, dall'intolleranza alla tolleranza, ecc.) sottratto a qualsiasi controllo empirico. Una simile posizione sembra ancora più riduttiva di quella di chi, come Grünbaum, sottolinea l'esigenza di controlli sperimentali su larga scala pur ponendo l'accento sulla difficoltà, ma non sull'impossibilità in via di principio, di costruire leggi sul comportamento di un individuo che siano veramente generali, come è richiesto dal modello induttivista. Tale assimilazione in effetti mette in discussione la possibilità stessa, da parte della psicoanalisi, di costruire generalizzazioni.

La tesi secondo cui gli enunciati della psicoanalisi non rispondono ai fondamentali criteri di significanza scientifica, cioè di falsificabilità o di verificabilità complete o parziali, non ha ottenuto comunque un consenso unanime in sede filosofica. Si è infatti affermata l'idea dell'inadeguatezza delle cornici epistemologiche induttivista e falsificazionista a trattare realtà psichiche che si esprimono attraverso tracce e significati inconsci.

Tutti i lavori - più sotto discussi - che si ispirano a tale convinzione convengono su alcune idee di fondo: che le autodescrizioni nelle quali si esprime entro il setting il modello del mondo affettivo del soggetto non devono essere considerate come resoconti falsificabili di stati della mente, ma quali espressioni di come stanno le cose per il soggetto; che, pertanto, la costruzione di giudizi in psicoanalisi si conforma a canoni di razionalità specifici adeguati ai suoi oggetti teorici, non rapportabili a quelli delle scienze fisiche; che il riconoscimento del modello affettivo del soggetto richiede un attivo coinvolgimento dell'analista il quale, si avvale di tecniche regolative di comunicazione e di interpretazione stipulate professionalmente che comportano interpretazione e empatia, piuttosto che predizione e controllo (Zani, 1998).

Da questa base condivisa di assunti discendono comunque diversi indirizzi epistemologici. Il primo, di matrice bachelardiana corre attraverso gli scritti di epistemologia psicoanalitica, prevalentemente degli anni Sessanta, di Althusser (ripubblicati nel 1993). Essi sono ispirati all'idea bachelardiana secondo cui ogni sapere disciplinare, quindi anche la psicoanalisi, trae la sua specificità epistemica 'regionale' dai caratteristici ostacoli epistemologici che contrassegnano il suo sviluppo storico.

La seconda direzione di ricerca, inaugurata da Edelson (1988), sembra muoversi entro confini teorici di tipo lakatosiano. Lo statuto della psicoanalisi viene infatti assimilato a quello di una sorta di programma di ricerca dotato di

un gruppo inviolato di ipotesi accettate per convenzione (mente inconscia, emozioni, affetti, difese, scissioni, ecc.) e di orientamenti metodologici relativi alla realizzazione del programma diversificati a secondo delle scuole psicoanalitiche. Da un versante teorico analogo muovono i lavori Longhin (1992) e Stenghers (1992).

L'originalità dell'impostazione teorica di Longhin sta nel modo in cui individua i caratteri disciplinari della psicoanalisi, ricondotti: al suo referente specifico (la mente inconscia); ai suoi predicati fondamentali (ossia le modalità relazionali messe in atto dal paziente all'interno del setting); ai predicati operativi (il contesto relazionale del setting, il transfert, il controtransfert, ecc.) con cui la psicoanalisi ritaglia il proprio oggetto. L'oggettività dei risultati conoscitivi e relazionali è garantita, a suo avviso, dalla 'supervisione', ossia da una procedura di controllo dell'attendibilità dei giudizi costruiti dall'analista entro il setting, allargata ad un gruppo di esperti che condividono gli stessi predicati operativi. Stenghers, a sua volta, mostra il ruolo decisivo di autorità epistemica (in termini, ad es. di stipulazione dei canoni di validazione degli asserti psicoanalitici elaborati entro il setting) rappresentato dall'intesa intersoggettiva raggiunta da parte del gruppo dei ricercatori di una particolare scuola psicoanalitica.

2. Psicoanalisi e filosofia della mente

Le ragioni della straordinaria freddezza che contrassegna l'atteggiamento della filosofia della mente nei confronti della psicoanalisi sono molteplici (e non possono qui essere discusse). Vale solo la pena di ricordare che gli orientamenti della filosofia della mente sono spesso strettamente connessi alle strategie di ricerca della scienza cognitiva e sono fortemente in accordo con i modelli "funzionali" e "computazionali" assai di moda in questo contesto di ricerca. Ora, questi modelli fanno normalmente appello a nozioni di inconscio, di intenzionalità e di causalità mentale che non possono essere ricondotte, come nel caso della psicoanalisi, alla soggettività esperibile dal soggetto in termini di consapevolezza introspettiva di sé.

Il conferimento, del resto, da parte della psicoanalisi, all'introspezione (*insight*) del valore di una delle proprietà caratteristiche del mentale la cui autorevolezza non è data a priori, ma costruita relazionalmente (entro il setting), segna un altro punto di distanza dalla filosofia della mente. Questa, di solito, non valorizza la possibilità che la conoscenza dei nostri stati mentali possa essere mediata dall'interazione conoscitiva e soprattutto affettiva con altri soggetti. Appare dunque piuttosto riduttivo il tentativo di Duddy (1995) di accomunare psicoanalisi a comportamentismo e filosofia della mente nella responsabilità di

aver ostacolato il progresso verso un adeguato e completo concetto di mente e di sé, poiché avrebbero condiviso l'istanza anticartesiana del rifiuto di ascrivere all'introspezione un ruolo primario nella conoscenza dei nostri stati mentali.

La psicoanalisi postfreudiana, inoltre, rifiutando il modello pulsionale ha di conseguenza abbandonato le ipotesi metapsicologiche freudiane circa l'efficacia causale diretta di fattori di ordine biologico o di ordine fisico. Ad essa sono dunque tuttora estranee le problematiche fisicaliste correnti nell'ambito della filosofia della mente relative, ad esempio, alla covariazione (supervenience) tra stati neuronali e credenze o al dibattito tra olismo e atomismo degli stati mentali. L'idea di edificare dei ponti transdisciplinari sul terreno fisicalista, come propongono Heckmann e Jeannerod (1990), o su quello biologico, secondo la tesi di Kitcher (1992), si scontra dunque con un'incompatibilità teorica proprio su questo piano (segnalata da Mancia, 1998). Bisogna del resto prendere atto che la psicoanalisi, oggi in larga misura orientata allo studio delle rappresentazioni affettive inconsce, non dispone degli strumenti concettuali per costruire modelli neurali. Ciò non implica - come invece affermano Pohlen e Bautz-Holzherr (1991) - che la psicoanalisi postfreudiana abbia oscurato l'originaria sintesi freudiana tra mente e corpo; essa piuttosto si è limitata a trattare le diverse configurazioni di questo rapporto in termini di sistemi di rappresentazioni affettive, senza intervenire su questioni di microlivello neurofisiologico.

Dal momento che la filosofia della mente traduce di norma le credenze in termini di fattori causali operanti attraverso atteggiamenti proposizionali, sembrerebbe che una rilettura del problema dell'inconscio nei termini della teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein - proposta da Assoun (1988) - o di quella dell'interpretazione di Davidson - perorata da Cavell (1993) - possa aprire la strada ad una traduzione linguistica esaustiva delle rappresentazioni inconsce, trattate alla stregua di credenze, nel vocabolario degli atteggiamenti proposizionali. Una simile operazione di trascrizione sembrerebbe poter contribuire in modo determinante ad un incontro transdisciplinare, poiché permetterebbe di istituire un confronto dell'operare causale di credenze e credenze inconsce, mediante l'analisi delle rispettive manifestazioni in termini di enunciati delle lingue naturali su atteggiamenti proposizionali.

Wollheim (1993) ha implicitamente mostrato che, se anche questa traduzione fosse possibile, psicoanalisi e filosofia della mente continuerebbero a confrontarsi con nozioni di causalità mentali incompatibili. La psicoanalisi postkleiniana, infatti, a suo avviso, con la nozione di oggetto interno ha introdotto un criterio di 'causalità' mentale del tutto originale (sussumibile in parte sotto la categoria di 'causalità' teleologica) e che va esplorato con metodi epistemologici non tradizionali. Tale criterio, in effetti, secondo Wollheim fa appello a procedure empatiche di tipo introiettivo o proiettivo o a procedure di scissione le

quali non solo esprimono disposizioni affettive prelinguistiche, dunque non proposizionali, ma hanno anche ben poco in comune con la nozione di causalità di solito accettata dai filosofi della mente. Del resto, il concetto psicoanalitico di causalità, come ha precisato Gori (1996), appare ancor più complesso in quanto esso include anche quel tipo di interazione 'causale' tra analista e paziente che si attua entro il rapporto interlocutorio del setting.

Va comunque notato che, salvo alcune eccezioni (quale, ad es., il lavoro di Beuchot e Blanco, 1990) la controversia circa la spiegazione della causalità mentale in psicoanalisi non sembra più porsi nei termini dell'opposizione tra sostenitori di una spiegazione mediante ragioni (secondo la linea ermeneutica di P. Ricoeur, di J. Habermas e, più tardi, di M. Henry o secondo quella wittgensteiniana di S. Toulmin) e una spiegazione mediante cause. Oggi nell'ambito della filosofia della psicoanalisi sembra prevalere l'esigenza di non confondere la questione della rilevanza causale (entro il cui campo possono trovare una collocazione anche le ragioni e le motivazioni senza perdere la loro specificità) con la questione di ciò che è causalmente necessario e sufficiente.

Un promettente chiarimento relativo a una simile distinzione è stato condotto di recente da Mascitelli (1998). A suo avviso, la mente inconscia va interpretata come un sistema non lineare, articolato olisticamente su sottosistemi funzionali (affetti, emozioni, identificazioni, scissioni, ecc.) che cooperano teleologicamente a produrre eventi mentali. Tuttavia, in assenza (quanto meno per difetto di conoscenze) di una relazione nomica che esprima tale teleologia e della possibilità stessa di distinguere tra eventi antecedenti e eventi conseguenti (come richiede la nozione di causa), possiamo solo ammettere in via ipotetica che tale interazione si presenti sotto la forma della concomitanza invariabile di fattori, ossia sotto forma di relazioni necessarie. Un'implicazione del ricorso a questo metodo condizionale, che si ispira ai lavori sull'induzione di G. H. von Wright, consiste nel fatto che esso sembra permettere la congiunzione di condizioni necessarie ma non sufficienti per un sintomo, tanto di natura psichica (ad es., un'intenzionalità inconscia) che di natura chimica (ad es., un'attività enzimatica). In sostanza, tale metodo sembra suggerire implicitamente una direzione di avvicinamento e di possibile collaborazione tra psicoanalisi, scienze neurocognitive e certi settori della filosofia della mente (per es. il connessionismo) che renda conto del come le interazioni multiple tra sottosistemi psichici inconsci reagiscano a differenti domini di stimoli chimici e fisici e siano forse esprimibili mediante un modello neuronale di mente che ammetta il ruolo strutturante degli affetti inconsci sulla formazione delle nostre attività cognitive.

A partire dagli inizi degli anni Novanta la psicoanalisi, le scienze cognitive e la filosofia della mente, si sono comunque trovate a dover fronteggiare la sfida lanciata alla nozione di inconscio da parte di Searle, un filosofo della mente

(peraltro anche uno dei più noti filosofi del linguaggio di ascendenza analitica). Il nucleo dell'argomentazione di Searle (1990; 1992; 1995), consiste in due tesi complementari. La prima afferma che tutti gli stati intenzionali, consci o inconsci, sono contraddistinti da una "forma aspettuale", la proprietà soggettiva di essere diretti al loro oggetto sotto certi aspetti e non sotto certi altri. La seconda, sostiene che ogni stato intenzionale inconscio è in linea di principio accessibile alla coscienza ("principio di connessione"). Ogni stato inconscio che non sia acquisibile in termini coscienziali deve pertanto essere considerato uno stato puramente neurologico, dunque privo di intenzionalità. Ora, dalla congiunzione di queste due tesi Searle perviene ad affermare, con un esplicito attacco alle nozioni freudiane di inconscio e di contenuti mentali inconsci, che all'inconscio non è ascrivibile alcuno status ontologico: o si tratta di stati neuronali, oppure abbiamo a che fare con disposizioni neurofisiogiche a causare pensieri coscienti dotati di forma aspettuale la cui mancata espressione conscia è unicamente dovuta a blocchi mentali occasionali.

Tra le diverse obiezioni cui è stato sottoposto il principio di connessione, ricordiamo quelle di Dreyfus e Carlson a sostegno della teoria freudiana della natura causale degli stati intenzionali inconsci e incentrati sul carattere semanticamente ambiguo della locuzione "in via di principio" che compare nella formulazione linguistica del principio di connessione. Ora, secondo questi autori, si danno casi in cui o un soggetto rifiuta ostinatamente di accettare una spiegazione causale del suo comportamento in termini di intenzioni inconsce (Dreyfus, 1990), ovvero sono esibibili prove sperimentali relative al ruolo di distorsione assolto dall'intenzionalità inconscia nel corso di processi di acquisizione di abilità specifiche (Carlson, 1990). Un'ulteriore critica, elaborata da Taylor (1990), fa leva invece sull'imprescindibile utilità pragmatica da parte delle scienze sociali di spiegazioni del comportamento in termini di ragioni inconsce dotate di forma logica analoga a quella utilizzata da Freud per i suoi asserti esplicativi.

Forse la difficoltà maggiore del principio di connessione consiste nell'aver sbagliato il bersaglio e di essere incorso nello stereotipo di cui si è detto agli esordi della presente rassegna. Se per Freud, infatti, la questione dello statuto ontologico dell'inconscio ('che cosa è') possiede una priorità epistemica, per la psicoanalisi postfreudiana di orientamento postkleiniano essa risulta priva di rilevanza, mentre significativo diventa l'interrogativo sul come possiamo descriverlo ('come è'). In questa seconda versione, la nozione di inconscio corrisponde infatti, a grandi linee, ad una descrizione in termini di inconsapevolezza dell'operare olistico di insiemi di schemi funzionali ("oggetti interni") che si sovrappongono a quelli biologici (sui quali nulla è possibile dire dal punto di vista psicoanalitico) nel determinare fin dalla prima infanzia le modalità di elaborazione affettiva delle esperienze successive. Si tratta, in sostanza, di struttu-

re operative che non si sono pienamente differenziate tanto da rendere possibili l'emergenza della consapevolezza, strutture il cui carattere disposizionale è stato solo intuito da Searle.

I lavori di Searle rappresentano solo un caso emblematico di una certa unilateralità di giudizi che non di rado percorre la storia del rapporto tra filosofia e psicoanalisi. Una delle motivazioni di fondo di tale situazione deriva dalla crescente specializzazione della ricerca psicoanalitica la quale richiede da parte dei filosofi una preparazione professionistica per la quale non sempre essi sono disposti ad impegnarsi. Ora, i filosofi, almeno quelli interessati alle problematiche teoriche della psicoanalisi, se sono critici proprio nel modo filosofico cui ci hanno abituati, dovrebbero tenersi più in contatto con gli sviluppi teorici e clinici della disciplina per acquisire, anche e soprattutto attraverso il mutuo scambio di informazioni con gli psicoanalisti, una maggiore familiarità con le sue procedure e i suoi problemi.

Bibliografia

- D. Abel, Freud on Instinct and Morality, Albany 1989.
- P.L. Assoun, Freud et Wittgenstein, Paris 1988.
- L. Althusser, Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan, Milano 1994.
- M. Bertrond, B. Doray, *Psychanalyse et sciences socials: pratiques, theories, institutions*, Paris 1989.
- M. Beuchot, R. Blanco, Hermenéutica, psicoanálisis y literatura, Mexico 1990.
- J. Birman, De la pulsion à la culture. Psychanalyse, science et culture, Paris, 1998.
- R. Bouveresse-Quilliot, R. Quilliot, Les critiques de la psychanalyse, Paris 1991.
- Y. Brès, L'être et la faute, Paris 1988.
- R. A. Carlson, *Conscious mental episodes and skill acquisition*, «Behavioral and Brain Sciences», 4 (1990), p. 599.
- M. Cavell, *The psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1993.
- J. Cremerius, Der Zukunft der Psychoanalyse, Frankfurt a.M. 1995.
- I. Dilman, Ten Answers for Psycho-analysis, «Philosophy», 268 (1994), pp. 353-63.
- J. Dor, L'a-scientificité de la psychanalyse, Paris 1988.
- H.L. Dreyfus, Searle's Freudian Slip, «Behavioral and Brain Sciences», 4 (1990), pp. 603-04.
- T. Duddy, Mind, Self and Interiority, Aldershot (U.K.), Brookfield (U.S.A.) 1995.
- M. Edelson, Psychoanalysis: A Theory in Crisis, Chicago 1988.
- C. Glymour, Theory and Evidence, Princeton 1980.
- M. Godelier, La machine ventriloque, in M. Bertrand, B. Doray, cit.
- R. Gori, La preuve et la parole: sur la causalité en psychanalyse, Paris, 1996.
- J. Grünbaum, I fondamenti della psicoanalisi (1984), Milano 1988.
- J. Grünbaum, Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis, Madison 1993. J. Heckmann, M. Jeannerod, Esprit où es tu? Psychanalyse et neurosciences, Paris 1990.
- P. Kitcher, Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of Mind, Cambridge (Mass.) 1992.
- J. Laplanche, *La psychanalyse: mythes et théorie*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 2 (1997), pp. 205-24.
- M. Lobrot, L'Anti-Freud, Paris, 1996.
- L. Longhin, Alle origini del pensiero psicoanalitico. Una riflessione epistemologica sui fondamenti della psicoanalisi, Torino 1992.
- L. Longhin, M. Mancia (a cura di), *Temi e problemi in psicoanalisi. Riflessioni epistemologiche*, Torino 1998.

- M. Mancia, Coscienza, sogno memoria. Riflessioni epistemologiche di un fisiologo analista, Roma 1998.
- P. Marie, L'expérience psychanalytique, Paris 1990.
- E. Mascitelli, *Psicoanalisi e sapere scientifico: preliminari per lo studio di una questione*, in L. Longhin, M. Mancia (a cura di), cit., pp. 205-18.
- G.E. Myers, *James and Freud*, «The Journal of Philosophy», 11 (1990), pp. 593-99. A. Oksenberg Rorty, *The Two Faces of Stoicism: Rousseau and Freud*, «Journal of the History of Philosophy», 3 (1996), pp. 335-56.
- F.C. Papparo, *Mitologia dell'invisibile*, in F. Ciaramelli, B. Moroncini, F.C. Papparo, *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*, Milano 1994.
- D.Z. Phillips, *Ten Questions for Psychoanalysis*, «Philosophy», 263 (1993), pp. 183-92.
- P. Parrini, *La psicoanalisi nella filosofia della scienza*, «Rivista di storia della filosofia», 1 (1988), pp. 165-80.
- F. Pire, Questions de psychologie, Bruxelles 1988.
- M. Pohlen, M. Bautz-Holzherr, Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse, Frankfurt a.M. 1991.
- P. Raikovic, Le sommeil dogmatique de Freud, Paris 1994.
- J. Searle, *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*, «Behavioral and Brain Sciences», 4 (1990), pp. 585-95.
- J. Searle, La riscoperta della mente (1992), Torino 1994.
- J. Searle, *Consciousness, the Brain and the Connection Principle: a Reply*, «Philosophy and Phenomenological Research», 1 (1995).
- L. Sève, Le continent biographie, in M. Bertrand, B. Doray, cit.
- H. Shevrin, *Unconscious mental states do have an aspectual shape*, «Behavioral and Brain Sciences», 4 (1990), pp. 624-25.
- I. Stenghers, *La volonté de faire science: à propos de la psychanalyse*, Paris 1992. C. Taylor, *The possibility of irreductible intentionality*, «Behavioral and Brain Sciences», 4 (1990), p. 626.
- A. Vezzaro, *Il dibattito degli ultimi decenni sulla natura della psicoanalisi*, in L. Longhin, M. Mancia (a cura di), cit., pp. 85-112.
- J. O. Wisdom, C. Nichols, *A Graduated Map of Psychoanalytic Theories*, «The Monist», 3 (1972), pp. 376-412.
- R. Wollheim, *The Mind and its Depths*, Cambridge (Mass.) 1993.
- M. Zani, *Note critiche sulla teoria metodologica dell'empatia*, «Fenomenologia e società», 2 (1998), pp. 151-62.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Dalla didattica della filosofia alla filosofia della didattica. Appunti in vista dell'autonomia scolastica

Anna Caterina Cabino

È certo che, se si vuole che il dibattito sulla didattica della filosofia nel contesto dell'autonomia didattica, si collochi sul piano necessario della riflessione teorica è opportuno riflettere preliminarmente sulla possibilità stessa di una "filosofia didattica".

Il discorso potrebbe articolarsi nei seguenti punti:

- 1.1 Domande e risposte
- 1.2 Tempo e anacronismo
- 1.3 Tempo e tempi dell'insegnamento
- 1.4 Situazione e specificità
- 1.5 Progettazione e modularità

1.1 Domande e risposte

In quale misura la proposta della filosofia come contenuto disciplinare risponda ad un'autentica "domanda di sapere dei giovani", non è questione priva di importanza. Se si desidera che l'azione didattica sia efficace e che il suo effetto non si limiti ad uno sterile accatastamento di informazioni da dimenticare appena fuori dalle aule scolastiche, è opportuno tentare di fornire una soluzione adeguata al problema. Indubbiamente, vista dal di fuori, (leggi senso comune) la "disciplina" non è poi così accattivante come sembra ai suoi più affezionati cultori! Astruserie terminologiche, fumosità sintattiche e semantiche, contenuti obsoleti per vecchiaia secolare e terribilmente "fuori moda" sono le accuse più ricorrenti e accanto a queste la immancabile domanda "a che serve?" che equivale ad una "dichiarazione" di morte. Sicché sembra che gli insegnanti di filosofia si ostinino in un accanimento terapeutico nei confronti di un paziente in

fase terminale e che gli studenti, timorosi, ma neanche più di tanto del "voto", stiano a guardare, speranzosi soltanto in un'agonia non troppo lenta. Si impone dunque una riflessione sulla domanda e sulla risposta, o meglio sull'autenticità della domanda e sulla significatività della risposta.

La soluzione del problema sembra porsi sul piano della "relazione comunicativa" che vede come protagonisti un "soggetto forte" (la filosofia), una domanda di "riconoscimento di soggettività" (lo studente) ed una "guida" (il docente).

Se la domanda reale che i giovani pongono alla scuola ed in particolare al sapere è quella del "riconoscimento", la risposta della filosofia può realmente essere significativa, ma a tre condizioni.

La prima: che gli studenti percepiscano la struttura epistemologica della disciplina, cogliendone la razionalità non rivelativa e nemmeno meramente descrittiva, ma esplicativa in senso "forte", comprendendone il fine nella predisposizione della mente alla "verità" non come "oggetto", ma come "percorso" del quale i "parlanti" percorrono tratti convergenti o contrastanti, e tuttavia correlati.

La seconda: che si realizzi una sintonia non troppo disturbata tra i cervelli degli studenti e quello del docente, in un canale comune, che non si perda nelle vacuità del pressappochismo o nella genericità dell'opinione *volgare* secondo la quale la filosofia è una sequela di credenze estemporanee, vaghe ed imprecise, un puro esercizio verbale.

La terza: che si mettano in discussione le pre-cognizioni dei giovani e che la domanda di "riconoscimento" si associ consapevolmente alla necessità di sapersi in relazione e di doversi riconoscere nella relazione ovvero, che la razionalità e il suo esercizio appaia ai giovani un esercizio di libertà e non routinaria e solipsistica ripetizione di formule o anche imposizione autoritaria da parte di un'istituzione, nemmeno in buona salute, come la scuola.

Questioni analoghe si riflettono in merito all'attività del docente. La pianificazione dell'attività didattica disciplinare fornisce infatti un quadro sistematico dei rapporti tra contenuti specifici, abilità cognitive e competenze, consolidate o da attivare e, tra quella "struttura" disciplinare cui accennavo prima e la "matrice cognitiva" e relazionale dello studente, che rischia di ingabbiare in una sterile casistica un processo che deve la sua forza alla sua flessibilità. Si tratta dunque di individuare nel percorso scelto quei luoghi teorici che costituiscano non tanto preconfezionate conclusioni, quanto ipotesi di lavoro la cui potenza esplicativa sia nella qualità delle domande che riescono a far emergere, delle strade che indicano, piuttosto che nella esaustività delle informazioni.

La risposta nella sua semplicità rinvia ad un piano che pur prevedendo, anzi direi, necessitando di vie d'uscita alternative, in varie fasi del suo percorso, deve dosare prescrittività ed orientatività, norma e libertà, assumendo come

punto di vista non tanto il singolo elemento (sia esso il docente o lo studente), ma la relazione didattica nella sua operatività.

In tale contesto anche se può sembrare un "circolo vizioso" imparare/insegnare la filosofia significa imparare/insegnare a porre sul piano dell'effettività sia le domande che le risposte.

1.2 Tempo e anacronismo

Se questo vale come impostazione d'ordine generale, un'ulteriore considerazione si impone per quanto riguarda l'insegnamento della storia e della filosofia. Il fatto che uno stesso docente nei licei insegni le due discipline non è sufficiente di per sé a spiegare e giustificare la possibilità di costruire un'interazione significativa tra di esse. Alla stessa maniera, la premessa a mo' di cornice generica del "contesto" ai diversi capitoli del manuale di filosofia, o, in quello di storia, il riferimento alla "cultura" non rendono automaticamente possibile l'effettivo esercizio della connessione dialettica tra le due materie. Tra l'altro questa giuntura tra storia e filosofia non è affatto garantita dall'impostazione storicistica, che ancora permane se non nei programmi, nella prassi didattica. Anzi, si può dire che proprio questa impostazione impedisce che esse trovino un punto di incontro. Non voglio essere paradossale, ma "storicismo" non è "storicità". Lo sviluppo pragmatico delle vicende umane, la storia, non è un gomitolo che si svolge: spesso si tratta di piani che si intersecano, i cui rapporti non sono chiari, ma vanno ordinati, in modo peraltro non necessariamente e meramente sequenziale. Pensare, inoltre, che un fatto generi da se stesso quello che segue comporta ritenere che la causalità sia elemento da ricercare negli oggetti che abbiamo di fronte, nei fatti, piuttosto che modalità specifica di organizzazione dei fenomeni, ordine di correlazione che non esclude altri possibili interventi di sistemazione. L'altra conseguenza di questo "storicismo cronologico" è che ogni elemento assunto al di fuori della serie, è considerato insignificante, perché solo la giustapposizione spaziale e la sequenza temporale consentono, in questa prospettiva, la comprensibilità.

Un'ottica invece che consenta di recuperare la multidimensionalità determina, da un lato, una forte curvatura dell'interesse nei confronti dei documenti e della riflessione storiografica, dall'altro consente di sottrarre il documento stesso o il testo storiografico al "pregiudizio del fatto", alla loro presunta oggettività. Così il testo di riferimento viene a caratterizzarsi come *oggetto complesso* da decostruire e ricostruire, come "segnavia" per uno dei percorsi possibili. Analogamente, piuttosto che di "fatto" parleremo di un più significativo "fenomeno" storico, che impone la selezione delle "questioni-chiave" e dei momenti utili alla loro focalizzazione.

Similmente, per la filosofia. La convinzione che un sistema filosofico ne produca un altro produce una distorsione di lettura e di comprensione dell'esperienza filosofica. L'alchimia dei concetti non è filosofia. La filosofia, come tutte le altre discipline ha un orizzonte, un contesto rispetto al quale semantizza, recupera, e trasla i concetti e organizza i propri strumenti di indagine, elabora strategie di soluzione. È più percorso consapevole del pensiero che enunciazione di risultati definitivi. Per dirla con Veca è «adolescenza del pensiero». E per questo «se è vero che la filosofia è l'adolescenza dell'intelletto, una scuola che la escluda dalla sua dieta o ne fornisca un surrogato "dossografico", privo di importanza riconoscibile, non favorirà, per quanto le è possibile, quella maturità cui dovrebbe, nei suoi limiti, aspirare una istituzione educativa degna di questo nome»¹.

Ecco perché appare quanto mai urgente rileggere in senso problematico ogni indicazione programmatica.

Se questo significa superare la logica delle "storie di", in quanto impossibili, non comporta, però, il vuoto verbalismo o il mero esercizio della retorica. Si dovrebbe, infatti, riuscire a giungere all'individuazione di percorsi possibili di apprendimento ed insegnamento che consentano di accedere all'unitarietà dell'esperienza dell'uomo nel passato e nel presente. Non si tratta di rinunciare dunque alla storia, ma di renderla sul serio significativa, in quanto "matrice" dei problemi, delle strategie e degli strumenti del filosofo.

In entrambi i casi dunque si giunge ad individuare come specifico della prassi didattica *la comprensione della logica della ricerca* in senso lato e la *padronanza del percorso apprenditivo*, *l'"esperienza" sul e del testo filosofico* piuttosto che la memorizzazione di date e dati e la ripetizione di schemi "filosofici" mai sottoposti al vaglio dell'interrogazione del testo.

1.3 Il tempo e i tempi dell'insegnamento

È indubbio che sia per la storia che per la filosofia una impostazione meramente sequenziale degli apprendimenti mette in forse la possibilità di adottare consapevolmente strumenti adeguati per comprendere e misurarsi con il presente.

Sono i tagli non voluti, ma obbligati, la pretesa completezza delle informazioni che generano i cosiddetti "baratri", nella preparazione degli studenti. È la visione narrativa della storia e della filosofia che produce incompetenza, non la selezione meditata, il punto di vista esplicitato e perché no, i limiti evidenziati e problematizzati.

«Ogni descrizione presuppone una scelta. Ogni oggetto, per quanto semplice possa apparire a prima vista, si può rivelare estremamente complesso. Ma

una descrizione è necessariamente finita, e quindi deve limitarsi a mettere in luce solo certi tratti dell'oggetto da descrivere. (...) Qualunque descrizione sarà accettabile se è coerente, cioè fatta da un punto di vista determinato»². La citazione di Martinet appare particolarmente significativa in relazione ad un'altra considerazione che rasenterebbe il paradosso se non fosse altrettanto pertinente: il riconoscimento del principio della complessità.

L'accusa più immediata rivolta alla selezione dei contenuti è quella del "riduzionismo". Sembra evidente invece che proprio la consapevolezza della *complessità reale* impone la altrettanto forte consapevolezza della necessità della rinuncia alla totalità.

È senz'altro vero che la convinzione della complessità del reale «(...) comporta l'aspirazione alla completezza, dal momento che si sa che tutto è correlato e che tutto è multi-dimensionale. Ma in un altro senso, la coscienza della complessità ci fa capire che non potremo mai sfuggire all'incertezza che non potremo mai avere un sapere totale: *la totalità è la non-verità* »³.

Quando si tiene conto che non si ha a che fare con lo studio della storia, ma con un'esperienza storica, quando si tiene conto che non si ha a che fare con la dossografia filosofica, ma con un'esperienza filosofica, allora bisogna capire che insegnare storia e filosofia significa consentire agli studenti di comprendere, elaborare e riorganizzare contenuti a contatto il più possibile con i testi, anche riproducendo in alcuni casi tendenze già organizzate, senza precludersi tuttavia la possibilità di altre prospettive interpretative.

1.4 Situazione e specificità

Il cosiddetto problema della *programmazione* in filosofia, più ancora che per le altre discipline, l'individuazione delle stazioni di partenza e di arrivo e delle tappe intermedie non può non mettere in conto la delineazione di una curvatura della filosofia e la messa a fuoco della sua funzione. Non basta infatti passare in rassegna le varie definizioni di filosofia, sostenere, non certo a torto, che essa "contribuisce a stimolare la riflessione critica" e "consolida le generali capacità di riflessione e teorizzazione", è necessario piuttosto individuare e giustificare la possibilità reale di una comunicazione filosofica non soltanto in direzione dello spazio che essa ha nel mondo "di fronte al pubblico dei lettori", quanto in relazione alle possibilità concrete di ricoprire un ruolo significativo nella crescita personale e culturale dei giovani. Insomma la considerazione teoretica dello specifico filosofico è premessa indispensabile per giustificare la possibilità stessa di una pratica didattica che sia, più che *della* filosofia, *filosofica*.

Sembrerebbe, che non tutti i modelli di filosofare siano infatti compatibili con l'esercizio della mediazione filosofica e, in particolare con l'esercizio della mediazione filosofica "in classe", ma, di più, parrebbe che una volta che tale prospettiva venga assunta, la mediazione didattica sia anche il luogo del sostanziarsi stesso di una prassi filosofica specifica.

Che il *Logos* filosofico costituisca il punto di riferimento, il contenuto specifico dell'interazione docente-discente non basta a giustificare di per sé la scelta della filosofia come specificità insegnabile *a buon fine*. È necessario che la complessità del *Logos* filosofico venga assunta nella sua pregnanza, nella polisemia dei significati che al *Logos* filosofico fanno riferimento non per piaggeria filologica ma per questione di legittimità.

Si propone che in classe venga alla luce l'interazione logica e pratica dei significati e dei sensi che di volta in volta l'oculata scelta dei contenuti fa emergere. Quel che più conta è che il rinvio dei diversi problemi apra di nuovo la prospettiva della riflessione, della domanda e della risposta, che sempre si ripresentano e sempre chiamano in causa, direttamente.

Nella situazione attuale della scuola italiana, la prima considerazione riguarda la convinzione personale secondo cui, di fronte alla "balcanizzazione" disciplinare risulta doveroso costruire nella prassi didattica un riferimento unitario che gli studenti possano riuscire a fare proprio e a contribuire a costruire quotidianamente. Dico unitario, non unico, perché i diversi linguaggi disciplinari sono una specificazione di quell'universo del sapere che si articola secondo piani speciali, che tuttavia non possono essere assunti come separati e che mi piace pensare come "Logos comune".

L'altro elemento da tenere presente è l'opzione filosofica di fondo che consente di assumere come praticabile un discorso di questo tipo. L'orizzonte nel quale la filosofia si colloca di per sé, ed a maggior ragione in riferimento alla situazione scolastica, è costituito dalla ricchezza dell'esperienza intesa in senso ampio. Ovviamente non si tratta della semplice assunzione di ciò che è empiricamente rilevabile, ma della considerazione dello specifico filosofico come espressione - rielaborazione - organizzazione e delle visioni del mondo e delle risposte ai problemi umani, assunti nella loro radicalità e di rinnovata presenza di soggettività in sviluppo: «Una scienza, quindi; (...) ricerca seria, positiva. Una scienza universale nel senso che essa non si preclude alcun campo, e usa ognimetodo che sia accessibile. Una scienza dei problemi, dei limiti e dei fondamenti; e perciò anche una scienza radicale che non si accontenta dei presupposti delle altre discipline, ma vuol continuare ad indagare fino alle radici»⁴. In questa prospettiva evidentemente la filosofia si pone come uno degli strumenti attraverso i quali l'uomo ha tentato di dare risposta ai problemi del proprio tempo, forma specifica, non "separata" dal contesto, di traduzione, lettura o costruzione del mondo naturale e storico, non al di là o al di sopra di altri saperi, ma contributo specifico alla organizzazione del mondo umano.

1.5 Progettazione e modularità

Oggi il termine "modulo", anche a seguito delle nuove indicazioni normative relative agli esami di stato, alla realizzazione dell'autonomia didattica, o alla riforma dei cicli, si è imposto prepotentemente all'attenzione di quanti operano nella scuola.

Quel che qui ci interessa tuttavia è considerare la questione più che come indicatore di una pratica didattica, come ipotesi di lavoro. Si tratta cioè di avviare una prima verifica teorica della possibilità che l'attivazione delle operazioni connesse alla strutturazione modulare di una "materia" (dall'analisi delle precondizioni, alla organizzazione dell'attività in classe nei suoi diversi momenti, fino alla cosiddetta "capitalizzabilità" dei risultati conseguiti), possa contribuire alla risposta delle questioni fin qui poste, in merito al posto della filosofia nella scuola, alla sua legittimità come fattore di promozione di significatività, sia in riferimento ai contenuti proposti che all'attività in classe.

Come spesso avviene per le "parole nuove" il termine appare possedere più forza di suggestione che contenuto denotativo preciso. Manca una definizione univoca del termine: esso si presenta in contesti operativi e teorici differenti e spesso con connotazioni non del tutto positive, essendo spesso inteso come un'inutile quanto improduttiva e sostanzialmente "vuota" rielaborazione di tecniche didattiche del tutto indifferenti ai contenuti e votate al pressappochismo. Ora affinché una riflessione sulla didattica modulare, sebbene senza pretese di completezza, abbia una qualche utilità, sembra prima di tutto necessario cercare di contribuire a chiarire il significato del termine. Consapevoli che solo la pratica didattica ne completerà il senso, sarebbe opportuno almeno escludere alcune approssimazioni, cercando di giungere ad un primo chiarimento di base, per avviare una riflessione comune. Affinché la modularità non sia ridotta alla suddivisione meramente sequenziale (cosa non diversa dall'indice di un manuale scolastico tradizionale) della "materia di studio" in porzioni di contenuto, occorre stabilire i parametri in base ai quali è possibile la strutturazione modulare del complesso disciplinare. Occorre qui fare riferimento alla "struttura" della filosofia, alle permanenze categoriali, a quegli elementi che pur nella varietà consentono di riconoscerne l'"aria di famiglia". Ed in base a queste permanenze è possibile costruire dei "nuclei forti" in riferimento ai quali precisare tutta una serie di attività funzionali al raggiungimento degli obiettivi individuati.

Se il "modulo" può essere in linea generale definito una «parte significativa, altamente omogenea ed unitaria (in termini di contenuti informativi offerti, di categorie e schemi concettuali proposti, nonché di processi cognitivi attivabili) di un più esteso percorso formativo»⁵ allora esso si costruisce a partire dalla opzione filosofica fondamentale della *problematicità radicale* come caratteristica non solo della filosofia degli "specialisti" ma della stessa filosofia didattica.

Strutturare il percorso per problemi non significa in alcun modo rinunciare a riferirsi a ciò che in merito alle questioni i filosofi hanno detto nel passato, ma semplicemente, anche con il rischio di una qualche approssimazione, significa operare una traduzione del problema filosofico in un "nostro" problema, attualizzare il passato nello spazio problematico del presente. La scelta modulare destruttura più o meno profondamente l'asse della successione cronologica, per privilegiare un approccio sistemico la cui organizzazione non obbedisce alle regole della propedeuticità (alquanto problematica dal punto di vista per lo meno cognitivo: è da dimostrare che Parmenide sia più "facile" di Comte) ma a quelle della funzionalità, della trasferibilità, della rilevanza rispetto alla capacità di «modificare significativamente la mappa cognitiva e la rete delle conoscenze precedentemente possedute da chi porta a termine l'impegno di studio, di attività e di esperienza richiesto dallo stesso modulo»⁶.

La selezione di temi ad alta rilevanza problematica va attuata tenendo conto dell'altro elemento costituente la relazione didattica: lo studente e quella che abbiamo detto essere la sua "domanda di riconoscimento". I "contenuti", infatti, non sono oggetti indifferenti, né hanno una pari validità rispetto all'obiettivo della modifica o costituzione della struttura cognitiva e delle capacità di interazione con l'ambiente-mondo del soggetto che apprende, né sono equivalenti dal punto di vista della sollecitazione delle diverse componenti (competenze pregresse, fattori emotivi e capacità di promozione di relazioni intersoggettive) necessarie all'attivazione del processo apprenditivo. Tra questi i percorsi pluridisciplinari sembrano essere i contenuti più adatti per i "moduli": se questo è vero appare abbastanza conseguente che la didattica che ne esprime l'organizzazione possa svolgere un ruolo significativo nella traduzione effettiva di quel Logos comune, che è già stato oggetto di questa riflessione. D'altro canto la costituzione stessa della filosofia, quasi disciplina di confine, non preclude anzi enfatizza una sua finalizzazione alla ricomposizione dei saperi, delle scienze della natura e delle scienze dell'uomo, e si presta in maniera specifica alla definizione non approssimata, né estemporanea ed episodica di tematiche condivise da diverse "materie".

Pare evidente che sia doveroso, nel momento in cui si ristruttura modularmente la "materia" o si individuano ambiti di interesse pluridisciplinare, *selezionare* percorsi rilevanti dal punto di vista contenutistico, ma anche, contemporaneamente, scegliere tenendo conto delle modalità attraverso le quali lo studente si colloca nella relazione comunicativa. Appare necessario considerare gli atteggiamenti, le aspettative e il grado di predisposizione al cambiamento e al confronto, sapendo fin da principio che ci sono dei "passaggi", per cosi dire, obbligati, che il cosiddetto "livello di partenza" assume un peso rilevante rispetto alle metodologie da adottare e alla graduazione delle aspettative, non potendo determinare alcunché, dato il carattere conclusivo del ciclo di istruzione rispetto alle "conoscenze, competenze e capacità" stabilite in uscita.

Il modulo si determina in relazione a specifici traguardi, ed è tale proprio perché è organizzato in funzione del loro raggiungimento. È evidente che gli obiettivi di riferimento vanno a loro volta definiti, e che tale operazione dovrebbe per lo meno essere condivisa e non lasciata nel vago di una normativa che la assume come autoevidente.

Più alto è il grado di complessità dei contenuti, più alto è il grado di interazione tra conoscenze, competenze e capacità che esso richiede come prerequisito e che promuove come risultato. Da questo punto di vista diventa essenziale tenere conto del fatto che si tratta di mettere a punto una traccia di intervento metodologico che tenga conto del carattere estremamente complesso dei risultati che si attendono, ma anche delle necessità di creare una situazione di apprendimento che favorisca il massimo livello possibile di interazione tra i tre ambiti. In maniera particolare tale prospettiva rimette in discussione l'iter tradizionale di approccio alla situazione di apprendimento, focalizza l'interesse sulla situazione e sul contesto, mette in discussione il ruolo degli attori del processo, studenti, docenti e istituzione scolastica insieme.

Sarebbe interessante sviluppare un confronto sul significato di "competenza" in filosofia, magari partendo dalla considerazione che il lavoro sui testi filosofici e la ristrutturazione in senso problematico dei contenuti richiede tutta una serie di operazioni (la principale delle quali sembra essere il lavoro sul testo filosofico) la cui realizzazione ridefinisce le conoscenze nell'area delle competenze, implicando l'esercizio via via più autonomo delle capacità. C'è da dire ancora che il lavoro sui testi si propone come uno strumento molto potente di attivazione di competenze socio-relazionali e comunicative oltre che abilità di utilizzo delle categorie e degli strumenti propri della disciplina.

Nell'ottica della modularità il circolo vizioso di "spiegazione-studio-interrogazione", sembra lasciare il posto ad un più alto livello di organizzazione dei tempi dell'insegnamento e dell'apprendimento, così come assegna al docente il compito di costruire le condizioni dell'apprendimento, dopo averne definito i contenuti, di esplicitare i metodi, di sollecitare dell'autoapprendimento, all'autovalutazione, all'autocorrezione, identificandolo come *tutor* piuttosto che come *divulgatore* di un sapere codificato.

In questo contesto problematico la *modularità* appare, dunque, piuttosto che una tecnica utile per l'apprendimento di nozioni minime, una procedura metododologica funzionale allo sviluppo di apprendimenti complessi. Sembra, anzi, che proprio in questa direzione possa produrre i migliori risultati, soprattutto se si tiene conto del fatto che è necessario rendere maggiormente significativo lo studio attraverso il recupero di spazi di confronto con le fonti, costruendo momenti di lavoro di gruppo e di studio guidato, favorendo tempi lunghi per l'utilizzo didattico di film o documentari, oppure per la lettura diretta di testi,

fino a consentire di *produrre* in qualche modo, *testi filosofici*, siano essi brevi relazioni o dialoghi, ipertesti o quant'altro.

Altro fattore rilevante per la realizzazione di una didattica modulare è la riorganizzazione del tempo-scuola, in forma più compatibile con il costituirsi di una condizione favorevole all'apprendimento e alla comunicazione significativa. Un "orario" volto a consentire l'esercizio della modularità, intesa nella forma che mi sembra essere più significativa, si presenta più funzionale alla creazione di una situazione di interazione efficace a più livelli: per l'attivazione della capacità di costruire un dialogo a più voci e di confrontarsi con altri, per la costituzione nella classe-laboratorio di un clima cooperativo che consenta l'esercizio di competenze comunicative e realizzative in una condizione che per lo meno imita quella dell'effettualità dialogica. Nessuno, in nessun luogo, esercita una competenza nell'isolamento.

Note

Il rapporto tra Keplero e Galilei tra «pregiudizio» e «verità»: un approccio didattico.

Stefano Martini

Premetto che, come suggerisce il titolo, quella qui proposta è una ipotetica lezione rivolta a studenti liceali, quindi con il rigore e la serietà che sono giustamente da attribuire ad una esperienza didattica, ma anche con i limiti che questa comporta: il materiale proposto apparirà, di conseguenza, parziale e circoscritto, tuttavia si tratta fondamentalmente di una scelta, dato che si desidera che i testi vengano letti e commentati, possibilmente in classe, e che non siano troppo dispersivi.

Il mio intento è il seguente:

vorrei, servendomi soprattutto dello scambio epistolare, da un lato scoprire che tipo di relazione sia intercorsa tra Keplero e Galilei e dall'altro evidenziare come, nell'ambito di una *stima reciproca* (anche se non ugualmente corrisposta¹: Keplero ammirava Galilei più di quanto Galilei apprezzasse Keplero) e di una *comune visione copernicana*, essi abbiano realizzato il loro percorso scientifico in modo non proprio corrispondente e al tempo stesso non lineare, ma punteggiato di provvide *concezioni erronee accanto a intuizioni valide*, sebbene in termini non assoluti ("pregiudizi" e "verità"), come si può evincere, anche ad una analisi solo superficiale e schematica, dalle loro principali opere.

A) **Keplero** (1571-1630):

- 1- Mysterium cosmographicum (1596): "pregiudizio" neoplatonico-pitagorico dei cinque solidi regolari (cfr. perplessità di Galilei nella lettera del 1597).
- 2- Astronomia nova (1609): "verità" del moto ellittico di Marte (grazie agli insegnamenti di Tycho Brahe) (1[^] legge di Keplero).
- 3- Astronomia nova e Epitome astronomiae copernicanae (1618): "pregiudizio" neoplatonico della funzione causale del Sole come anima motrix (2[^] legge di Keplero).
- 4- *Harmonices mundi* (1619): "verità" espressa nella formula (T1/T2) = (R1/R2) (3^ legge di Keplero) e "pregiudizio" neoplatonico per il riferimento agli intervalli armonici della scala musicale.
- 5- *Somnium* (1620-1630): "verità" dell'attrazione delle acque del mare da parte di Sole e Luna con una forza simile a quella magnetica (influsso gilbertiano).

¹ S. Veca, Prefazione a T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano 1996, p. XVI.

² F. Piazzi, La didattica breve nelle discipline umanistiche in Didattica Breve - materiali 1, Bologna 1995, p.13.

³ E. Morin., *Introduzione al pensiero complesso*, Milano 1993, pp. 68-9.

⁴ J. M. Bochenski, Avvio al pensiero filosofico, Brescia 1974, p. 29.

⁵ G. Domenici, *Modularità e didattica*, in *A scuola di autonomia*, a cura di G. Cerini e D. Cristanini, Napoli 1999, p. 129.

⁶ Ibid.

- B) Galilei (1564-1642):
- 1- Lettere a Welser (1612): "verità" del 'non tentar le essenze'.
- 2- Discorso delle comete (1618) [contro la Disputatio astronomica del Grassi] e Il Saggiatore (1623) [contro la Libra astronomica ac philosophica del Grassi-Sarsi]: "pregiudizio" copernicano contro le comete (movimento non circolare) [«non cosa reale, ma solo apparente», come gli arcobaleni e gli aloni solari e lunari, effetto ottico dei riflessi della luce su masse di vapori elevantisi dall'atmosfera terrestre] e "verità" della visione matematica dell'universo.
- 3- Dialogo sopra i due massimi sistemi (1632): "pregiudizio" copernicano del "flusso e riflusso" delle maree e "verità" di molte intuizioni come il moto inerziale (debito a Copernico e a Bruno?).
- 4- Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze (1638): "verità" di una moderna impostazione della statica e della dinamica.

In questo itinerario, probabilmente, ebbero un ruolo chiave altri pensatori:

- **Copernico** (1473-1543) soprattutto per la sua "rivoluzione", ma non solo (per esempio anche l'intuizione del cosiddetto *principio di relatività galileiana* e del *principio d'inerzia*);
- **Ticone** (1546-1601) per lo studio della *Nova* e delle *comete* (e la proposta dell' *orbita come tracciato matematico*);
- Gilbert (1540-1603) per gli studi sul *magnetismo* e l'interpretazione sulle *maree*;
- Bruno (1548-1600) per le eccezionali intuizioni (tra cui quella del cosiddetto principio di relatività galileiana e del principio d'inerzia, e il deciso superamento della distinzione tra fisica terrestre e fisica celeste).

Innanzitutto sarà utile dare uno sguardo generale allo schema del *Carteggio*² tra i due pensatori, per avere immediatamente un'idea di un certo disequilibrio di tipo quantitativo nel rapporto epistolare (2:1). Poi si può cominciare ad esaminare i testi (a volte, per questioni di spazio, qui riprodotti solo per poche righe³) delle varie lettere, tenendo presente che, oltre a quelle fra i due scienziati, ne ho inserite anche alcune di Galilei scritte a terzi (più un'altra a lui indirizzata da parte dello Haastal), in cui si parla comunque di Keplero, del quale invece ho riportato un breve stralcio di una missiva inviata al primo stimatissimo maestro, Michele Mästlin. Come ultima, un po' a parte e a mo' di conclusione, ho proposto anche una lettera di Cartesio a padre Mersenne.

Partiamo quindi dalla lettura della *lettera di Galilei a Keplero del 4 agosto 1597*, che si potrebbe mettere subito a confronto con quella da lui inviata *al teologo Fulgenzio Micanzio il 19 novembre 1634* (quattro anni circa dopo la morte di Keplero), perché in essa vengono in una certa misura confermate le per-

plessità nutrite fin dall'inizio da Galilei nei confronti dell'astronomo tedesco. Come si può notare alla data della prima lettera di Galilei a Keplero (in ringraziamento dell'opera ricevuta in dono) l'uno ha 33 anni, mentre l'altro ne ha 26: una differenza di età di ben 7 anni. Può ciò già significare un pregiudizio di tipo psicologico tra i due: di presunzione nel primo e di reverenziale devozione nel secondo⁴? Leggiamola.

In essa si possono rilevare cinque punti degni di nota:

- 1. il tema della *verità* (in contrapposizione all'*ignoranza* diffusa), che percorre tutta la lettera e che verrà ripresa in altre lettere;
- 2. la professione di copernicanesimo di Galilei;
- 3. l'accenno a *scoperte e prove decisive* da parte del pisano a favore del sistema copernicano (cosa che desterà la curiosità di Keplero⁵);
- 4. il timore di palesarle, nel clima generale di anticopernicanesimo;
- 5. (il punto più importante per il nostro argomento) un *velato giudizio* (pre-giudizio) *negativo* per l'opera di Keplero.

Queste perplessità nei confronti dell'opera kepleriana saranno confermate dal fatto che da parte di Galilei non perverrà mai un giudizio definitivo (nonostante che Keplero glielo abbia chiesto, cfr. *lettera del 13 ottobre 1597*), come non ci sarà alcun cenno alla seconda opera di Keplero, pure inviatagli, l'*Astronomia nova* (1609), quella del moto ellittico, per intenderci.

Evidentemente Galilei considerava, con una certa supponenza, troppo mistico-metafisiche le proposte neoplatoniche e neopitagoriche del collega, tutto sommato ancora giovane per scrivere cose serie.

Keplero è essenzialmente un astronomo matematico (e in questo contributo di carattere teorico-matematico sta la sua grande importanza), Galilei è un fisico («filosofo» oltre che «matematico» voleva essere definito⁶) con la passione dell'astronomia (e il suo contributo è fondamentalmente di natura osservativa); tra l'altro il primo voleva confermare il movimento della Terra studiando il cielo, il secondo soprattutto considerando la Terra stessa.

Nella *risposta a Galilei del 13 ottobre 1597* si vede un Keplero entusiasta e per l'amicizia dell'Italiano e per il comune consenso al copernicanesimo. Si nota pure il desiderio di uno scambio epistolare frequente e la grande considerazione per il parere di Galilei, anche se severo («imparziale»⁷ l'aveva detto Galilei), nei confronti della propria opera. Incoraggia, inoltre, l'«amico» a proseguire nella ricerca, a pubblicare eventualmente in Germania e a comunicare a lui privatamente, almeno, le scoperte decisive che ha affermato di aver compiuto. Grande è comunque la *forza della verità* (ecco il richiamo al tema citato in precedenza).

Una prima percezione della gioia di Keplero per l'accettazione del sistema di Copernico da parte di Galilei⁸ e per l'atteggiamento disponibile e ricono-

scente di quest'ultimo nei propri confronti è presente già nella *lettera a Michele Mästlin* (pure copernicano) *del settembre 1597*, nella quale egli ci dà anche notizia delle due copie del *Mysterium cosmographicum* donate al «Matematico Padovano».

L'ammirazione e la fiducia da parte di Keplero per Galilei sono tali che, benché nessun cenno gli sia giunto da questi né sul *Mysterium cosmographicum* né sull'*Astronomia nova*, in seguito alla lettura del *Sidereus Nuncius*, ricevuto dal pisano, prende per oro colato tutto ciò che vi è scritto (senza avere visto con i propri occhi) e gli invia il 19 aprile 1610 una lunghissima lettera di elogi senza riserve, perfino pubblicata *nello stesso anno* a Praga e a Firenze col titolo *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*.

Nemmeno di questo affettuosissimo pubblico plauso Galilei sembra degnarsi di ringraziarlo, scrivendogli subito due righe, sebbene già con *lettera del 15 aprile 1610* abbia avuto dallo Haastal una chiara testimonianza della profonda ammirazione di Keplero⁹, il quale (secondo quanto riportato dal mittente) ritiene che Galilei sia "di gran lunga" al di sopra del «grandissimo Tichone» e, alla richiesta di un suo parere sul *Nuncius Sidereus*, risponde che quegli ha davvero «mostrata la divinità del suo ingegno»¹⁰. Galilei ne parla invece a terzi (Belisario Vinta e Matteo Carosi) con una punta di orgoglio, anche, per il fatto che l'unico a scrivere a proposito del suo libro è stato proprio Keplero, il Matematico Cesareo, con tutto il suo appoggio, tanto da sottoscriverlo senza la pur minima osservazione contraria (il che significa che, in fondo, Galilei teneva molto all'approvazione di un valente astronomo e matematico come Keplero).

Nella *lettera del 9 agosto 1610* Keplero dice di aver ricevuto da Giuliano de' Medici, Ambasciatore di Toscana presso l'Imperatore, la continuazione delle sue osservazioni sugli astri medicei (N.B.: non da Galilei direttamente!) ed esprime il grande desiderio di utilizzare il cannocchiale (Galilei nella *lettera a Belisario Vinta* aveva accennato che sia l'Imperatore sia l'Ambasciatore ne desideravano uno).

Sappiamo che Galilei ne mandò uno all'Elettore di Colonia, che a sua volta lo prestò a Keplero, come egli stesso ci dice nello scritto *Narratio cum Jovis Satellitibus del 1610-1611*.

Keplero, sempre nella *lettera del 9 agosto 1610*, si rammarica di alcune invidie e maldicenze a danno di Galilei e lo invita a cercare dei testimoni (a tanto arriva la sua devozione per il pisano).

Galilei finalmente *risponde il 19 agosto 1610*, riferendosi a entrambe le lettere del tedesco (19 aprile e 9 agosto). Della prima rimanda la risposta ad altra occasione, alla seconda risponde brevemente, producendo, tra le altre cose, i testimoni che l'amico gli aveva consigliato di procurarsi¹¹. Ma soprattutto è interessante la parte finale della missiva dove egli ritorna sul *tema della verità* e *del*-

l'ignoranza dei filosofi cartacei, con quella spiccata ironia che sarà poi presente nel Saggiatore e nel Dialogo.

La *Narratio* di Keplero inizia proprio con l'espressione «verità figlia del tempo» ¹². Si tratta del resoconto delle osservazioni da lui compiute sui satelliti di Giove, grazie al cannocchiale prestatogli dall'Arcivescovo di Colonia. In appendice, egli riporta una composizione poetica in onore dell'astronomo italiano, con la famosa espressione «Vicisti, Galileae!» ¹³, di Thomas Segget che pure ha assistito a questi spettacoli. Tra l'altro quest'ultimo ora cita come testimone a favore di Galilei proprio Keplero: e oramai chi dubiterà di credergli?

Keplero invia altre *due lettere* (25 ottobre 1610 e fine anno 1610) a Galilei, ma questi non scrive direttamente alcunché né sulla *Narratio* né in risposta a quelle (forse una *lettera nel dicembre del 1610* l'ha scritta, ma essa non è mai pervenuta a Keplero)¹⁴.

Il tedesco è comunque informato da Giuliano de' Medici, con cui Galilei tiene una corrispondenza, come si può evincere dalla *lettera del 13 novembre 1610*, in cui rivela la tricorporeità di Saturno, e *quella del 1º gennaio 1611*, dove fa conoscere le fasi di Venere. In quest'ultima, tra l'altro, manifesta sentimenti di stima per Keplero e manda i saluti a lui, a Segget e a Haastal.

Nella *lettera* a Galilei *del 9 gennaio 1611* Keplero affronta il problema della presunta mancata sua risposta a *due lettere* del pisano, e cerca di far chiarezza, con una punta di rammarico e di rimprovero nei confronti dell'amico. Egli, infatti, tutto sommato abbastanza stizzito di essere redarguito a tal riguardo, lui che è sempre stato quanto mai puntuale e proprio da Galilei che senz'altro lo era stato molto meno, precisa di aver risposto alla di lui *lettera del 19 agosto* con la *propria del 25 ottobre*; ma, in fondo, lo ha già fatto anche con la *Narratio de Jovis Satellitibus dell'11 settembre 1610*, e proprio a quest'ultimo scritto, facendo forse involontariamente un po' di confusione, Keplero si riferisce quando manifesta la certissima convinzione che Galilei l'abbia letta, anzi vi abbia replicato tramite il suo scambio epistolare con l'Ambasciatore Giuliano de' Medici (cfr. *13 novembre 1610*). Aggiunge, inoltre, di non averne ricevuta una seconda (*11 dicembre 1610*); perciò, considerandola perduta, decide di farsi vivo ricollegandosi a *quella del 13 novembre* indirizzata all'Ambasciatore: Keplero è arrivato al punto di rispondere a lettere indirizzate ad altri!

Nelle *lettere di Galilei a Sarpi (12 febbraio 1611)* e *a Welser (14 agosto 1612* e *I*° *dicembre 1612*) sembra essere comunque evidente la stima per Keplero, anche se tuttavia si percepisce che non c'è un rapporto alla pari.

Il carteggio, abbastanza fitto negli anni '10, s'interrompe bruscamente, a parte una *lettera senza data*¹⁵ di Keplero e *una* di Galilei *del 28 agosto 1627*, nella quale vorrebbe affidare alle cure dell'insigne matematico tedesco un giovane di buone speranze che desidera essere istruito in tale disciplina.

Ritengo opportuno segnalare come, a parte la *Dissertatio* e la *Narratio*, in tutte le *lettere di Keplero a Galilei del 1610 e del 1611*, comprese quelle qui solo citate e di cui non è riportato nemmeno parzialmente il testo, sia costante il riferimento polemico contro lo scienziato Horky¹⁶, che aveva duramente attaccato il pisano, a dimostrazione, se ancora ce ne fosse bisogno, della strenua fedeltà di Keplero nei confronti delle idee dell'amico.

E si arriva alla *lettera di Galilei del 1634* (come si è detto Keplero è già morto da circa quattro anni) al frate servita Micanzio, nominata all'inizio, nella quale egli considera l'astronomo tedesco un «ingegno libero (e forse troppo) e sottile» e aggiunge che «il mio filosofare è diversissimo dal suo», precisando addirittura che se qualche consonanza c'è stata fra loro, ciò non ha riguardato che l'«uno per cento dei miei pensieri».

Quindi è ribadita una certa stima per Keplero, ma diviene manifesto il diverso modo di "fare scienza".

Ho riportato come ultima *una lettera di Cartesio a padre Mersenne dell' 11 ottobre 1638*, in cui il filosofo-scienziato francese da un lato loda il modo di fare scienza del pisano (ritorna il *tema della verità*), dall'altro lo critica per non aver fondato le sue ricerche su radici metafisiche (si pensi all'«albero» cartesiano delle scienze¹⁷): ironia vuole che Galilei sia criticato proprio sul terreno che, a torto o a ragione, egli riteneva il punto debole di Keplero.

Alla fine di questo percorso si possono trarre alcune conclusioni.

Mi pare che si percepisca una progressiva freddezza nel rapporto epistolare, dovuta probabilmente ad una dissonanza, divenuta sempre più consapevole, fra i due.

Keplero, l'abbiamo detto, è soprattutto un matematico; Galilei un fisico, oltre che un matematico, per il quale valgono «la sensata esperienza e le necessarie dimostrazioni» ¹⁸. Ma, paradossalmente, mentre al primo possono andare bene le osservazioni ottenute dal secondo con il cannocchiale, in quanto vanno a corroborare la visione copernicana, le proposte kepleriane sono invece per Galilei mirabili costruzioni matematiche, ma molto poco attendibili. E qui la dialettica "pregiudizio"/"verità" si complica: se da una parte l'universo immaginato nel *Mysterium* (abbandonato poi dal suo stesso Autore) è un pregiudizio e come tale è "scientificamente" respinto da Galilei, dall'altra questi rifiuta pure le *ellissi* (con tutte le loro leggi) del tedesco in nome del pregiudizio di salvaguardare a tutti i costi il moto circolare uniforme del sistema copernicano.

Per Galilei, insomma, il moto ellittico e il conseguente problema di «chi muove i pianeti?» rientrano probabilmente in quella categoria di «essenze» che non bisogna «tentare», come scrive a Welser¹⁹ a proposito delle macchie solari: la grande intuizione scientifica del «non tentar l'essenza» si fa pregiudizio.

Ma poi lo stesso Galilei, relativamente alle comete, in qualche misura 'tenta', in modo erroneo, 'l'essenza', definendole «non cosa reale, ma solo apparente», un effetto ottico, insomma.

Keplero, dopo la grande intuizione del movimento ellittico, cerca a sua volta di rispondere alla domanda di «chi muove i pianeti?» ricorrendo, influenzato dal *De Magnete* di Gilbert, alla funzione causale del Sole, come *anima motrix*: pregiudizio neoplatonico ed ermetico, ma gravido di sviluppi futuri, dato che tale forza, simile a quella magnetica, gli suggerisce l'idea, pure gilbertiana, che tutti i corpi celesti (simili) si attraggano (quindi una teoria magnetica dell'intero sistema planetario), e che pure il fenomeno delle maree dipenda dall'attrazione da parte del Sole e della Luna (lo dice nelle Note del *Somnium*).

Anche il magnetismo è, d'altra parte, per Galilei un'essenza e come tale da respingere. Nel *Dialogo* (che voleva intitolare in modo che apparissero i concetti di *flusso e riflusso*) il problema delle maree viene risolto con il riferimento ai moti annuo e diurno della Terra: doveva essere una prova della bontà del sistema copernicano. Altro errore in nome del copernicanesimo! Ma, d'altra parte, quante intuizioni valide ci sono nel *Dialogo*, come la concezione inerziale del moto!

Ma torniamo, per concludere, a Keplero. Nelle *Harmonices mundi* (1619) egli, sempre secondo una visione neoplatonica, propone la cosiddetta 3^ legge (che stabilisce una relazione tra le velocità di pianeti che si muovono in orbite diverse), quella di maggior fascino e proprio quella che aiuterà Newton a scoprire la legge quadratica di proporzionalità inversa, capace di spiegare sia le orbite ellittiche (1^ legge) sia le variazioni di velocità (2^ legge)²⁰. Ebbene proprio in questo libro, dove Keplero individua una regola mai prima osservata nel sistema planetario, egli trent'anni dopo il *Mysterium* ripropone una versione modificata di quella stravaganza giovanile, mettendo in relazione i valori massimi e minimi delle velocità orbitali dei pianeti con gli intervalli armonici della scala musicale. Ecco il «diversissimo filosofare» kepleriano, incompatibile con quello di Galilei²¹.

APPENDICE

SCHEMA DEL CARTEGGIO

KEPLERO (1571-1630)

GALILEI (1564-1642)

Invio a Galilei di due copie del Mysterium cosmographicum (1596) ➤ [di ciò Keplero parla nella lettera del settembre 1597 al maestro Michele Mästlin]

≺ Lettera a Keplero (4 agosto 1597)

[in cui si professa "copernicano"]

[cfr. anche la lettera del 30 maggio 1597 al filosofo romagnolo Jacopo Mazzoni, maestro e amico]

Lettera in risposta a Galilei (13 ottobre 1597)>

[in cui esprime entusiasmo per il consenso al copernicanesimo e richiede un giudizio definitivo sull'opera inviatagli]

Invio di almeno una copia dell'Astronomia nova (1609) > [mai sufficientemente apprezzata da Galilei]

✓ Invio di una copia del Sidereus Nuncius (marzo 1610)

Lunghissima lettera [«un intiero trattato di 8 fogli», dirà di essa Galilei] (19 aprile 1610) > [pubblicata nel 1610 sia a Praga che a Firenze con il titolo *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*, e contenente un elogio senza riserve per l'opera galileiana]

Lettera del 9 agosto 1610 >

[dove manifesta il desiderio di scrutare il cielo con un cannocchiale galileiano e il rammarico per le invidie e le maldicenze nei confronti del pisano]

≺ Lettera del 19 agosto 1610

[nella quale invita Keplero a ridere della singolare ignoranza del volgo]

✓ Invio di un cannocchiale all'Elettore di Colonia [utilizzato anche da Keplero]

Narratio de Jovis Satellitibus di Keplero (11 settembre 1610) in onore di Galilei ➤ [pubblicata a Francoforte nel 1611, con in appendice i versi latini dedicati a Galilei dello scozzese Tommaso Segget (Segheti)]

Lettera del 25 ottobre 1610>

✓ Lettera dell'11 dicembre 1610 (?)

Lettera del 9 gennaio 1611>
[dove parla della mancata risposta ad alcune lettere]

Lettera senza data (28 marzo 1611[?])≻

✓ Lettera del 28 agosto 1627 [per «raccomandare» un giovane]

LETTERE VARIE

Lettera di Galilei a Keplero in Graz (Padova, 4 agosto 1597)

Sono passati non dico dei giorni, ma solo poche ore dacché ho ricevuto il tuo libro, o dottissimo Keplero, a me inviato per mezzo di Paolo Hamberger; e poiché questa stessa persona mi ha fatto parola del suo ritorno in Germania, ho ritenuto che sarebbe stato certamente un segno di ingratitudine se non ti avessi ringraziato con questa lettera del dono ricevuto. Grazie, dunque, e ancora tantissime grazie, perché in questo modo tu ti sei degnato di annoverarmi fra i tuoi amici.

Finora del libro non ho visto che la prefazione, dalla quale tuttavia, se pur sommariamente, ho capito la tua intenzione; e davvero vivamente mi rallegro di avere, nella ricerca della verità, un compagno così valido e tanto amico della verità stessa. È cosa ben miserabile infatti che siano così pochi gli uomini che coltivano la verità e che non fanno della filosofia un qualche cosa di contorto. Ma poiché questo non è il luogo per deplorare le miserie del nostro secolo, e lo è invece per congratularsi con te per i bellissimi argomenti trovati per confermare la verità, io aggiungerò solo che mi riprometto di leggere completamente il tuo libro con animo imparziale, sicuro come sono che vi troverò cose bellissime. E lo farò tanto più volentieri, in quanto già da molti anni sono anch' io dell' idea di Copernico; e da questo punto di vista sono state da me scoperte anche le cause di molti fenomeni naturali, che senza dubbio nella comune ipotesi sono inspiegabili. Ho già raccolto molti ragionamenti che lo provano e confutazioni degli argomenti contrari a tale tesi, ciò che, tuttavia, fino ad ora non ho osato dare alla luce, sgomento della sorte dello stesso Copernico, nostro maestro, il quale, anche se presso qualcuno si è procurato una fama immortale, tuttavia presso gli altri che sono infiniti (ché tale è il numero degli ignoranti) vien fuori fra risa e fischi. Io avrei il coraggio di palesare le mie riflessioni, se come te ce ne fossero molti; ma siccome le cose non stanno così, tale faccenda dovrò rimandarla.

Sono assillato dal poco tempo e dal desiderio di leggere il tuo libro: perciò la faccio finita e mi dichiaro di te devotissimo e prontissimo a servirti in tutto e per tutto. Ti saluto e non ti rincresca mandarmi le tue migliori notizie.

Data in Padova, la vigilia delle None di Agosto 1597.

Devotissimo del tuo onore e del tuo nome, Galileo Galilei, Matematico nell'Accademia patavina.

(Da Grande Antologia Filosofica, Milano 1977, vol. XI, tomo II, pp. 130-31)

Dalla Lettera di Keplero a Michele Mästlin²² in Tubinga (Graz, settembre 1597)

(...) Recentemente inviai in Italia due copie del mio opuscolo (...), che il Matematico Padovano, di nome Galileo Galileo, come si firmò, accettò con animo assai riconoscente e favorevole. Anche lui infatti ha fatto propria la dottrina Copernicana già da molti anni. (...)
(J. Keppler, Opera Omnia, Francoforte s. M. e Erlangen 1858, vol. I, p. 36 (trad. mia))

Dalla Lettera di Keplero a Galilei in Padova (Graz, 13 ottobre 1597)

Il 1° di Settembre ho ricevuto, o uomo affabilissimo, la tua lettera scritta il 4 Agosto; essa certo mi procurò una duplice gioia, in primo luogo per l'amicizia iniziata con te Italiano, secondariamente per il comune consenso nei confronti del Copernicanesimo. Poiché inoltre in calce alla lettera mi invitasti cortesemente ad un frequente scambio epistolare, e non mi mancavano stimoli a far ciò volentieri, non potei astenermi dallo scriverti (...). Ritengo infatti che da allora, se hai avuto tempo a disposizione, tu abbia esaminato a fondo il mio libretto. (...) E vorrei che tu mi credessi, preferisco una critica di un solo assennato, piuttosto che il plauso avventato di tutto il volgo. (...)

(...) Abbi fiducia Galilei, e va' avanti. Se prevedo bene, pochi tra i più insigni matematici d'Europa vorranno allontanarsi da noi: tanto grande è la forza della verità. Se per te l'Italia non è adatta per pubblicare, e se pensi di avere in futuro alcuni impedimenti, forse la Germania ci concederà tale libertà. (...) Tu almeno per lettera comunicami in privato, se pubblicamente non ti va, qualora tu abbia scoperto qualcosa a favore di Copernico. (...)

(J. Keppler, Opera Omnia, cit., pp. 41-2 (trad. mia))

Dalla Lettera di Hasdale (Haastal)²³ a Galilei in Padova (Praga, 15 aprile 1610)

(...) io questa mattina ho havuta occasione di fare amicitia stretta con il Kepplero, havendo egli et io mangiato con l'Ambasciatore di Sassonia; et domattina siamo invitati da quel di Toscana (...). Hora gli ho domandato quello che gli pare di quel libro (il Sidereus Nuncius) et di V. S. Mi ha risposto che sono molti anni che ha prattica con V. S. per via di lettere, et che realmente non conosce maggiore huomo di V. S. in questa professione, né manco ha conosciuto; e che con tutto che il Tichone fosse tenuto per grandissimo, nondimeno che V. S. l'avanzava di gran lunga. Quanto poi a questo libro, dice che veramente ella ha mostrata la divinità del suo ingegno (...).

(G. Galilei, Carteggio, da G. Galilei, Opere, cit., Firenze 1934-XII, vol. X, p. 314)

Dalla Lettera di Galilei a Belisario Vinta²⁴ in Firenze (Padova, 7 maggio 1610)

(...) Saprà a presso V. S. Ill.ma, e per lei loro Ser.me Al.ze, come dal Matematico dell'Imperatore (Keplero) ho ricevuto una lettera, anzi un intiero trattato di 8 fogli, scritto in approbazione di tutte le particole contenute nel mio libro, senza pur contradire o dubitare in una sola minima cosa. (...)

L'Ill.mo S. Ambasciator Medici²⁵ (Giuliano de' Medici) mi scrive di Praga, non essere in quella Corte occhiali se non di assai mediocre efficacia, e per ciò me ne domanda uno, accennandomi essere desiderato anco da S. M.à (...). (...)

(...) Finalmente, quanto al titolo e pretesto del mio servizio, io desidererei, oltre al nome

di Matematico, che S. A. ci aggiungesse quello di Filosofo, professando io di avere studiato più anni in filosofia, che mesi in matematica pura (...).

(G. Galilei, *Lettere*, cit., pp. 4-5 e 8)

Dalla Lettera di Galilei a Matteo Carosi²⁶ in Parigi (Padova, 24 maggio 1610)

(...) finalmente sin ora non si è veduto altro che una scrittura del Keplero, Mattematico Cesareo, in confirmazione di tutto quello che ho scritto io, senza pur repugnare a un iota: la quale scrittura si ristampa ora in Venezia, e in breve V. S. la vedrà, siccome ancora vedrà le mie osservazioni molto più ampliate e con le soluzioni di mille istanze, benché frivolissime; ma tuttavia bisogna rimuoverle, giacché il mondo è tanto abbondante di poveretti. (...)

(Ivi, p. 11)

Dalla Lettera di Keplero a Galilei in Padova (Praga, 9 agosto 1610)

Eccellentissimo Sig. Galilei, amico venerabile.

Ricevetti dall'Ill.mo Ambasciatore Duca di Toscana la continuazione delle tue osservazioni intorno agli astri Medicei. Mi infiammasti di grande desiderio, di vedere il tuo strumento, per godere finalmente anch' io con te i medesimi spettacoli celesti. (...)

Queste sono le cose, o Galilei, che mi tormentano, mentre delle altre me ne rido. (...) Ti prego, o Galilei, di produrre qualche testimone anche della prim'ora. (...)

(J. Keppler, Opera Omnia, cit., Francoforte-Erlangen 1859, vol. II, pp. 454 e 456 (trad. mia))

Dalla Lettera di Galilei a Keplero in Praga (Padova, 19 agosto 1610)

Ho ricevuto le tue due lettere, o eruditissimo Keplero: alla prima, già da te resa di dominio pubblico, risponderò in un'altra edizione delle mie osservazioni; intanto ti ringrazio, perché tu primo e forse unico (...) hai prestato piena fiducia alle mie asserzioni; alla seconda, e da me ricevuta da poco, darò una risposta brevissima (...).

- (...) Mi chiedi, o carissimo Keplero, altri testimoni. Propongo il Granduca di Toscana, che, avendo spesso osservato con me nei mesi precedenti i Pianeti Medicei a Pisa, (...) mi chiama in patria, con uno stipendio (...) di mille monete d'oro ogni anno, e con il titolo di Filosofo e Matematico di sua Altezza (...). Me stesso produco (...). Propongo Giulio, fratello di Giuliano Illustrissimo Ambasciatore del Granduca, che a Pisa con molti altri uomini di corte osservò più volte i Pianeti. (...)
- (...) Voglio, o mio Keplero, che ridiamo della singolare stoltezza del volgo. (...) Crede infatti questo genere di uomini, che la filosofia sia un libro simile all' Eneide e all' Odissea; che la verità sia da cercare pertanto non nel mondo o nella natura, ma (uso le loro parole) nella cosultazione dei libri. Perché non posso ridere a lungo con te? quali scrosci di risa emetterai, Keplero affabilissimo, se udrai le cose che, in presenza del Granduca, a Pisa furono addotte contro di me da uno dei principali filosofi di quella Facoltà, mentre si affannava con argomenti pseudorazionali, quasi incantesimi magici, a strappare e rimuovere dal cielo i nuovi pianeti? (...)

(G. Galilei, Carteggio, cit., pp. 421 e 423)

Dalla Narratio de Jovis Satellitibus di Keplero (Praga, 11 settembre 1610)

(Pubblicata a Francoforte nel 1611)

La verità figlia del tempo (...). (...)

Nel mese di Agosto il Reverendissimo e Serenissimo Arcivescovo di Colonia, Elettore e Duca di Baviera Ernesto ecc., reduce da Vienna d'Austria mi diede in prestito lo strumento che diceva essergli stato inviato da Galilei (...). (...)

(...) Vide (i satelliti di Giove) anche Tommaso Segheti Britanno²⁷, uomo già noto tra gli uomini insigni per libri e lettere (...).

(Dalla poesia di Tommaso Seggett, posta in appendice)

(...)

Il tuo Keplero vide, o Galileo, i tuoi astri.

Chi dubiterà di crederti, con tanto testimone?

(...

Hai vinto, o Galileo, tremano, sì, Averno e le ombre, opprimerà quello Giove, queste la luce del giorno. (...)

(J. Keppler, Opera Omnia, cit., pp. 509-11 e 514 (trad. mia))

Dalla Lettera di Galilei a Giuliano de' Medici in Praga (Firenze, 13 novembre 1610)

Ma passando ad altro, già che il S. Keplero ha in questa sua ultima Narrazione (Narratio de Iovis Satellitibus) stampate le lettere che io mandai a V. S. Ill.ma trasposte, venendomi anco significato come S. Mà (Rodolfo II) ne desidera il senso, ecco che io lo mando a V. S. Ill.ma, per parteciparlo con S. M.à, col S. Keplero, e con chi piacerà a V. S. Ill.ma, bramando io che lo sappi ogn'uno. Le lettere dunque, combinate nel loro vero senso, dicono così:

"Altissimum planetam tergeminum observavi" [Il pianeta lontanissimo osservai tricorporeo]

Questo è, che Saturno, con mia grandissima ammirazione, ho osservato essere non una stella sola, ma tre insieme, le quali quasi si toccano (...).

(G. Galilei, Lettere, cit., pp. 12-3)

Dalla Lettera di Galilei a Giuliano de' Medici in Praga (Firenze, 1° gennaio 1611)

Ill.mo et Rever.mo Sig.re mio Col.mo.

È tempo che io deciferi a V. S. Ill.ma e R.ma, e per lei al S. Keplero, le lettere trasposte, le quali alcune settimane sono gli inviai: è tempo, dico, già che sono interissimamente chiaro della verità del fatto, sì che non ci resta un minimo scrupolo o dubbio.

Sapranno dunque come, circa 3 mesi fa, vedendosi Venere vespertina, la cominciai ad osservare diligentemente con l'occhiale, per veder col senso stesso quello di che non dubitava l'intelletto. (...): dalla quale mirabile esperienza aviamo sensata e certa dimostrazione di due gran questioni, state sin qui dubbie tra' maggiori ingegni del mondo. L'una è, che i pianeti tutti sono di loro natura tenebrosi (accadendo anco a Mercurio l'istesso che a Venere); l'altra, che Venere necessariamente si volge intorno al sole, come anco Mercurio e tutti li altri pianeti, cosa ben cre-

duta da i Pittagorici, Copernico, Keplero e me, ma non sensatamente provata, come ora in Venere e in Mercurio. Avranno dunque il Sig. Keplero e gli altri Copernicani da gloriarsi di aver creduto e filosofato bene, se bene ci è toccato, e ci è per toccare ancora, ad esser reputati dall'universalità de i filosofi "in libris" per poco intendenti e poco meno che stolti. Le parole dunque che mandai trasposte, e che dicevano "Haec immatura a me iam frustra leguntur o y", ordinate "Cynthiae figuras aemulatur mater amorum" ciò è che Venere imita le figure della luna. (...)

Voleva scrivere altri particolari; ma sendo stato trattenuto molto da alcuni gentiluomini, e essendo l'ora tardissima, son forzato a finire. Favoriscami salutare in mio nome i signori Keplero, Asdale (Martino Haastal, gentiluomo tedesco) e Segheti (...).

(Ivi, pp. 20-22)

Dalla Lettera di Keplero a Galilei in Firenze (Praga, 9 gennaio 1611)

(...) Richiedi una risposta alle due ultime lettere. Ne ho ricevuta da te solo una, scritta il 19 Agosto, alla quale risposi (con lettera del 25 ottobre 1610, qui non presentata). Leggesti la risposta, replicasti infatti poi qualcosa tramite lettera all'Ill.mo Ambasciatore scritta il 13 Novembre. Volli aspettare la seconda: udii infatti dall'Ill.mo Ambasciatore che essa era in viaggio. Ora poiché vedo che è andata perduta (si tratta, probabilmente, di una lettera datata 11 dicembre 1610, mai arrivata a destinazione), risponderò due parole a quella del 13 Nov. indirizzata all'Ambasciatore. (...)

(J. Keppler, Opera Omnia, cit., p. 468 (trad. mia))

Dalla Lettera di Galilei a Paolo Sarpi²⁸ in Venezia (Firenze, 12 febbraio 1611)

(...) Quanto ai Pianeti Medicei, vo continuando di osservargli ed avendo migliorato lo strumento, gli scorgo più apparenti assai che le stelle della seconda grandezza (...).

Io speravo di esser per venir costà questa quadragesima, per ristampar queste mie osservazioni (...). Intanto non voglio mancar di dire a V. S. molto R. e all'Illustris. Sign. Sebastiano Veniero, che caso che gl'Illustriss. Signori Riformatori non abbiano fin qui fatto provisione di Matematico per Padova, voglino proccurar di trattenergli; perché spero di esser per metter loro per le mani persona di grande stima (Keplero), ed atta a poter difendere la dignità ed eccellenza di così nobil professione contro a quelli che cercano di esterminarla, li quali in Padova non mancano, come benissimo sanno. E so che tali proccureranno che sia condotto qualche soggetto da poterlo dominare e spaventare, acciocché se mai si scuopre qualche cosa vera e di garbo, ella resti dalla loro tirannide soffogata. Ma mi giova sperare nella prudenza di tanti che intendono in cotesto Senato, che non seguirà elezione se non ottima. (...)

(G. Galilei, Lettere, cit., pp. 26-7)

Dalla seconda Lettera di Galilei a Marco Velseri²⁹ delle macchie solari (Firenze, 14 agosto 1612)

(...) Se questo scoprimento fosse seguito alcuni anni avanti, averebbe levat'al Keplero la fatica d'interpretar e salvar questo luogo con le alterazioni del testo ed altre emendazioni di tempi: sopra di che io non starò al presente ad affaticarmi, sicuro che detto autore (Keplero), come vero filosofo e non renitente alle cose manifeste, non prima sentirà queste mie osservazioni

(Ivi, p. 60)

Dalla terza Lettera di Galilei a Marco Velseri delle macchie del Sole (Villa delle Selve, 1° dicembre 1612)

(...). (...) e quanto al Keplero citato in questo luogo, io non dubito punto che, come d'ingegno perspicacissimo e libero, e amico assai più del vero che delle proprie opinioni, ei sia per restar persuasissimo, tali negrezze vedute nel Sole essere state alcune delle macchie (...). (...)

(Ivi, p. 75)

Dalla Lettera di Galilei a Keplero in Graz (Bellosguardo, 28 agosto 1627)

(...) Soprattutto invero vorrebbe (G. S. Bossio di Milano) essere istruito nella scienza matematica: perciò, nel venire da te, mi scongiurò massimamente di esserti raccomandato da parte mia nel miglior modo possibile. (...)

(G. Galilei, Carteggio, cit., Firenze 1935-XIII, vol. XIII, pp. 375)

Dalla Lettera di Galilei a Fulgenzio Micanzio³⁰ (Arcetri, 19 novembre 1634)

(...) (...) potrà (ella) con occasione fare intendere che io ho stimato sempre il Keplero per ingegno libero (e forse troppo) e sottile, ma che il mio filosofare è diversissimo dal suo e che può essere che scrivendo delle medesime materie, solamente però circa i movimeti celesti, abbiamo talvolta incontrato in qualche concetto simile se ben pochi, onde abbiamo assegnato di alcuno effetto vero la medesima ragione vera; ma questa non si verificherà di uno per cento dei miei pensieri. (...)

(Ivi, Firenze 1936-XIV, vol. XVI, p. 163)

Dalla Lettera di Descartes a Mersenne³¹ (11 ottobre 1638)

Mio Reverendo Padre,

Io comincerò questa lettera dalle mie osservazioni sul libro di Galileo (Discorsi e dimostrazioni). Io trovo, in generale, che egli filosofa molto meglio della maggior parte dei pensatori del nostro tempo, perché si allontana più che può dagli errori della Scolastica, e cerca di esaminare gli argomenti di fisica per mezzo di ragioni matematiche. In questo concordo pienamente con lui e ritengo che non ci sia altro modo per trovare la verità.

Ma mi sembra che egli sbagli molto, in quanto fa continuamente delle digressioni e non si ferma affatto a spiegare completamente un argomento; ciò dimostra che egli non li esamina affatto con ordine, e che, senza aver considerato le prime cause della natura, egli ha solamente cercato le ragioni di alcuni effetti particolari e così ha costruito senza fondamento. (...)

(Da A. La Russa, Dal cielo antico all'universo macchina, Treviso 1994, pp. 242-3)

Note

- ¹ Anche Ferdinando Flora sottolinea che con la *lettera del 1597 di Galilei a Keplero* iniziò «un'a-michevole e cordiale corrispondenza tra i due grandi astronomi, attraverso la quale si rivelerà la profonda ammirazione, ricambiata con qualche riserva, del Tedesco per l'Italiano» (F. Flora, *Introduzione* a G. Galilei, *Lettere*, Torino 1978, p. 251).
- ² Sia per questo schema che per le *Lettere* prese in considerazione, si rinvia all'Appendice.
- ³ Di alcune lettere ho omesso qualsiasi citazione perché non significativa per il nostro argomento e per non appesantire ulteriormente la parte dedicata ai documenti.
- ⁴ Cfr. la risposta dello stesso anno di Keplero a Galilei.
- ⁵ Cfr. ancora tale risposta.
- ⁶ Cfr. Lettera di Galilei a Belisario Vinta in Firenze (Padova, 7 maggio 1610).
- ⁷ Nel testo originale latino di Galilei è scritto «aequo animo».
- ⁸ La prima testimonianza di "professione copernicana" di Galilei si ha nella *Lettera a Jacopo Mazzoni* (Padova, 30 settembre 1597), da cui risulta che questa sua convinzione risale al tempo dell'insegnamento a Pisa (1589-1592). Cfr. G. Galilei, *Epistolario*, in G. Galilei, *Opere*, Torino 1980, vol. I, pp. 848-54.
- ⁹ Anche in un'altra *Lettera di Haastal a Galilei in Padova* (Praga, 28 aprile 1610), si sottolinea tale devozione del tedesco per l'italiano: «Scrissi già a V. S. del S.r. Chepplero, il quale certamente si mostra molto affettionato a V. S. (...)». Cfr. G. Galilei, *Carteggio*, da G. Galilei, *Opere*, Firenze 1934-XII, vol. X, p. 344.
- 10 È interessante notare come in tale circostanza Keplero, interloquendo con Haastal, abbia "bleffato" intorno alla reale consistenza del suo carteggio con Galilei, sostenendo di avere con lui «prattica per via di lettere» da molti anni, quando sappiamo che a questa data di lettere vere e proprie ce ne sono state solo due, una per ciascuno e solo nell'anno 1597. Anche questa ingenua esagerazione, in un colloquio con una persona importante incontrata per la prima volta, è molto significativa per comprendere il tipo di rapporto psicologico instauratosi tra Keplero e Galilei.
- Anche Haastal accenna alla questione dei "garanti" per Galilei, probabilmente sollecitato dallo stesso Keplero con cui si vede ormai frequentemente a Praga: in una *Lettera a Galilei* del 17 agosto del 1610 dice: «Caro Signore, non ci tenga così a bada, havendo così segnalati malevadori contro chi volesse arrogarsi lo scoprimento di quella così grande maraviglia, maggiore della prima, ciò è de' Pianeti (Medicei)» (Cfr. G. Galilei, *Carteggio*, cit., Firenze 1935-XIII, vol. XIII, pp. 420-21), dove si allude alla scoperta della "tricorporeità" di Saturno, che viene successivamente spiegata nella *Lettera di Galilei a Giuliano de' Medici in Praga* (Firenze, 13 novembre 1610).
- 12 «Temporis filia veritas», secondo un'espressione di baconiana memoria.
- Riprendendo e adattando all'occasione le celebri parole attribuite all'imperatore Giuliano l'Apostata.
- ¹⁴ Tale lettera risulta effettivamente dispersa, se è vero che è stata scritta. Sta di fatto che essa manca nell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Galilei.
- ¹⁵ Nell'Edizione tedesca delle *Opere* di Keplero (vol. II, p. 469); appare, invece, con data 28 marzo 1611 nell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Galilei (vol. XI, p. 77).
- ¹⁶ Martino Horky, noto soprattutto per l'aspra opposizione alla scoperta dei Pianeti Medicei.
- 17 «Così tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, e i rami che sortono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta e perfetta morale, che, presupponendo un'intera conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza»: R. Cartesio, *Lettera all'abate Picot*, in *I principi della filosofia*, Bari 1986, p. 15.
- ¹⁸ Cfr. G. Galilei, Lettera a don Benedetto Castelli (21 dicembre 1613) e Lettera a Madama Cristina di Lorena (1615), in G. Galilei, Lettere, cit., rispettivamente pp. 104-5 e p. 130.

- ¹⁹ Terza Lettera a Marco Velseri delle macchie del Sole (Villa delle Selve, 1° dicembre 1612), in G. Galilei, Lettere, cit., p. 65.
- ²⁰ Cfr. T.S. Kuhn, La rivoluzione copernicana, Torino 1972, p. 327.
- ²¹ «E infatti l'aperta mente scientifica di Galileo mal sopportava le deviazioni astrologiche, le fantasticherie pitagoriche e le molte stramberie che oscurano la geniale opera dell'astronomo tedesco, il quale (...) rimaneva figura di transizione tra il vecchio e il nuovo mondo scientifico» (Flora, *Introduzione*, cit., p. 251).
- ²² Maestro di cui Keplero fu allievo a Tubinga, prima di diventare assistente di Tycho Brahe: era stato lui a instillargli, precedentemente, l'idea copernicana.
- ²³ Martino Asdale, gentiluomo tedesco, tra gli studiosi che a Praga avevano circondato l'imperatore Rodolfo II.
- ²⁴ In questo periodo, primo consigliere del granduca Cosimo II e segretario di stato.
- ²⁵ Si tratta appunto di Giuliano de' Medici, ambasciatore di Toscana presso l'imperatore.
- ²⁶ Medico parigino.
- ²⁷ Tommaso Seggett, scozzese, già studente a Padova e poi per un certo tempo, forse, aiuto di Keplero.
- ²⁸ Frate servita, uomo politico e storico (l'opera più famosa è la *Storia del Concilio Tridentino*), conosciuto da Galileo quando era lettore presso lo Studio di Padova, grande estimatore dello scienziato, tanto da scrivere di lui: «posso senza iperbole alcuna affermare che niuno l'avanza in Europa di cognizione di queste scienze (matematiche)» (cfr. G. Galilei, *Lettere*, cit., p. 22, n. 2).
- ²⁹ Marco Welser, di Augusta, statista, cultore di studi storici e archeologici, aggregato all'Accademia della Crusca per la sua perfetta conoscenza dell'italiano, dal 1583 chiamato al governo della cosa pubblica nella città natale.
- ³⁰ Teologo italiano, frate servita, "allievo" di Paolo Sarpi, al cui fianco a Venezia, nell'ambito della questione dell'interdetto comminato alla Repubblica dal papa Paolo V, lottò contro l'invadenza della curia romana, sottoscrivendo tra l'altro il suo *Trattato dell'interdetto*.
- ³¹ Marin Mersenne, filosofo e religioso francese, compagno di studi di Cartesio al Collegio di La Flèche, divenne amico e corrispondente dei più famosi scienziati e filosofi del tempo, come Hobbes, Gassendi, Torricelli, Huygens e Cartesio, il quale a lui spesso fece riferimento per la stesura delle sue opere: il caso più significativo è quello delle proprie *Meditazioni*, affidategli manoscritte, affinché le facesse leggere a vari pensatori e li sollecitasse a replicare con delle *Obiezioni*, che poi Cartesio aggiunse, con le risposte, all'edizione definitiva.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Verso il 2000, la filosofia italiana in discussione

È opinione diffusa che il Convegno della Società Filosofica Italiana, organizzato a Firenze dalla Biblioteca Filosofica, sezione fiorentina della SFI con il contributo e la collaborazione delle Case Editrici Bruno Mondadori e Paravia, e della Fondazione Spadolini Nuova Antologia, svoltosi a Firenze nel Salone dei Cinquecento e nelle sale del Palaffari, nei giorni 11- 12 e 13 novembre 1999, è stato un evento culturale di grande portata per l'ampia riflessione critica sullo stato di salute (per usare la metafora con cui Berti ha introdotto la sua analisi del panorama degli studi di metafisica in Italia nel Novecento) della Filosofia Italiana, in particolare, della Filosofia, tout court.

In questa sede non possiamo essere esaustivi nella sintesi per la ricchezza degli spunti di riflessione suggeriti dal contenuto delle relazioni. Per una diretta informazione e riflessione su quanto è emerso dall'ampio e ricco dibattito svoltosi in sede di Convegno, rimandiamo agli Atti che saranno pubblicati presto a cura della Casa Editrice Bruno Mondadori.

È possibile tracciare una "linea di sviluppo" che colloca gli interventi in un percorso di analisi e di bilancio, articolato in ambiti teoretici che vanno dalla Semiotica (Carlo Sini), alla Filosofia della Scienza, alla Logica, alla Filosofia del Linguaggio e della Mente (Paolo Parrini), dalla Metafisica (Enrico Berti) all'Ermeneutica (Sergio Givone), dalla Filosofia dell'esistenza (Sergio Moravia) all'Etica (Salvatore Veca) e Bioetica (Eugenio Lecaldano).

È un percorso in cui la Filosofia Italiana tramite alcuni dei suoi maggiori protagonisti si è rivelata ricca e, principalmente, libera da "stati d'inferiorità" rispetto alle Filosofie d'Oltralpe.

Il Convegno fiorentino si colloca, come precisato all'apertura dei lavori del Convegno, nel dibattito iniziato negli anni Ottanta, precisamente nel 1980, quando venne fatta un'inchiesta dedicata a "che cosa fanno oggi i filosofi?" a cui parteciparono tra tanti filosofi Paolo Rossi (presente al Convegno con la relazione ufficiale d'apertura), Emanuele Severino, Gianni Vattimo, Umberto Eco, Giulio Giorello e Norberto Bobbio; seguito da un ampio bilancio storico della filosofia italiana del secondo dopoguerra fatto nell'ambito del Convegno tenutosi ad Anacapri nel giugno 1981 in cui Viano evidenziò la "strategia eclettica" da lungo presente nella cultura filosofica italiana, la scarsa inventività speculativa associata alla dipendenza dalle grandi filosofie straniere e le "tecniche" di sintesi e di adattamento messe in atto rispetto alle stesse filosofie europee; continuato nelle varie sedi convegnistiche, come il Convegno organizzato a Torino nel gennaio 1988 da Carlo Augusto Viano e Pietro Rossi con l'intento di tracciare una mappa puntuale di quanto era stato importato nella Cultura Filosofica Italiana dopo il 1945; e dalle pubblicazioni promosse dalla Casa Editrice Laterza, nel 1985 con "La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi", con cui venne fatta una ricostruzione storica per "blocchi" filosofici della filosofia italiana del dopoguerra e nel 1986, a cura di Jader

Jacobelli con un libro – inchiesta in cui veniva posta ai maggiori esponenti della cultura filosofica italiana la domanda "dove va – se va – la filosofia italiana?".

Nel dibattito sullo "stato di salute" della filosofia italiana nel secondo dopoguerra, nelle sedi e nelle opere sopra citate era emersa l'opinione, diffusa anche se non molto condivisa, che la Filosofia Italiana, con il tramonto delle filosofia neo-idealistica di Croce e di Gentile, aveva perso la sua autonoma identità occupando un ruolo secondario, di subordinazione, nei confronti della Filosofie Europee ed assumendo un carattere ecclettico, emulo del Pensiero d'Oltralpe e d'Oltre Oceano (filosofia americana).

Nel Convegno di Firenze sono stati evidenziati ambiti di ricerca del pensiero filosofico italiano che mostrano come nel secolo XXI c'è stato un "processo di crescita" della Filosofia Italiana non chiaramente evidenziato dagli Storici della Filosofia per una "visione" che si può ritenere , oggi, "riduttiva" del campo filosofico, in quanto strettamente condizionata dalle "grandi ideologie novecentesche", prima dall'Idealismo crociano e gentiliano, poi dal Marxismo. Oggi, ridiscutendo il passato ci si rende conto che la Filosofia Italiana ha avuto nel corso del Novecento una sua realtà attiva, creativa, interattiva con il Pensiero d'Oltralpe.

Nel sottofondo, anche se, non sempre "sotto", nel Convegno Fiorentino, in un'ottica fortemente caratterizzata da interessi per gli ambiti teoretici della riflessione filosofica, è stata ripresa la vecchia questione, tipica della cultura filosofica italiana, del rapporto tra Storici della Filosofia e Filosofi.

Come Paolo Rossi ha sottolineato nella sua relazione su *La scienza e le idee: ovvero i punti metafisici e la scoperta di un ismo filosofico* «gli storici sono spettatori per scelta e attori loro malgrado (...) assomigliano a quel particolare tipo di spettatori che sono i critici teatrali, i quali dispongono di posti gratuiti in prima fila e vengono trattati dagli attori con grande rispetto e altrettanto grande diffidenza». Riferendosi ad una metafora di Jean Starobinski, Rossi ha paragonato gli storici a color che fanno "ascensioni" ed i teorici della filosofia a coloro che stanno al "campo base".

Paolo Parrini sia nella sua relazione su Epistemologia, filosofia del linguaggio e analisi filosofica, sia in molti suoi interventi, riferendosi al rapporto tra Filosofi e Storici della Filosofia a proposito delle responsabilità per cui nell'Italia del secolo XX, e non solo nel secondo dopoguerra, campi vitali della Filosofia sono sono stati "trascurati" o "ignorati", riferendosi oltre alla metafora di Rossi, a quella calcistica citata da Luciano Floridi nella Tavola rotonda sui Rapporti tra la filosofia italiana e le filosofie europee, in cui sono distinti coloro che "giocano in campo" (coloro che fanno Filosofia) da coloro che "stanno a guardare", spettatori (coloro che fanno Storia della Filosofia), ha fatto presente che in Italia c'è stata e c'è "gente" che «ha giocato e gioca ed ha voglia di giocare a pallone e tira sul pallone e cerca anche di fare goal» e spesso chi vuole giocare al pallone (intendi "fare filosofia") deve andare «a giocare in altre nazionali». Di tutto ciò, secondo Parrini, «la filosofia storiografica (...) continua ad avere delle responsabilità, perché continua a non volere riconoscere quello che di nuovo si sta facendo in Italia negli ultimi trent'anni». È opportuno che gli Storici della Filosofia, coloro che amano fare "ascensioni" (metafora citata da Paolo Rossi) tengano conto che c'è un campo base, senza di cui non ci sarebbe la possibilità di fare ascensioni. Nella sua relazione (di cui parlerò oltre) Parrini in modo molto vivo invita a «compiere ogni sforzo possibile perché cessi l'anomalia che fa dell'Italia un paese in cui la filosofia è soprattutto storia della filosofia» per dare spazio alla ricerca teoretica sia pratica sia teoretica in senso stretto ed «affrontare così le sfide rappresentate dagli sviluppi scientifici i quali mostrano una sempre maggiore capacità di occupare province tradizionalmente appannaggio della filosofia».

Qual'è lo "stato di salute" della Filosofia italiana, oggi?

Paolo Rossi, non volendo tornare, per usare la metafora alpinistica di Starobinski, al "campo base" (Filosofia teoretica) in quanto non ha "molto di nuovo da raccontare", tramite un esempio di ricerca sul "zenonismo", con la grande competenza che lo caratterizza e lo distingue tra i maestri della filosofia italiana, ha messo in evidenza come pur nel rispetto della tradizione storiografica italiana si fa filosofia. In Italia, pur rimanendo nell'ambito della storia della filosofia, coloro che si sono cimentati nelle "scalate" (metafora di Starobinski) hanno fatto filosofia senza ritornare al "campo base". Rossi, giunto ad una tappa inoltrata della sua attività di studioso delle Idee, è giunto alla stessa conclusione a cui era giunto Richard H. Popkin che, sfidato per anni a stabilire se ciò che faceva era "filosofia", giunse alla conclusione «che le persone che discutono sui rapporti tra filosofia e storia della filosofia fanno parte della storia della filosofia».

Tra le "costanti" e le "inclinazioni profonde" in cui la Filosofia Italiana si è espressa negli ultimi trent'anni Carlo Sini, nella sua relazione sul tema Segno, interpretazione, scrittura, ha posto la "semiotica". Questo ambito teoretico, in cui lo stesso Sini è stato grande testimone e partecipe alla ricerca, ha trovato in Italia una serie di originali "creatori" e "continuatori" tra cui spicca Umberto Eco e con lui la sua scuola. Gli studi sulla semiotica, prima, e sull'ermeneutica a partire dal secondo Heidegger fino a Gadamer contribuirono a "smantellare" il monopolio che si era venuto a creare anche in Italia di una certa "fenomenologia", di un certo "marxismo" e di un certo "esistenzialismo". Le avventure dell'ermeneutica italiana, che ha avuto in Gianni Vattimo uno dei suoi esponenti più significativi, ha sottolineato Sini, che ha dichiarato di amare "le contaminazioni", «dopo il suo primo atto di opposizione al gramscismo, al marxismo ed alla fenomenologia soggettivistica coscienzialistica (...) ha avuto il torto di perdere la confluenza di più linee che stanno dentro al tema segno, interpretazione e scrittura».

Paolo Parrini, che è intervenuto nel pomeriggio del primo giorno con una relazione su *Epistemologia*, *filosofia del linguaggio e analisi filosofica*, dopo aver delineato il panorama storico della filosofia italiana del XX secolo ponendo come termine di riferimento i rapporti tra la tradizione classica della filosofia italiana e gli studi scientifici ed aver distinto tre fasi principali dello sviluppo storico della filosofia italiana, (la prima che va all'incirca dalla fine del secolo XIX alla prima metà degli anni trenta o alla prima metà degli anni quaranta del secolo XX, caratterizzata da «una rigogliosa fioritura di studi logico – fondazionali e epistemologici, condotti con uno stile di pensiero analogo a quello dei paesi all'avanguardia in tali campi», a cui appartengono l'opera di Giuseppe Peano, il pensiero di Giovanni Vailati e Mario Calderoni e la "multiforme attività" del matematico Federigo Enriques. Nei successivi due decenni, a seguito degli «attacchi condotti con modalità non sempre ortodosse da Benedetto Croce, Giovanni Gentile e Guido De Ruggero a Enriques», si ha «l'emarginazione delle filosofie scientificamente orientate» e l'affermazione di concezioni idealistiche e storici-

stiche. La seconda fase, che va dalla prima metà degli anni trenta o dagli anni quaranta ai primi sessanta o alla seconda metà degli anni sessanta, è dominata dall'azione di Ludovico Geymonat e Giulio Preti che si prodigarono di far conoscere i maggiori aspetti delle filosofie europee e statunitensi di indirizzo analitico, scientifico e logicizzante nell'ambito di una loro personale elaborazione filosofica. La terza fase, quella attuale, in cui, raccolti i frutti dell'opera di svecchiamento e di aggiornamento effettuato nella fase precedente, c'è l'impegno in un lavoro capace di confrontarsi con le ricerche svolte in paesi «con più robuste ed affermate tradizioni di tipo "analitico"» ha ben messo in evidenza come nel campo dell'Epistemologia, della Filosofia del linguaggio e della mente, il pensiero italiano sta recuperando il tempo perduto, anche se la sua produzione «non può competere con quella dei paesi con più robuste tradizioni < analitiche > (in particolare la Gran Bretagna e, soprattutto, gli Stati Uniti d'America) (...). Oggi anche studiosi italiani di filosofia della scienza, di filosofia del linguaggio, di filosofia della mente e di filosofia analitica interagiscono e si confrontano proficuamente con i loro colleghi europei e extraeuropei»

Rifacendosi a Giovanni Gentile, metafisico, ed a Benedetto Croce, antimetafisico, Enrico Berti con la sua relazione su Lo "stato di salute" della metafisica nella filosofia italiana contemporanea, ha delineato il panorama storico dell'attuale situazione della metafisica nella filosofia italiana contemporanea in cui, si ha da una parte, per effetto del Concilio Vaticano II, una riduzione dell'"ingerenza" della chiesa nella politica e, quindi, della reazione anticlericale dei non credenti, con un'accentuazione del processo di secolarizzazione della cultura, dall'altro, per effetto della cosiddetta "crisi delle ideologie", «definitivamente convalidata dalla caduta del muro di Berlino e dal crollo dell'impero sovietico, un'attenuazione degli aspetti più tipicamente ideologici del contrasto tra metafisici ed antimetafisici».

Dal punto di vista di Berti la metafisica che si presenta nel panorama filosofico italiano contemporaneo è «la riformulazione della < metafisica classica > in chiave problematica e dialettica (...) epistemologicamente molto debole (...) costretta dal punto di vista logico a misurarsi continuamente con le sue negazioni, perciò (...) perennemente in situazione di rischio».

Anche l'ermeneutica in Italia, come ha ben evidenziato Sergio Givone con la sua relazione sugli *Esiti dell'ermeneutica*, «ha dato luogo a un'elaborazione autonoma e non priva di originalità». Negli ultimi trent'anni l'ermeneutica italiana ha compiuto «una sorta di parabola in cui momento iniziale e punto d'arrivo appaiono ricongiunti - parabola, ha sottolineato Givone, rifacendosi sia all'opera di Pareyson, *Verità e interpretazione* (1971) sia alle tesi di Claudio Ciancio in rapporto con quelle epistemologiche di Paolo Parrini, - che va dal concetto di verità, presto abbandonato, al concetto di verità, infine riscoperto».

Nell'ambito di questa parabola si profila l'esigenza di una ontologia negativa, «anzi, come dice lo stesso Givone, di vera e propria ontologia del nulla», espressione di una via tutta italiana «dove (...) la nozione di verità è tenuta ferma, addirittura il suo fondamento viene identificato con il nulla (...) nel senso che la verità si fa evento» ossia ciò che «qui, ora, nel tempo, ne va non solo del senso dell'essere, ma della sua possibile perdita e annientamento».

Secondo Sergio Moravia, che è intervenuto nella seconda giornata del Convegno con una relazione sul tema *Mente, soggetto, esistenza "nel mondo"*, in Italia nel secondo dopoguerra, «relativamente alla filosofia della mente si è fatto piuttosto poco». Attualmente, però, in questo campo il panorama appare molto ricco, basti ricordare le ricerche portate avanti da Domenico Parisi, da Michele Di Francesco e da Roberta de Monticelli. Moravia in questo campo negli ultimi anni ha assunto un ruolo di primo piano, per cui con la sua relazione ha voluto esporre qualche breve considerazione su come, dopo vent'anni di indagini, concepisce "la questione del mentale, e poi il suo rapporto con l'"io persona" e con l'esistenza contestuale, o "nel mondo". In conclusione Moravia si augura che nel nuovo millennio la nascita di «una disciplina denominabile <esistenziologia> » i cui cultori sapranno che «ogni domanda loro rivolta ammette risposte diverse, suggerite dal tipo di interessi dell'interrogante (...). E poi, sottolinea Moravia, chi l'ha detto che l'esistenza è toccata solo da problemi esistenziali in qualche modo prestabiliti? Sono semmai certi problemi che, se e quando ci affettano nella nostra esistenzialità, diventano esistenziali».

Nell'intervento di apertura all'ultima sessione teoretica su *Morale ed Etica* Maria Moneti ha messo in evidenza che per il venir meno o dell'eclissi della "ritrosia tradizionale del pensiero filosofico italiano ad affrontare problemi teorici in "presa diretta ", della " metafisica , spesso legata a una posizione confessionale" e del " marxismo " e per mutamenti molti forti nella vita sociale pubblica e privata degli ultimi decenni, "la filosofia morale normativa ha preso anche in Italia un fortissimo avvio".

Salvatore Veca, intervenuto con una relazione su *L'etica e le sue applicazioni*, ha sottolineato che questo impegno della ricerca filosofica italiana a lavorare nell'ambito di teorie normative è grosso modo databile alla fine degli anni Settanta ed inizio anni Ottanta. In quest'ultimi anni in Italia, ha chiarito Veca, si registra una fioritura di «prospettive alternative a proposito di questioni di giustizia» nell'ambito di un confronto fra concezioni alternative di criteri di giustificazione, di concezioni di giustizia, sia essa giustizia sociale, sia essa giustizia distributiva, sia essa giustizia communativa.

Che cosa può fare la filosofia di fronte ai problemi che caratterizzano questi anni ed i prossimi, come quelli che riguardano i conflitti tra popoli, del multiculturalismo, del femminismo ed altri? Secondo Veca la filosofia può suggerire modi di guardare che pongano nella sua centralità la «capacità delle persone di guidare le proprie vite» di cercare, di pensare un mondo più decente fuori da ogni ambito istituzionale, liberamente, da uomini che cercano in questa terra la propria felicità, il proprio bene.

Sullo stesso problema si è, infine, cimentato Eugenio Lecaldano con la sua relazione su *La riflessione sulla morale tra bioetica ed etica teorica*. Anche per Lecaldano la filosofia deve cimentarsi con i problemi di tutti, con i problemi che le persone affrontano nella loro vita quotidiana. Del resto, ha precisato Lecaldano, in quest'ultimo decennio del secolo XX «c'è stata una trasformazione intensiva per le condizioni di fare lavoro filosofico, nel senso che ora, con le trasformazioni radicali che si sono sviluppate nelle nostre vite individuali relativamente a questioni di bioetica (...) al modo di nascere degli esseri umani, al modo di morire degli esseri umani, al modo di curarsi degli esseri umani», è radicalmente cambiato «il nostro senso comune morale» e di conseguenza

si sono definite, come ben ha messo in evidenza la Moneti, nuove condizioni per «fare filosofia etica». La società italiana, affrontando questioni della nascita, della cura e della morte, cerca una risposta non più solo in termini di legge o politico-giuridici, ma anche in termini personali sulla base della propria riflessione sulle relazioni tra gli uomini, sul giudizio morale che ognuno ha e dà al comportamento dell'altro.

Anche nel campo della filosofia etica il Pensiero Italiano in questi ultimi anni si è messo al passo con le filosofie europee.

Il Convegno ha dedicato un'intera sessione alla Didattica dell'insegnamento della filosofia in Italia negli ultimi decenni a cui ha partecipato anche il Ministro della P.I. on. Luigi Berlinguer; ed un'altra sessione al Confronto con le Filosofie Europee. È intenzione dello scrivente riferire sul dibattito svoltosi in queste due Sessioni nei prossimi numeri di questo «Bollettino».

Francesco Paolo Firrao

Giordano Bruno e la filosofia della natura

Nei giorni 2, 3 e 4 settembre 1999 si è svolto a Bertinoro, organizzato dalla Sezione SFI di Bologna Emilia-Romagna in collaborazione con la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna, con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e con l'Associazione culturale "Erasmo" di Imola, un seminario su *Giordano Bruno e la filosofia della natura*.

Con l'iniziativa si è inteso, quattrocento anni dopo la morte del filosofo, realizzare una sorta di bilancio della sua opera e dei contributi da essa offerti alla storia del pensiero, e più in particolare alla nascita della scienza moderna, con intuizioni o "anticipazioni" di motivi propri del sapere filosofico e scientifico del Seicento.

Paolo Rossi nella relazione introduttiva (*Tradizione ermetica e filosofia della natura*) ha sottolineato l'impossibilità di interpretare in termini di continuità il passaggio dal sapere magico-ermetico alla scienza moderna evidenziando, d'altra parte, l'importanza del contributo che il pensiero ermetico ha fornito all'affermazione della scienza e del suo metodo, sconvolgendo l'assetto paradigmatico del sapere tradizionale, ancorato alla tradizione aristotelico-scolastica. In tale contesto ha poi colto le affinità ed i punti di contatto tra lo "stile di pensiero" dei maghi rinascimentali ed alcune concezioni bruniane: dall'idea che il mondo naturale sia "animato" all'assunzione della sostanziale unità della natura, all'affermazione dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo, alla convinzione che fosse possibile "agire" su persone e cose, convinzione che precorre la concezione moderna del sapere come possibilità di intervenire sul mondo per trasformarlo.

La nozione ed il ruolo della filosofia, riconsiderati alla luce delle importanti novità che il copernicanesimo da una parte, il recupero del pensiero degli "antichi" dall'altra avevano introdotto nella discussione sulle possibilità conoscitive dell'uomo e sul rap-

porto tra conoscenza e verità (intesa in senso sia epistemologico che metafisico), hanno costituito il fulcro della relazione di Lucia Vianello (Analisi di un'opera: De la Causa, Principio et Uno). Secondo la relatrice il policentrismo cosmico bruniano si traduce, nella considerazione dei processi conoscitivi, nell'assunzione di prospettive diverse, eppure vicendevolmente integrantesi, da cui guardare la realtà. La filosofia, pur nella consapevolezza dell'insufficienza e parzialità della ragione umana e dei punti di vista soggettivi, deve sforzarsi - in una ricerca faticosa e continua - di cogliere il senso dell'Uno che si manifesta nell'universo naturale, mettendo in atto strategie conoscitive diverse, adeguate alla realtà proteiforme del mondo, riflesso visibile della natura inesauribile della divinità. Occorre perciò che la filosofia indichi vie, metodi, procedure che consentano di riconoscere, oltre la molteplicità fenomenica, la struttura profonda del reale, l'anima dell'universo che tutto collega ed unisce in un'unica rete. La filosofia deve, inoltre, farsi carico di un riesame e di una verifica degli strumenti logici tradizionali, a cominciare da una ridefinizione delle categorie aristoteliche e dei "campi semantici" di nozioni centrali in Aristotele (ad es. quelle di forma e sostanza, potenza ed atto) divenute ormai equivoche o prive di contenuto. Per questa via Bruno potrà giungere alla conclusione che anima e materia, Dio e mondo coincidono, sicché la loro identità è il principio di vita e di unità dell'universo.

Pietro Capitani (Riforma morale, riforma religiosa e riforma del sapere) ha ripercorso la storia di Bruno e della sua opera, assumendo come prospettiva d'indagine l'esigenza, centrale per il Nolano, di procedere ad una "riforma" non solo del sapere, ma anche dell'etica e delle istituzioni, alla luce delle conclusioni filosofiche che è possibile trarre da un'interpretazione non riduttiva dell'eliocentrismo copernicano e di alcune idee della tradizione platonica e neoplatonica. Capitani ha quindi individuato quattro aspetti della "riforma" bruniana, che costituiscono il centro della sua riflessione, dalla Cena delle Ceneri allo Spaccio della Bestia trionfante ed agli Eroici Furori, Anzitutto l'idea di una riforma "cosmologica" e del sapere, derivante dall'interpretazione del pensiero di Copernico come autentica eversione del geocentrismo e dell'antropocentrismo; ne consegue la necessità di un nuovo modello di sapere in grado di sgomberare il terreno della cultura filosofica dalla teologia esegetica per fondare una filosofia "ateologica" ed una teologia "naturale", basata sull'identità tra Cosmo e Dio. A ciò si aggiunge la duplice necessità di una riforma "etico-politica" ed "etico-religiosa": da una parte, sulla scorta di alcune indicazioni di Machiavelli, è opportuno considerare le questioni della morale terrena nell'ottica di una "religione civile" ed attribuire valore a ciò che più giova alla comunità degli uomini; dall'altra, va riconosciuta, sia pure in una dimensione utopica, l'esigenza di una rivisitazione critica dei dogmi della religione. A ciò si connette, infine, l'esigenza di una riforma "religioso-istituzionale" che consenta, in un momento storico connotato dalla contrapposizione tra l'ortodossia cattolica e le religioni riformate, di riconsiderare criticamente i valori delle istituzioni religiose e la loro coerenza con quelli del "mondo nuovo".

Sui rapporti tra l'opera di Bruno e la scienza galileiana si è soffermato anche Pietro Redondi (*Citare ed emulare: a proposito di Bruno e Galilei*). Prendendo le mosse dalla costatazione che Galilei nei suoi scritti non cita Bruno e le sue opere, né sembra riconoscere il filosofo nolano tra le sue "fonti", Redondi, riproponendo una questione già

sollevata da Keplero e poi ripresa da Lagalla e Campanella, si è interrogato sulle ragioni di tale silenzio per concludere, alla luce di una attenta rilettura delle opere dei due autori e del dibattito sviluppatosi sulla questione negli scorsi decenni, che se vi sono alcuni buoni motivi per ritenere che Galilei (il quale d'abitudine non menzionava in maniera esplicita le sue fonti o i suoi interlocutori) conoscesse il pensiero di Bruno ed avesse avuto occasione di leggerne alcuni scritti, non è possibile d'altra parte individuare motivi o argomenti capaci di attestare un rapporto di ideale continuità e filiazione tra Bruno e Galilei. Le analogie più significative, quelle che consentirebbero di ipotizzare un'effettiva influenza di Bruno su Galilei, possono esser colte, secondo Redondi, nella connotazione letteraria e pedagogica delle rispettive maggiori opere copernicane (la Cena delle Ceneri ed i Dialoghi sopra i due massimi sistemi) e, più in particolare, nella presentazione in esse di un esperimento immaginario in chiave narrativa. Sia Bruno che Galilei infatti adottano, per presentare le loro concezioni cosmologiche fondate sul paradigma copernicano, la forma letteraria del dialogo, ricorrendo talvolta ai medesimi espedienti retorici o alle stesse forme stilistiche; in entrambe le opere, poi, viene presentato, a sostegno della tesi della relatività dei moti, l'esperienza ideale della caduta di una pietra dall'albero di una nave in movimento. L'ampia e documentatissima relazione di Redondi si è conclusa con alcune considerazioni sull'iconografia dell'opera bruniana e sul significato che l'immagine di una nave sospinta dai venti inserita nella Cena ad illustrare l'esperimento ideale, immagine ricorrente nelle opere dei filosofi tra Rinascimento ed età moderna, poteva assumere in quanto rappresentazione metaforica del passaggio, a volte difficile e burrascoso, dalla tradizione ad un "mondo nuovo".

Walter Tega (*Retorica e arte della memoria*) ha ricostruito, in una sintesi ampia ed efficace, il contesto storico-culturale in cui si collocano le idee di Bruno sulla conoscenza e sui metodi che consentono di perseguirla e di ampliarla. Nella sua relazione è stata evidenziata, in particolare, l'esigenza (già espressa all'inizio del sedicesimo secolo da Giorgio Valla e Poliziano) di rifondare e ristrutturare l'enciclopedia del sapere, mettendo in discussione l'organizzazione gerarchica tradizionale, ancora dominata dalla teologia, e ridefinendo il significato della filosofia. Quest'ultima viene ora chiamata a svolgere il ruolo di metodo, *ratio* e sintesi delle diverse forme di sapere. In un quadro teorico così delineato si collocano sia la concezione della dialettica espressa da Pietro Ramo che il recupero della mnemotecnica lulliana, la quale, insieme con l'alchimia e la cabbala, avrebbe fornito basi, premesse teoriche e metodologia per la costruzione di nuovi ed originali "teatri del mondo", destinati a raccogliere e sistemare la sapienza mondana nella sua totalità.

Valeria Novielli

LE SEZIONI

Ancona

Il gruppo "Amici della Filosofia" di Senigallia (sezione Ancona), nell'anno 1999, ha analizzato il rapporto fra filosofia e scienze umane e sociali, esplorando svariati campi, quali la sociologia, la criminologia, la psicologia, la psicoanalisi (con particolare riferimento al pensiero di C. G. Jung). Non è mancato l'annuale incontro cittadino, tenutosi il 28 aprile 1999 nell'Aula Magna del Liceo Classico "G. Perticari", con la collaborazione dell'IRRSAE Marche e con il patrocinio del Comune di Senigallia. La conferenza, che aveva per tema *Libertà della persona e didattica dei diritti umani*, è stata tenuta da Giorgio Marongiu, professore e avvocato, il quale ha dimostrato la stretta interdipendenza fra il piano filosofico e giuridico, in relazione ad una problematica più che mai attuale e delicata, in un'epoca di globalizzazione che vede la profonda contraddizione fra lo sviluppo del concetto di libertà individuale e la minaccia di etnicismi ed integralismi di vario genere. Il pubblico senigalliese intende, per il prossimo anno, approfondire il tema, sviluppandolo nell'ambito della filosofia politica.

Giulio Moraca

Foggia

Si è riunita l'assemblea generale ordinaria della sezione di Foggia il giorno 14 dicembre 1999 presso il 4° Circolo didattico "Garibaldi", alle h. 17.30 per discutere il seguente o.d.g.:

- 1) tesseramento 2000
- 2) relazione sul convegno nazionale di Firenze (11-13 novembre 1999)
- 3) iniziative 2000 sul territorio provinciale
- 4) bilancio consuntivo 1999 e preventivo 2000
- 5) rielezione delle cariche sociali: presidente, vice-presidente, segretario tesoriere, revisori dei conti, direttivo, responsabile commissione didattica.

Per quanto riguarda il 1º punto all'o.d.g. l'assemblea ha incaricato il Presidente di raccogliere le quote per poi effettuare un versamento cumulativo alla segreteria nazionale. Rispetto al 2º punto il Presidente ha relazionato sull'andamento dei lavori di Firenze che hanno suscitato un notevole interesse presso i soci presenti, che hanno dichiarato la loro disponibilità per l'organizzazione di convegni simili, incluso il Congresso del 2001, anche a Foggia c/o l'Università di Capitanata o nell'ambito del territorio provinciale. Per il 3º punto, sono state approvate le seguenti quattro iniziative, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli (via Monte di Dio, 14), l'Amministrazione provinciale di Foggia, Il Comune di Manfredonia, il Comune di Monte S. Angelo, l'Ente Parco Nazionale del Gargano e l'A.S.I. di Foggia: 1) seminario di studi sul tema: "L'identità meridionale", a Manfredonia presso l'auditorium del Liceo Scientifico Statale "G.Galieli" dal 27 al 28 aprile, con il prof. Mario Alcaro (Università della Calabria); 2) seminario di studi sul tema: "Etica dello sviluppo e global change", a Monte S. Angelo dal 10 al 12 maggio presso l'auditorium delle Clarisse; 3) seminario di studi sul tema: "La scuola: cosa è. Nuovi scenari educativi nel 2000", a Manfredonia presso l'auditorium del Liceo Scientifico Statale "G. Galilei", dal 18 al 19 maggio 2000; 4) seminario di studi sul tema: "La verità nell'antico e nel moderno", cui parteciperà lo stesso Presidente nazionale della S.F.I, prof. Giovanni Casertano, presso l'Università di Foggia dal 5 al 6 ottobre.

Per quanto riguarda il 4° punto all'o.d.g. il Presidente relatore ha presentato il consuntivo 1999, con una spesa totale di L. 18.539.700 e il preventivo 2000 con una previsione di entrate pari alle uscite di L. 28.300.000: l'assemblea ha approvato all'unanimità.

Rispetto al 5° ed ultimo punto, relativo al rinnovo e rielezione delle cariche, è risultato rieletto Presidente all'unanimità il Presidente uscente, prof. Domenico di Iasio; vice presidente è risultata eletta la prof.ssa Maria Aida Episcopo, che svolgerà anche la funzione di segretaria-tesoriere. Inoltre sono risultati eletti i seguenti soci: prof.ssa Sabina Lomuscio (Liceo Classico-Cerignola), come responsabile della commissione didattica, revisori dei conti il prof. Biagio di Iasio (Preside Liceo Scientifico Statale "G.Galilei" di Manfredonia), il prof. Giovanni Lepore (Istituto Magistrale Statale "Poerio" Foggia) e il prof. Matteo Troiano; membri del direttivo i proff. Biagio di Iasio, Paolo Grillo, Gabriele Francesco, Maria Aida Episcopo e Addolorata Strinati.

L'assemblea si è conclusa alle h. 19.30.

Domenico di Iasio

Ligure

Per il triennio 1999-2001 è stato rinnovato il Consiglio direttivo della Sezione che risulta composto di membri eletti e cooptati dal Consiglio stesso come segue: M.Marsonet (Presidente), L. Mastrobuono e L. Mauro (Vicepresidenti), P. Ruminelli (Segretaria), E. Agazzi, E. Cattanei, A. Campodonico, D. Cofrancesco, L. Malusa, O. Meo, R. Mignone. Revisori dei conti: G. Borzone, S. Donato, R. Pecennini.

Si dà notizia delle attività svolte da gennaio ad oggi e di alcune iniziative previste per il prossimo anno.

Dal mese di febbraio al mese di marzo si è svolto un corso di preparazione ai concorsi a cattedra indetti dal Ministero presso la sede di Genova dell'U.C.I.I.M.

Tale corso, rivolto agli aspiranti insegnanti, è stato articolato in 10 lezioni relative ad autori previsti dai programmi di esame, tenute da docenti universitari (E. Cattanei, L. Mauro, A. Campodonico, L. Malusa, O. Meo, G. Severino, C. Penco, M. Marsonet, F. Camera), seguite da un'introduzione di carattere didattico condotta da professori di liceo (L. Mastrobuono e R.. Pecennini).

Il corso, organizzato dal Prof. Marsonet, ha avuto pieno successo.

È proseguita la collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e in particolare con le attività organizzate nell'ambito del dottorato di ricerca, a cui sono stati invitati anche i soci dell'AFL.

Presso l'Accademia Ligure di Scienze e Lettere il Presidente ha presentato la conferenza del Prof. Queraltò La sfida etica nella società della globalizzazione e tre conferenze su problemi di bioetica: E. Agazzi Il ruolo della bioetica nella società contemporanea, L. Battaglia La fecondazione assistita, R. Barcaro L'eutanasia.

Per l'autunno è stato programmato l'annuale corso di aggiornamento in collaborazione con l'I.R.R.S.A.E. Liguria presso il Liceo D'Oria. Tema del corso, diretto dal Prof. Marsonet, *Il concetto di verità nel pensiero occidentale*. Alla prolusione del Prof. Agazzi su *La verità e le verità* seguono le relazioni dei Proff. C. Angelino, L. Mauro, F. Baroncelli, L. Malusa, G. Severino, D. Palladino, C. Penco, D. Venturelli, M. Marsonet.

La programmazione per il 2000 prevede nella primavera lo svolgimento di un ciclo di conferenze sul tema *Liberalismo e società giusta*, relatori i Proff. D. Cofranceso, F. Baroncelli, V. Ottonelli, G.B. Pittaluga. Le manifestazioni avranno luogo a Savona.

Sempre per la primavera del 2000 è prevista l'organizzazione di un convegno in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura di Camogli sul tema *Donne e filosofia* e di un convegno per celebrare il centesimo anniversario della morte di Friedrich Nietzsche, in collaborazione con le istituzioni locali.

La Fondazione Carige ha inoltre accolto la richiesta di finanziare la pubblicazione della storia dell'Associazione Filosofica Ligure, che è anche sezione della SFI, fondata dal Prof. Adelchi Baratono nel 1940.

Paola Ruminelli

Associazione Filosofica Ligure (AFL)

L'Associazione Filosofica Ligure è stata fondata nel 1940 da Adelchi Baratono con lo scopo di assicurare l'indipendenza della ricerca e dell'insegnamento della filosofia da ogni ipoteca politica ed istituzionale, ed ha svolto un prezioso ruolo di promozione della cultura filosofica in Liguria. La sede dell'Associazione è presso il Dipartimento di Filosofia - Facoltà di Lettere e Filosofia - dell'Università degli Studi di Genova. Scopo dell'Associazione è promuovere: (a) la ricerca filosofica sul piano scientifico; (b) un idoneo ordinamento delle strutture culturali e didattiche della ricerca filosofica; (c) l'incontro e la collaborazione fra cultori delle discipline filosofiche, sia italiani che stranieri; (d) l'aggiornamento dei docenti della scuola secondaria. Per il raggiungimento di tali scopi, l'Associazione prevede e promuove: (a) riunioni periodiche locali; (b) convegni e congressi; (c) organizzazione di corsi; (d) pubblicazioni a stampa; (e) partecipazione a congressi e convegni, sia italiani che internazionali. Possono essere membri dell'Associazione: (a) i docenti di discipline filosofiche delle Università; (b) i docenti di discipline filosofiche delle scuole secondarie; (c) i laureati in discipline filosofiche; (d) i cultori di discipline filosofiche, i quali abbiano documentato la loro attività ed il loro interessamento per gli studi filosofici, in seguito a motivata presentazione di due soci dell'Associazione e successiva delibera a maggioranza del Consiglio direttivo.

L'Associazione Filosofica Ligure si riconosce - di fatto - anche come Sezione Ligure della Società Filosofica Italiana (SFI). Tuttavia, essa mantiene formalmente e finanziariamente un'autonoma esistenza. Sono organi dell'Associazione: (a) l'Assemblea dei soci; (b) il Consiglio direttivo; (c) il Collegio dei revisori dei conti. Il Consiglio direttivo dell'Associazione è composto dai sette membri che abbiano ottenuto il maggior numero di voti nel corso dell'apposita elezione tenuta dall'Assemblea ordinaria. Al suo interno, il Consiglio direttivo nomina un Presidente, due Vice-Presidenti, e un Segretario tesoriere, i quali durano in carica tre anni e sono rieleggibili. Il Consiglio direttivo ha facoltà di cooptare - con la maggioranza assoluta dei componenti - un numero massimo di altri quattro membri, la cui presenza sia ritenuta utile alla promozione degli scopi dell'Associazione. La quota associativa annuale è di L. 25.000.

Direttivo eletto per il triennio 1999-2001: *Presidente*: Michele Marsonet; *Vice-Presidenti*: Letterio Mauro, Luciana Mastrobuono; *Segretaria*: Paola Ruminelli; *Membri*: Luciano Malusa (Past President), Oscar Meo, Rossella Mignone, Evandro Agazzi (Past President), Elisabetta Cattanei, Angelo Campodonico, Dino Cofrancesco (Past President); *Revisori dei conti*: Gabriella Borzone, Salvatore Donato, Roberto Pecennini.

Iniziative tenutesi nell'anno 1999:

Preparazione ai concorsi a cattedra di scuola secondaria - Programma di Filosofia Gennaio - Marzo 1999: Lunedì 22/02/1999, *Platone (Fedone)* prof. Elisabetta Cattanei; Giovedì 25/02/1999: *Aristotele (Etica Nicomachea)* prof. Letterio Mauro; Lunedì 01/03/1999, *Tommaso d'Aquino (Quaestiones de veritate)* prof. Angelo Campodonico; Giovedì 04/03/1999, *G. Bruno*

(De la causa, principio et Uno) prof. Luciano Malusa; Lunedì 08/03/1999, Kant (Critica della ragion pura) prof. Oscar Meo; Giovedì 11/03/1999, Hegel (Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio) prof. Giulio Severino; Lunedì 15/03/1999, Freud (Al di là del principio di piacere) prof. Oscar Meo; Giovedì 18/03/1999, Wittgenstein (Ricerche filosofiche) prof. Carlo Penco; Lunedì 22/03/1999, Popper (Congetture e confutazioni) prof. Michele Marsonet; Giovedì 25/03/1999, Heidegger (Essere e tempo) prof. Francesco Camera; Lunedì 29/03/1999, Analisi dei manuali di filosofia proff. Luciana Mastrobuono-Roberto Pecennini

AFL - Accademia Ligure di Scienze e Lettere:

Giovedì 29/04/1999, La sfida etica nella società della globalizzazione (prof. Ramòn Queraltò, Università di Siviglia); Giovedì 06/05/1999, Il ruolo della bioetica nella società contemporanea (prof. Evandro Agazzi, Università di Genova, Dipartimento di Filosofia); Giovedì 13/05/1999, La fecondazione assistita: temi e problemi (prof. Luisella Battaglia, Università di Genova, Facoltà di Scienze della Formazione, Direttore dell'Istituto Italiano di Bioetica); Giovedì 20/05/1999, L'eutanasia (dr. Rosangela Barcaro, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Genova).

Altre iniziative:

Venerdì 28/05/1999, *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (prof. Carlo Vinti, Università di Perugia), Biblioteca del Dipartimento di Filosofia in Via Balbi 4.

Il prof. Malusa, precedente Presidente dell'AFL, ha curato la pubblicazione presso l'editore Franco Angeli di Milano degli Atti del XXXIII Congresso della Società Filosofica Italiana, tenutosi a Genova dal 30 aprile al 3 maggio 1998 e organizzato dall'AFL.

Ottobre - Dicembre 1999 Corso di aggiornamento in collaborazione con IRRSAE Liguria *Il concetto di verità nel pensiero occidentale* Liceo Classico D'Oria, ore 16.30:

Martedì 12/10/1999, Prolusione: La verità e le verità (prof. Evandro Agazzi).

Lunedì 18/10/1999, La verità nel pensiero antico (prof. Carlo Angelino).

Lunedì 25/10/1999, La verità nel pensiero medievale (prof. Letterio Mauro).

Martedì 02/11/1999, La verità nella tradizione empirista (prof. Flavio Baroncelli).

Lunedì 08/11/1999, Verità e ontologismo da Malebranche a Gioberti (prof. Luciano Malusa).

Lunedì 15/11/1999, La concezione della verità nella filosofia idealistica tedesca (prof. Giulio Severino).

Lunedì 22/11/1999, La verità nella logica (prof. Dario Palladino).

Lunedì 29/11/1999, La verità nella filosofia analitica (prof. Carlo Penco).

Lunedì 06/12/1999, Verità ed ermeneutica (prof. Domenico Venturelli).

Lunedì 13/12/1999, Verità, pragmatismo e pensiero post-analitico (prof. Michele Marsonet).

Iniziative per l'anno 2000:

In collaborazione con la Fondazione Ca.Ri.Sa. Ciclo di conferenze, da tenersi nella primavera 2000 a Savona sede Ca.Ri.Sa, sul tema *Liberalismo e società giusta:*

Liberalismo e società contemporanea (prof. Dino Cofrancesco).

Liberalismo e multiculturalismo (prof. Flavio Baroncelli).

La giustizia tra economia e filosofia (dr. Valeria Ottonelli).

Liberalismo politico e liberismo economico (prof. Giovanni Pittaluga).

Liberalismo e post-modernità (prof. Michele Marsonet).

In collaborazione con il Comune di Camogli, Assessorato alla Cultura, Convegno su *Donne e Filosofia* Primavera 2000. Si prevedono, tra gli altri, interventi di Flavio Baroncelli, Mirella Pasini, Luisa Montecucco, Valeria Ottonelli, Luisella Battaglia, Silvana Castignone,

Nicla Vassallo, Graziella Arazzi. Per informazioni: prof. Michele Marsonet, Dipartimento di Filosofia - Via Balbi, 4 - 16126 Genova, tel: 010-209-9793 - Fax: 010-209-9792, e-mail: marsonet@nous.unige.it

Michele Marsonet

Veneziana

Con la pausa estiva ha avuto termine la prima parte del ciclo di incontri dal titolo "Le forme dell'amore", che si sono tenuti presso il Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia coordinati dal prof. G. Goisis. Il tema, che è stato approfondito sotto vari aspetti, ha suscitato notevole interesse ed ha avuto un buon riscontro in termini di presenze, soprattutto da parte di insegnanti della Scuola Secondaria, confermando il bisogno diffuso di aggiornamento e di approfondimento. Il ciclo stesso riprende e si conclude dopo le vacanze, in attesa di avviare le attività del nuovo anno.

In collaborazione con la Sezione veneziana il 10 marzo 1999 si è tenuto al Liceo Scientifico Statale "G. Bruno" di Mestre un incontro dal titolo "Radici filosofiche dell'Europa". Si è inserito in un ciclo promosso dalla Preside, prof. P. Franzoso, con il valido aiuto del prof. A. Robazza, docente di Filosofia nello stesso Liceo. Nella medesima scuola sono in preparazione incontri di studio e conferenze per l'anniversario del processo e della morte di Giordano Bruno. La relazione sull'Europa è stata tenuta dal prof. G. Goisis, presidente della locale Sezione, e la stessa è stata riproposta al Liceo "XXV Aprile" di Portogruaro e al Liceo "G. Galilei" di Verona.

Il 27 aprile 1999 il prof. F. Andolfi è intervenuto per presentare, di fronte ad un folto pubblico, la rivista «La società degli individui», di cui è Direttore e che è stata creata di recente. La rivista, che si propone come un quadrimestrale di teoria sociale e storia delle idee, viene pubblicata presso la casa editrice Franco Angeli di Milano.

Per il periodo invernale alcuni membri del Direttivo della Sezione veneziana stanno approntando un progetto di incontri di formazione politica, in collaborazione con il Sindaco del comune di Roncà (Verona), dott. G. Bochese, progetto che continua una fortunata e gradita esperienza iniziata nel 1998 con il titolo "Politica oggi. Percorsi educativi tra regole e valori" e rivolto a tutti coloro che, amministratori o semplici cittadini, vogliono riflettere sull'esperienza politica nei suoi vari aspetti, giuridici ma anche filosofici.

Maria Pastrello

RECENSIONI

M. Isnardi Parente, Il pensiero politico di Platone, Roma-Bari, 1996, pp. 160.

Nella sua lunga esperienza di studiosa di Platone Margherita Isnardi Parente propone alla nostra attenzione ancora un testo dedicato al filosofo greco e corredato di note e sezione antologica ricca e ben assortita. L'opera rientra all'interno di un progetto più ampio (una sorta di collana sul pensiero politico classico e contemporaneo) e vuole essere di introduzione al pensiero politico di Platone.

La formula che andrebbe usata per Platone a proposito della sua concezione della politica è quella che si potrebbe riassumere nella frase "l'Intelligenza al potere", non volendo con ciò alludere semplicemente alla descrizione della città ideale formulata nella *Repubblica*, bensì all'intero percorso intrapreso dal pensatore greco e a quello spirito che, pur nella trasformazione successiva del suo progetto attraverso le ulteriori produzioni del *Politico* e delle *Leggi*, rimane il punto di riferimento costante della speculazione platonica della politica, e più in generale dell'intero impianto filosofico dell'autore. La *Repubblica* infatti costituisce solo un momento dell'intero percorso del filosofo, definibile senz'altro come "utopico" poiché Platone ammise qui la possibilità di una comunità interamente gestita da un gruppo di filosofi al potere. Egli avrebbe rappresentato poi nelle opere successive la figura del legislatore, lontano dall'assumere direttamente funzioni governative, ma destinato solo alla gestione dell'attività di coloro che sono preposti a governare, i magistrati.

L'idea del filosofo come figura essenzialmente "tecnica" dell'attività politica è strettamente legata nella fattispecie alla formula della "supremazia dell'intelligenza", è «un'eredità sofistica» dice Isnardi Parente, e trova in particolare nella sofistica di tendenza aristocratica (quella rappresentata da Crizia) il suo principale motivo di riferimento, che si lega tuttavia strettamente al razionalismo di diretta ascendenza socratica, come è subito evidente nei dialoghi giovanili. Nella *Repubblica* infatti gli attacchi a quella democrazia demagogica e rozza che fu carnefice di Socrate, sono molto chiari e denotano gli aspetti ideologici della posizione aristocratica dell'autore, malgrado la sua propensione per l'ideale della gestione diretta della *polis*.

Il chiaro rifiuto delle posizioni sofistiche è espresso attraverso il superamento della fenomenologia sofistica appunto, e per opera della condivisione del "razionalismo definitorio e universalistico" di Socrate, che trova il suo massimo momento di espressione negli scritti giovanili: il *Protagora*, il *Liside*, il *Lachete*, l'*Eutifrone*, l'*Eutidemo*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*, ma anche in alcuni dialoghi della maturità, come ad esempio il *Gorgia*. In questa complessiva esigenza di rinnovamento, dice Isnardi, delle istanze speculative della politica, Platone pone le basi per una vera e propria rifondazione dell'intera teoria politica attraverso il superamento della vecchia gnoseologia soggettivistica dei Sofisti ed una sua nuova riproposizione basata sulla "trascendenza" del fatto empirico.

Finalmente con Socrate e Platone l'arte della politica arriva alla sua formulazione più

matura attraverso la fusione dell'aspetto teorico, in cui essa è vista proprio come techne, con quello più propriamente pratico, in cui si pone come dover essere e norma; ed è in questo senso che, secondo Socrate, sia la scienza etica che quella politica devono far riferimento in certo qual modo alla comune scienza dell'educazione: la paideia. Se per i sofisti infatti la politica è ancora un campo in cui si agisce secondo un certo senso di giustizia (crf. Protagora), con Socrate e Platone invece essa acquista l'accezione decisiva di scienza, anche se per il primo assume connotati più marcatamente razionali, superati poi dal secondo nella trattazione della Repubblica. Attraverso il suo "spietato" razionalismo Socrate (e a parere di Isnardi un po' forzato da Platone) poté proporsi come "il grande critico della politica democratica antispartana", orientando il proprio pensiero in senso decisamente più democratico rispetto a quello platonico. Platone infatti già nel Gorgia si poneva in atteggiamento fortemente critico nei confronti della democrazia ateniese e dei suoi capi, ed accusava infatti Pericle (515a-516a) di essere stato lui in prima persona il responsabile dell'involuzione morale e politica della città. I politici infatti devono essere come dei medici e guarire la prima malattia sociale: l'adikia, invece di esserne i primi portatori. Nel Gorgia viene decisamente rivoluzionato il piano giuridico precedente che teorizzava la necessità morale di non commettere torti insieme a quella di non accettare di subirli. In contrasto con questo vecchio ideale infatti Socrate propone in questo dialogo l'idea del me antadikein, e cioè quella del non commettere ingiustizia pur essendo vittime di torti, realizzando così quel passaggio "metagiuridico" che apre la strada verso il piano superiore dell'"eticità pura".

La forte critica platonica agli aspetti fenomenologici e soggettivistici della speculazione sofistica non avrebbe tuttavia impedito al filosofo greco, come giustamente sottolinea Isnardi, di subire comunque l'influenza del pensiero sofistico che, pur nelle sue indiscutibili implicazioni di carattere democratico, racchiudeva in sé elementi profondamente compromessi con una visione propriamente aristocratica: ad esempio l'idea di un *protos aner* che fosse guida dello sprovveduto e ingenuo *demos* e che fosse in grado di "rendere più forte il discorso più debole", come si dice più volte nel *Gorgia*. Paradossalmente queste posizioni non trovavano il consenso di Platone che, pur affascinato dalle teorie di Crizia (che ipotizzava la fondazione della politica da parte di un "legislatore intelligente" e "inventava un potere divino per tenere a freno le passioni umane") rifiutava tuttavia questo punto di vista auspicando invece un'arte politica che fosse il più possibile scienza, e che, invece di ingannare gli uomini, li rendesse più intelligenti, esattamente nel senso in cui sottolinea l'autrice: «(...) poiché la politica è scienza e compiere il bene è anzitutto conoscere il bene, l'essenza di questa guida non è la superiorità del potere, ma la superiorità dell'intelligenza» (p.13).

In questo senso, sottolinea Isnardi, «Platone è portatore di una forma più sottile di antie-gualitarismo», che si comincia già a delineare nella confutazione di Trasimaco nel I libro della *Repubblica*, quando all'ideale dell'"eticità" intesa in senso generico l'autore contrappone una nuova forma di "convivenza civile", quella cioè fondata sul "concetto di competenza specifica".

Questo nuovo antiegualitarismo platonico parte tuttavia da un egualitarismo di base, che attribuisce a tutti gli uomini la stessa composizione psichica, giustificata dal fatto che inevitabilmente una delle parti prenderà il sopravvento sulle altre creando così necessa-

riamente una differenza, la quale porterà alla produzione dell'ideale della città giusta, rappresentato però in senso compiuto solo da quella città in cui ogni uomo avrà saputo provvedere allo svolgimento della propria funzione specifica secondo l'orientamento psichico che l'ha connaturata.

L'uomo politico sarà allora colui che, essendo in possesso della capacità di amministrare che gli è stata donata dalla propria *psyche*, sarà anche "uomo regio", *basilikos*, dotato cioè di quella facoltà regale di dirigere, detta *epitaktike*. Egli infatti sa comandare perché è la sua stessa natura psichica che l'ha praticamente destinato a farlo. In questo senso Platone intende unificare l'aspetto pratico e quello teoretico della politica, su cui si è innescato il dibattito dei critici del cosiddetto «terzo Umanesimo» (nota 21, p.16).

Il filosofo "aristocratico" non ha bisogno di acquisire vantaggi personali una volta al potere, perché ne possiede già di suo, mentre il "democratico" viene identificato con la figura del *politikos pros charin*, colui che usa la persuasione in senso adulatorio per conquistare il consenso della massa. Quest'ultimo non potrà perseguire in modo coerente e disinteressato il proprio impegno di politico, ma solo svolgerlo stravolgendo e mistificando gli aspetti decisivi di questo ruolo, in particolare quello significativo della "competenza", che rappresenta per Platone il nodo centrale della sua analisi filosofica e l'elemento fondante della sua nuova idea della politica.

Nel secondo capitolo Isnardi tratta la realizzazione di questo utopico progetto e considera la teoria platonica dello Stato in cui "ragione e intelligenza sono al potere". La *Repubblica* è l'opera che si occupa di sancire questo passaggio verso una soluzione "ipotetica" del percorso politico e che per prima codifica in modo chiaro gli aspetti dell'antiegualitarismo platonico, il cui fondamento è posto nella teoria della tripartizione psichica: «nell'anima di ogni uomo esistono le tre parti, ma è vero che nell'anima di ogni uomo una delle parti domina sulle altre» (p. 29).

In questo progetto della *Repubblica* l'idea di una società "comunista" in senso lato non ha comunque motivo di essere poiché il *philosophon genos* è necessariamente lontano dalla massa (*plethos*) ed è un genere tutto aristocratico. L'idea dell'abolizione della proprietà privata non esiste infatti nel progetto platonico, ma è contemplata per la classe reggente così da garantire la sua "purezza" operativa.

La questione del problema politico è posta da Isnardi in modo interessante in questo secondo capitolo e riguarda il tema della priorità: se ci sia cioè un'anteriorità (e quindi una priorità) dell'individuo o dello Stato nella formazione della città ideale, oppure il fatto che la città stessa possa anche essere semplicemente concepita come una sorta di anima individuale "vista con una lente d'ingrandimento". Secondo la concezione platonica il soggetto rappresenta un *prius* indiscusso dal momento che l'origine della ragione è nell'anima, e quindi nel singolo individuo. Infatti la convivenza politica non è concepita in senso moderno come "garanzia dei diritti individuali", sottolinea Isnardi, bensì è semplicemente incarnata dai reggitori che, in quanto individui dotati di una maggiore consapevolezza fornitagli dalla loro conformazione psichica, dovranno amministrare la cosa pubblica secondo "la loro intelligenza e sapienza". La struttura di questa città è dunque del tutto lontana dalla realtà politica contingente e da qualsiasi ideale di comunismo. Nella rappresentazione "aristocratica" della città ideale ha giocato molto per Platone la visione filolaconica, molto in voga nell'Atene del IV secolo, e nei confronti della quale

Aristotele oppone un atteggiamento critico, come è evidenziabile nella Politica.

Platone ribadisce che la sua critica alla tirannide non è data da una avversione tout court nei confronti di questo tipo di governo politico, bensì piuttosto dalla sua origine attraverso una metabole degenerativa della democrazia; perché ad esempio la tirannide di Dionisio in Sicilia nasce invece come "necessità di ordine militare" ed ha valore panellenico, poiché è originata dalla lotta contro i punici per la realizzazione della grecizzazione della regione italica, e quindi sulla base di questi presupposti è legittimata ad esistere e ad avere una sua validità storica e politica, con tanto di simpatia da parte del filosofo. La vera tirannide che fa paura a Platone è dunque quella che nasce dall'inevitabile degenerazione della democrazia, che, secondo un calcolo più "ideologico" che storico, dovrebbe costituire un passaggio quasi obbligato «(...) Ogni arche, ogni dominio regolatore viene meno, e la città è tale che ciascuno in essa può ricavarsi le propria politeia e vivere secondo quella: non regime ma allegro "spaccio di regimi" (558c, 561e-563e)» (p. 38).

La democrazia allora è raffigurata nella *Repubblica* come una sorta di "individualismo anarchico" piuttosto che come un «regime caratterizzato dall'oppressione surrettiziamente esercitata da parte della massa» (p. 38), come invece voleva la posizione calliclea e quella di Trasimaco. La condanna del sistema democratico è infatti qui profonda e sostanziale, e dunque, se anche nel *Politico* Platone continuerà a sostenere la validità della democrazia, perché realizzazione della forma politica meno oppressiva per eccellenza, tuttavia questo non potrà significare una svolta di pensiero in senso appunto "democratico" da parte dell'autore.

Nell'ultimo Platone poi il rapporto tra filosofo e città cambia profondamente, nel *Politico* infatti il filosofo non si dovrà più confrontare con una città nuova e reale, depositaria di altri valori e caratterizzata da ben altre prerogative, e nelle *Leggi* il filosofo greco «non parla di leggi eccezionali come fondazione di una città modello, ma di leggi nel senso corrente del termine, di una normativa empirica che debba reggere la città ad imitazione dell'intelligenza filosofica. Per questo egli gioca più volte sulla somiglianza tra *nomos* e *nous*, il *nomos*, la legge, deve essere *nous*, intelligenza, in quanto immagine codificata e fissata di questa» (p. 45).

Si può dire certamente che tra *Politico* e *Leggi* ci sia un rapporto di continuità, anche se nelle *Leggi* (e questa è la differenza sostanziale) manca l'elemento che aveva caratterizzato la *Repubblica*, e cioè quello del filosofo-governante. Il filosofo delle *Leggi* infatti non è *epitaktike* (governante) bensì semplice "ordinatore", ordinatore di una città non certo "ottimale", come era quella della *Repubblica*, ma di una città nuova, che è costretta a fare i conti con la sua propria concreta empiricità.

In questo senso il filosofo greco intende sottolineare le sue preferenze sul piano della formulazione delle forme migliori di governo politico: quelle basilari a suo parere sono la monarchia e la democrazia, tutte le altre non sono che derivazioni e "mescolanze" di queste; da queste forme "madri" ritiene infatti possa nascere un sistema politico misto, e dalla loro degenerazione causata dalla *hybris* può derivare lo sconvolgimento del sistema stesso; infine esse sono tanto più soggette alla degenerazione perché costitutivamente semplici.

Ed è infine è nella VII Lettera (la cui autenticità è ormai ampiamente accreditata) che

Platone cerca di minimizzare la propria opposizione all'Atene democratica e tenta di difendere gli Ateniesi che in fondo ama, spiegando tuttavia la propria amarezza e il rancore politico e personale verso quella democrazia che gli ha portato via il maestro Socrate, lo stesso motivo che lo ha spinto a rimanere sempre ai margini della vita politica della sua città e a solidarizzare invece con la tirannide attraverso le figure dei signori siciliani.

La formulazione platonica della politica è complessa e articolata, pur collocandosi, come ricorda Isnardi, anteriormente rispetto alle due teorie ellenistiche della legge che avrebbero invece determinato nel corso della fortuna successiva i due orientamenti teorici fondamentali relativi alla nascita dello Stato nel corso della filosofia occidentale: quello contrattualistico, di derivazione epicurea, e quello "di tipo naturale", di origine stoica. Rimane tuttavia di difficile comprensione, perché non esplicitato dall'analisi dell'autrice, in quali termini critici la posizione politica di Platone venne filtrata dagli stessi allievi dell'Accademia ed in particolare da Aristotele, che nella sua elaborazione dovette individuarne i limiti, proponendo così percorsi nuovi ed alternativi rispetto al vecchio ideale aristocratico della *techne politike*.

Daniela Romani

Il Vangelo, con introduzione e note di Piero Martinetti, a cura di A. Di Chiara, Genova 1998, pp. 148.

L'opera *Il Vangelo* con introduzione e note a cura del filosofo canavesano Piero Martinetti, viene ripubblicata la prima volta dal 1936, dopo il sequestro subito dal fascismo e dopo essere stata condanna dalla Congregazione del Sant'Uffizio. La casa editrice non è nuova a questo tipo di pubblicazioni, così come il curatore del testo, Alessandro Di Chiara, del quale quest'anno è uscito anche per la sua cura il volume postumo di Martinetti, *L'amore* (vedi la mia recensione in questa rivista, 166, 1999, pp. 78-81). La ripubblicazione di un'opera come *Il Vangelo* rappresenta, perciò, per lo studioso un'opera preziosa. Difficile era poter reperire oggi almeno una delle sole 1000 copie numerate pubblicate nel lontano 1936, la cui scarsa circolazione era anche testimoniata dalla totale assenza di recensioni. Questo testo di Martinetti, che subì varie e tristi vicissitudini, come d'altra parte anche il suo *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del 1934, non vide nemmeno mai la luce in lingua francese, così come l'Autore avrebbe auspicato per permettere una circolazione più capillare e così come aveva fatto per l'opera del '34 sopra citata, al quale *Il Vangelo* si connette tematicamente.

Quest'edizione de *Il Vangelo* è preceduta da un accurata *Nota editoriale* da parte di Alessandro Di Chiara, atta a mettere in luce non solo le tematiche religiose e filosofiche sviluppate da Martinetti, ma soprattutto volta a sottolineare i suoi peculiari referenti storici, cioè quegli Autori con i quali Martinetti sembrerebbe condividere una certa impostazione esegetica nell'interpretazione del Vangelo: Loisy, Renan, Sabatier, Troeltsch e Schweitzer. Giustamente, Di Chiara sottolinea l'affinità tra Martinetti e i rappresentanti

citati del metodo critico, che si trovavano lontano «dal dogmatismo ecclesiastico e dal soprannaturalismo irrazionalistico in virtù della consapevolezza veritativa della ragione» (p. 21). In particolare, dei due primi esegeti francesi, Martinetti condivideva, secondo il curatore, la «critica dell'intervento soprannaturale (in particolare dei miracoli) nella vita di Gesù, la visione dualistica e la ricerca della perfezione morale come risposta all'appello che Cristo rivolge all'uomo» (ibidem). Così, come egli condivideva con Loisy e Renan la maggior attendibilità storica del Vangelo di Marco rispetto a quelli di Matteo e Luca. La Nota editoriale di Alessandro Di Chiara, così come l'Appendice a questo volume, sono anche ricche di alcuni documenti inediti di Martinetti, custoditi sinora presso il Centro Studi Canavesani. Tra questi, si veda in particolare: la lettera del febbraio 1926 spedita dal Rettore dell'Università di Milano Mangiagalli a Martinetti volta e chiedere esaurienti spiegazioni sulla sua interpretazione dell'eucaristia; l'inedito manoscritto di Martinetti su Il Catechismo, purtroppo incompleto; e l'inedito dattiloscritto relativo al Regolamento della Società di Studi filosofici e religiosi, fondata a Milano dal Martinetti nel 1920. La società si proponeva, secondo il filosofo canavesano, di accogliere con «grande tolleranza» gli «indirizzi più diversi», il cui presupposto era la «piena e perfetta indipendenza da ogni vincolo dogmatico» e «il ripudio di ogni concezione (che...) diminuisca la realtà ed il valore del mondo dello spirito», al fine di trovare «un principio di orientamento interiore» (pp. 136-137).

Concetti questi, che si ritrovano anche nelle note di commento a Il Vangelo, in cui Martinetti parte da una Introduzione, nella quale mette in luce la necessità razionale di un esame dei tre Vangeli sinottici, senza voler, però, per questo eliminare la pluralità e diversità dei tre racconti e tentare di ricavarne un'unica vera storia. Perciò, il compito del filosofo e, di conseguenza, il fine prepostosi in tale commento è quello di «sceverare l'elemento storico genuino dall'elemento leggendario e dalle infiltrazioni dogmatiche che gli evangelisti vi hanno introdotto» (p. 43). Egli, poi, passa, in un primo capitolo, ad esaminare le complesse e diverse origini della sua nascita e la predicazione del Cristo. In un secondo, esamina la natura di Gesù, il quale si configura come un Messia, «un inviato da Dio, e non un Dio» (p. 75) e, inoltre, analizza la sua dottrina che ha come concetti fondamentali l'amore di Dio e la carità verso il prossimo. In un terzo, egli commenta il suo viaggio a Gerusalemme, il processo, la sua passione e morte. Nel commentare il processo di Gesù, così come ci è stato tramandato da questi Vangeli, l'opinione di Martinetti sulla figura di Pilato è assai critica. Diversamente da quanto si ritiene, Pilato non fu, per il filosofo, una persona mite, ma invece «un uomo sanguinario ed inumano, presso il quale un ignoto galileo accusato di mire sediziose, non doveva naturalmente trovare alcuna pietà» (p. 126). L'accusa rivolta contro Gesù è da intendersi in quest'ottica come «reo di stato» cioè come «aspirante al regno, come "re dei giudei"» e non come si vuole far credere come «ribelle alla legge ebraica» (ibidem).

Le tesi che emergono, perciò, da queste note di commento a *Il Vangelo* sono sostanzialmente tre. Viene negata, in primo luogo, da Martinetti la natura divina e soprannaturale di Gesù (p. 34), la cui rivelazione è invece accertabile solo attraverso strumenti razionali. Tale conoscenza storica razionale di Gesù, in secondo luogo, si può avere solo con i tre Vangeli di Marco, Luca e Matteo, e spesso la difficoltà nell'interpretare tali Vangeli consiste nella complessità di sceverare l'elemento narrativo da quello dogmatico. Tra

quest'oscuramenti della verità storica vi sarebbe, in terzo luogo, il fatto che Gesù non avrebbe, in realtà, mai avuto come scopo la fondazione di una Chiesa. Questa inizia, infatti, per il filosofo canavesano, con la sua risurrezione. Per tale motivo, l'analisi martinettiana dei tre Vangeli sinottici si ferma al commento della passione e della morte del Cristo, dato che «con la morte sulla croce la grande tragedia si chiude; i racconti della resurrezione non appartengono più alla storia di Gesù» (p. 128).

Perciò, concludendo con parole dell'Autore, si può far rilevare che la distinzione fondamentale tra fede religiosa e catechismo, «non vuol dire soltanto aderire con le labbra ad un catechismo qualunque: ma vuol dire avere nella parte più profonda dell'anima un complesso di principi saldi» (p. 139). Tra questi, quelli contenuti nel messaggio più profondo di Gesù Cristo, cioè la carità, la pietà, l'uguaglianza tra gli uomini e la bontà di Dio. Tutti principi «saldi» che, se compiuti, conducono all'unica vera religione possibile: quella interiore.

Claudia Melica

G. Giordano, Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn, Soveria Mannelli 1997.

A partire dagli anni Sessanta del nostro secolo la scienza ha subito una svolta anche sul piano strettamente metodologico, nel momento in cui ha "recuperato" la sua dimensione storica ed evolutiva. Fino ad allora, infatti, Scienza e Storia si erano fronteggiate quasi come "fedi religiose opposte" e si erano tradizionalmente riservati ambiti e metodi tradizionalmente diversi.

Lo scontro aveva avuto conseguenze estremamente negative non solo dal punto di vista teorico ma anche da quello didattico, considerato che l'insegnamento delle scienze prescinde in genere dalla ricostruzione dei processi che via via conducono ai risultati da esse conseguiti. Un vero e proprio punto di svolta, in questa tendenza alla contrapposizione di principio, com'è noto, dalla pubblicazione, nel 1962, della *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* da parte di Thomas Kuhn, con cui egli «ha introdotto un nuovo modo di guardare alla scienza, ai suoi prodotti e alla sua storia, imponendo una svolta netta rispetto alle precedenti tradizioni del settore, prima fra tutte quella neopositivistica».

Il brano appena citato apre un lavoro estremamente interessante sul pensiero di Thomas Kuhn, che viene "ripercorso" nella sua genesi storica e seguito attraverso le tappe teoricamente più significative. In esso l'autore ha, infatti, realizzato un progetto articolato in alcuni punti essenziali che gli hanno consentito di delineare un quadro efficace e completo del pensiero epistemologico di Kuhn, grazie a un metodo di indagine e di ricostruzione storiografica che comprendono sia l'aspetto genetico che quello teorico.

In prima istanza Giordano ha evidenziato le varie tappe che hanno preparato e quindi condotto alla formulazione della concezione epistemologica kuhniana relativa appunto alla "struttura delle rivoluzioni scientifiche"; quindi ha fornito una efficace sintesi di tale concezione; infine ne ha "saggiato" la consistenza mettendola a confronto con l'episte-

mologia di Popper. Sullo sfondo, ha tenuto sempre presente il ruolo essenziale assunto dalla dimensione "storicistica" non solo nel pensiero di Kuhn, ma in tutta l'epistemologia contemporanea.

Ne è venuta fuori una ricostruzione estremamente efficace sia sul piano storiografico che su quelli teorico e didattico. Ciò è stato reso più facile, a mio avviso, dalla formazione "filosofica" di Giordano, che ha così mostrato quanto sia valida questa alternativa rispetto ad una certa tendenza che si va diffondendo nella cultura italiana e che consiste nell'incoraggiare a occuparsi di filosofia della scienza studiosi che sono specialisti in qualche disciplina scientifica ma del tutto dilettanti in filosofia. Che sono, cioè, specialisti i quali spesso dimenticano che occorre la stessa serietà scientifica e il medesimo rigore metodologico sia quando ci si impegna in ricerche particolari, sia quando ci si interroga sul loro "senso" complessivo.

È allora auspicabile che si moltiplichino studi, come questo che qui presentiamo, nei quali la competenza "scientifica" si completi con quella storiografica e filosofica. Ciò consentirebbe, anche, di superare un vizio di fondo che ha connotato la filosofia della scienza italiana fin dal suo nascere e che consiste in una forte carica ideologica che spesso ne ha pesantemente condizionato scelte programmatiche, obbiettivi pedagogici e conclusioni teoriche.

Un'epistemologia più strettamente collegata alla storia del pensiero scientifico e filosofico assume sicurarnente una connotazione meno dogmatica e più consona alle "ragioni" che l'hanno vista nascere a seguito e in conseguenza delle rivoluzioni scientifiche contemporanee.

E che ciò sia possibile è confermato da questo lavoro di Giuseppe Giordano che ha dunque ulteriormente "corroborato" questa nostra convinzione con una nuova esemplificazione concreta di essa. Per questo rimandiamo alla lettura del volume, sicuri della sua attualità, efficacia ed utilità teoretica e didattica.

Giuseppe Gembillo

Christopher Shields, Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle, Oxford 1999, pp. 290.

Il libro è diviso in due parti. La prima, *Homonymy as Such*, si compone di quattro capitoli ed è essenzialmente teorica, avendo lo scopo di chiarire che cosa è per Aristotele l'omonimia, avendo cioè lo scopo di illustrare quella che l'Autore chiama anche la aristotelica *doctrine of homonymy*. La seconda parte del libro, *Homonymy at Work*, di cinque capitoli, prende in considerazione alcuni esempi, i più rappresentativi, del modo in cui Aristotele si serve dell'omonimia - l'Autore parla di *methodology of homonymy* - per fare analisi filosofica non solo critica ma anche costruttiva.

L'Autore, in ogni sezione, si preoccupa di corroborare le sue tesi interpretative con una ricca messe di riferimenti ai testi aristotelici.

Forse proprio questa attenzione ai testi impedisce, o, quantomeno, rende difficile configurare un quadro semplice ed univoco. L'Autore introduce un'articolata terminologia tecnica che spazia dalla differenza tra omonimia discreta e comprensiva, alla omonimia non accidentale, la determinazione funzionale, l'omonimia associativa, seducente, non seducente e, ancora, il focal meaning, la core dependency, la focal connection.

Non potrò certo in questa sede seguire in dettaglio l'uso e la caratterizzazione di queste espressioni; il fatto interessante è che l'Autore, pur dedito a queste distinzioni, non perde di vista lo scopo di spiegare che cosa Aristotele volesse trasmettere.

La prima sezione del testo, quella teorica (Homonymy as Such), individua le diverse caratterizzazioni dell'omonimia che si possono evincere dai testi aristotelici. Le diverse caratterizzazioni dell'omonimia consentono a Shields di individuare diversi tipi di omonimia - potremmo certamente affermare che l'uso fatto da Aristotele del termine stesso "omonimia" è ambiguo, nel senso preciso di non stare sempre per la stessa cosa -. Il più importante tipo di omonimia è quello costituito dalla core-dependent homonymy che consente di trovare una "unità nella molteplicità". Infatti la core-dependent homonymy si distingue, da una parte, dalla mera ambiguità o discrete homonymy, che consiste nell'aversi un nome per essenze diverse e senza nulla in comune; dall'altra, essa si distingue dalla wittgensteiniana family resemblance, la quale consiste invece in una relazione che, al pari della somiglianza percettiva, non è transitiva, poiché i membri della famiglia sono tenuti assieme da una relazione che ciascun membro ha con un altro ma tuttavia non con tutti. In altre parole, senza che ci sia qualcosa che tutti i membri della famiglia hanno in comune (la somiglianza percettiva è chiaramente di questo tipo, perché sebbene A possa sembrare simile a B e B simile a C, non è affatto detto che A sembri simile a C).

Gli enti legati dalla core-dependent homonymy, dunque, non sono enti che hanno in comune solo il nome (ambiguità), né enti che hanno in comune qualcosa a coppie (family resemblance). È proprio per questo che gli enti legati dalla core-dependent homonymy rendono interessante e filosoficamente fertile tale tipo di omonimia: essa si ha quando, oltre ad avere il nome in comune, gli enti da essa legati hanno in comune parte della definizione, perché hanno una relazione causale (che può essere una qualunque delle quattro relazioni causali aristoteliche cioè formale, finale, motrice, materiale) con uno stesso ente, il core homonym. Per esempio, il termine "sano" è un termine al quale corrispondono molti universali distinti, ma tuttavia correlati tra loro in quanto la loro definizione è sempre connessa ad una core notion. Pertanto, se una carnagione è sana perché sintomo di salute e una medicina è sana perché produce la salute, avremo più definizioni di "sano", ma tuttavia in tutte vi sarà un riferimento alla salute. Il termine "sano" è quindi un chiaro esempio di core-dependent homonymy.

Come si vede, il *core homonym* altro non è che il *focal meaning* di cui ha parlato Owen, il quale, anziché riferire la questione a *enti*, l'ha riferita ai significati delle *parole*. A questo proposito, vorrei dire che Shields mi sembra eccessivamente preoccupato di stabilire se l'omonimia sia una relazione tra cose piuttosto che tra parole e se essa abbia a che fare col significato piuttosto che esserne indipendente, ovvero se la nozione fondamentale per l'omonimia sia quella di *focal meaning* o invece quella di *core dependency*. La ragione per cui trovo eccessiva questa preoccupazione sta nel fatto che, in ogni caso,

Aristotele aveva essenzialmente preoccupazioni ontologiche e non linguistiche; è del resto noto che Aristotele, lungi dall'essere interessato alla distinzione tra linguaggio e realtà - distinzione che i più consapevoli dei filosofi attuali si affannano a tenere presente - altro non vedeva nel linguaggio che la via più accessibile per studiare la realtà stessa. Per Aristotele, potremmo dire, il linguaggio piuttosto che una rappresentazione della realtà ne è un sintomo.

Tornando all'omonimia, è chiaro che essa è una relazione tra cose e non tra parole. Se di due individui si può dire che essi hanno lo stesso nome, non si può dire che due nomi hanno lo stesso nome (al massimo, si potrebbe dire che due nomi sono lo stesso nome, ma l'identità non è omonimia). Perché si dia omonimia, quella interessante, distinta dalla ambiguità, non basta che il nome sia in comune e l'essenza diversa, ma, come dicevo, ci deve essere, nella diversità dell'essenza, una comunanza, e precisamente la comunanza costituita dalla comune causa (come Shields sottolinea, in uno qualunque dei suoi quattro sensi aristotelici). Qui entra in gioco la nozione di *focal meaning* o quella che, come ho detto, non è così importante tenere distinta, di *core dependency*; come chiamare questa relazione dipende semplicemente dal mettersi dal punto di vista linguistico o dal punto di vista ontologico. Lo stesso Shields sostiene che la dottrina della *core-dependent homonymy* è una dottrina che concerne una *metaphysical and semantic multiplicity*.

La teorizzazione della *core-dependent homonymy* è certamente il risultato fondamentale della prima parte del libro di Shields. L'Autore nota come l'unità nella molteplicità ottenuta grazie alla *core-dependent homonymy* sia imprescindibile per Aristotele, che, senza questa nozione, rischierebbe di compromettere la possibilità stessa dell'indagine scientifica. Aristotele infatti da una parte critica Platone perché riduce tutti gli enti sensibili di uno stesso tipo ad un'unica idea, ignorando la complessità di questi stessi; ma, dall'altra, egli ritiene anche che non si può dare scienza se non di una classe di enti che realizzino un unico universale. L'unità nella molteplicità della *core-dependency*, dunque, permette di rispettare, contro Platone, l'eterogeneità del reale, ma permette anche che del reale stesso si possa dare scienza.

La seconda parte del libro, *Homonymy at Work*, prende in esame alcuni casi in cui Aristotele usa l'omonimia come strumento per l'indagine filosofica.

I casi esaminati da Shields sono quelli in cui Aristotele si serve dell'omonimia trattando i seguenti temi: i corpi, l'identità e l'unità accidentale, le diverse forme vita, il bene e l'essere.

Aristotele, evidenziando la discrete and seductive homonymy del corpo, cioè, in altre parole, l'ambiguità difficilmente individuabile del termine "corpo", riesce, secondo l'Autore, a difendere nel migliore dei modi il suo ilomorfismo; in secondo luogo, mostrando che "uno" e "identico" sono omonimi core-dependent, Aristotele riesce a mostrare, contro i sofisti, che due cose possono essere una senza essere identiche, come ad esempio Corisco e Corisco seduto. In terzo luogo, considerando anche "vita" un core-dependent homonym, Aristotele può riconoscere l'esistenza di diverse forme di vita, comprendendo tra queste quella del Motore Immobile.

Infine, Shields prende in esame i due più celebrati e difficili casi di omonimia, quella del bene e quella dell'essere. Questi due casi sono quelli sui quali Shields si mostra più perplesso.

Shields colloca, correttamente, il discorso aristotelico sull'omonimia del bene nel suo contesto anti-platonico. Mentre per Platone il bene era unico, universale e comune, per Aristotele è omonimo, predicandosi di diverse cose in modo diverso. Chiarito il contesto platonico e quindi le premesse aristoteliche, l'Autore procede nel modo seguente. Egli fa notare che gli argomenti aristotelici a sostegno dell'omonimia del bene non sono in grado di fondare ciò che vorrebbero. Ciò nonostante Shields si ritiene in grado di poter offrire un argomento (rifacendosi a Tommaso d'Aquino) a sostegno della tesi aristotelica dell'omonimia del bene. Per questa ragione egli dice che, pur non ritenendo gli argomenti aristotelici sufficienti a fondare detta omonimia, questa è tuttavia sostenibile; a questo proposito l'Autore ritiene quindi che il sostenere, da parte di Aristotele, l'omonimia del bene, è un *mixed success*.

Del tutto errata è invece, secondo Shields, la asserita *core-dependent homonymy* dell'essere. Non solo nessuno degli argomenti forniti da Aristotele, ma neppure argomenti forniti da altri sono in grado di mostrare che "essere" si predica in modi diversi; questo semplicemente per la ragione che non è vero che "essere" si predica in maniera omonima, cioè in modi diversi di enti diversi. Ciò secondo l'Autore non può che rendere problematica la dottrina aristotelica dell'essere.

L'Autore conclude il suo lavoro asserendo che va tenuta distinta la *methodology of homonymy* dalle applicazioni di questa ai casi specifici. Il metodo resta cioè valido nonostante possa accadere, come di fatto è accaduto, che in qualche caso esso sia stato scorrettamente utilizzato da Aristotele.

Non voglio, in questa sede, entrare in merito alla verità o alla falsità delle tesi sostenute da Shields; esse meritano uno studio e una trattazione scrupolosa e attenta, come del resto gli argomenti aristotelici sui quali le tesi stesse vertono.

Vorrei soltanto muovere a Shields un appunto di natura metodologica riguardante, in particolare, l'approccio agli errori, reali o presunti, di Aristotele. Constatare e mostrare, come Shields fa, che anche grandi e antichi filosofi fanno degli errori, è segno, o, meglio, può essere segno, di una certa libertà, oltreché onestà, intellettuale. Ciò che tuttavia ritengo doveroso, in casi di questo genere, è ricercare *le ragioni* per cui un filosofo, in questo caso Aristotele, fa affermazioni e sostiene tesi errate. L'indagine delle cause degli errori è necessaria per capire che cosa con essi si cercava di risolvere, perché la soluzione non va e, forse, anche qual è la soluzione corretta. Shields sostiene che l'omonimia dell'essere è falsa; allora viene da chiedersi perché Aristotele abbia ritenuto che l'unico modo di salvare la possibilità di una scienza dell'essere in quanto essere stesse nel trattare "essere" come omonimo. Ed è esattamente questa la domanda che Shields non sembra porsi, e che a me sembra inevitabile.

Resta comunque il fatto che il lavoro di Shields è un lavoro utile a qualunque studioso di Aristotele. Il libro è ricco di riferimenti sia ai testi aristotelici sia alla letteratura secondaria anche di stampo analitico. Questo permette a Shields di argomentare dettagliatamente le sue tesi che sono, in ogni caso, meritevoli di attenzione.

Lauretta Seminara

Normatività logica e ragionamento di senso comune, a cura di F. Castellani e L. Montecucco, Bologna 1998.

Il volume *Normatività logica e ragionamento di senso comune* raccoglie la rielaborazione dei contributi presentati all'omonimo congresso, organizzato a Trento nell'ottobre 1996 da Francesca Castellani e Luisa Montecucco, curatrici della presente raccolta.

Tema del volume sono i rapporti fra logica e ragionamento di senso comune, fra inferenza formale e argomentazione informale - in sostanza le relazioni fra il nostro modo effettivo di ragionare e i modelli proposti dalla logica, assurti a vere e proprie *norme* di ragionamento corretto, e di razionalità, quando non di normalità. Il tema viene affrontato e declinato a partire da angolazioni disciplinari diverse - logica, filosofia, psicologia, intelligenza artificiale - che, pur se complementari, è raro vedere interagire. La pluralità dei punti di vista è dunque un indiscusso pregio del volume e la bella introduzione delle curatrici (più che la divisione in sezioni, piuttosto artificiosa) fornisce i fili conduttori di un percorso non sempre omogeneo che può disorientare il lettore.

Quello che a nostro parere emerge da tale percorso discontinuo e a tratti accidentato è la messa in questione di una serie di dicotomie e di contrapposizioni che si è presa l'abitudine di dare per scontate: i saggi qui raccolti permettono invece di sfumare, fino a dissolvere, alcune opposizioni e di ridefinire i termini di altre.

La contrapposizione fra carattere normativo e carattere descrittivo della logica è oggetto del saggio d'apertura, in cui Evandro Agazzi si schiera contro una concezione della norma di ragionamento corretto che oppone logica e senso comune. Il senso comune è invece, a parere di Agazzi, il fondamento normativo della logica, «l'ultima istanza in base a cui giudicare della adeguatezza delle stesse regole logiche». La logica è dunque normativa solo in senso *costitutivo*, in quanto cioè definisce la classe dei ragionamenti corretti; alla base di tale definizione sta tuttavia la nozione di conseguenza logica, che è una nozione intuitiva, di senso comune.

Anche Alvin Goldman - cui è dedicato il contributo di Nicla Vassallo - nega che la logica abbia un ruolo normativo: non è la logica, ma la psicologia ad offrire le regole epistemiche. Secondo Goldman, infatti, la logica descrive un corpo di verità necessarie, ma indipendenti dalla psicologia umana, dal momento che non studia né credenze né transizioni da uno stato cognitivo all'altro. Le tesi di Goldman suscitano perplessità nell'autrice, che difende invece il ruolo della logica in un'epistemologia affidabilista.

Nel saggio di Andrea Bottani, dedicato principalmente al rapporto tra teorie della forma logica e teorie della verità assoluta, il tema della normatività della logica ritorna, pur se in modo un po' periferico: secondo l'autore, l'approccio davidsoniano alla forma logica ha come conseguenza una logica "rigidamente prefissata" - la *nostra* logica - costitutiva di ciò che può essere considerato linguaggio: una concezione rigidamente monista, quella di Davidson, che Bottani sembra considerare, pur se a malincuore, "eccessiva".

Chiude la sezione "Filosofia e senso comune" il lavoro di Paolo Aldo Rossi, per il quale il tema del volume è poco più di un pretesto per una pur bella indagine della nozione di senso comune - e della possibilità di andare al di là del senso comune - nel pensiero greco.

La logica è dunque idealizzazione e astrazione di nozioni intuitive: essa svela la struttura *ideale* del ragionamento corretto. Qui si cela il nucleo di un'altra dicotomia, quella fra argomentazione formale e informale - che i contributi di Sergio Galvan, Dario Palladino e Marco Borga tendono a sfumare.

Gli autori sottolineano infatti l'importanza della componente intuitiva nell'argomentazione filosofica e lo scambio ininterrotto fra procedure formali e informali in matematica. Palladino e Borga, in particolare, mettono in questione il ruolo delle dimostrazioni formali in matematica - che appartengono, più che al contesto della scoperta (al "capire", di natura essenzialmente non logica), al contesto della giustificazione e alla presentazione di un "prodotto finito" rigoroso e formale che è però risultato di una procedura in larga parte informale e intuitiva. Per Galvan la logica filosofica è un'estensione della logica formale, estensione resa possibile dall'aggiunta di specifici assiomi filosofici: nella logica filosofica il riferimento al contenuto è ineludibile.

La contrapposizione fra logica e psicologia ritorna in un consistente gruppo di saggi. Giuseppe Mosconi e Alberto Greco, nei loro rispettivi contributi, argomentano contro l'assunzione, perlopiù implicita, nello studio del ragionamento di senso comune di una norma logica precostituita, di una struttura profonda di tipo logico che lo sperimentatore conosce e che il soggetto deve scoprire dietro alla struttura superficiale del linguaggio. In particolare, Greco sottolinea che la sperimentazione sul modo effettivo di ragionare dei soggetti viene condotta attraverso compiti troppo artificiali, in contesti non sufficientemente definiti: i soggetti si trovano così in uno stato che l'autore definisce di «deprivazione semantica». Codice logico e codice naturale obbediscono a scopi diffenti: rigore delle inferenze per l'uno e efficacia della comunicazione per l'altro.

Dal canto suo Margherita Benzi si sofferma sulle violazioni sistematiche, nel ragionamento di senso comune, delle regole logiche e in particolare del calcolo delle probabilità. La contrapposizione fra razionalità della logica e irrazionalità delle euristiche che presiedono al ragionamento di senso comune viene rivista in questo contributo grazie all'assunzione di una prospettiva di pluralismo moderato, secondo la quale, per ragioni sostanzialmente di economia, un sistema sub-ottimale come un'euristica può rivelarsi migliore di uno ottimale come il calcolo delle probabilità.

Ancora più radicale il saggio di Piergiorgio Muzi, teso a sfumare la contrapposizione fra normalità e patologia - contraltare di quella fra unità e disunità del soggetto. All'idealizzazione di origine logica che postula un soggetto razionale unitario (sulla contrapposizione fra idealizzazione e descrizione si veda anche il saggio di Federico Braga Illa sul passaggio dal soggetto epistemico al soggetto naturale) Muzi oppone la disunità costitutiva del soggetto - "collezione di maschere" diverse e senza priorità l'una sull'altra - che spiega l'autoinganno, la debolezza della volontà e i paradossi semantici e cognitivi. L'autore propone come strumento d'analisi di tale disunità del soggetto la teoria degli spazi mentali di Gilles Fauconnier.

Altri autori indicano la necessità di una teoria del ragionamento che coniughi i due punti di vista, logico e psicologico: i contributi di Luciana Di Serio e Luisa Montecucco, da un lato, e di Vittorio Girotto e Paolo Legrenzi, dall'altro, la ravvisano nella teoria dei modelli mentali di Johnson-Laird, in opposizione alla dottrina della logica mentale (secondo la quale nella mente sono presenti schemi inferenziali che conducono invaria-

bilmente a trarre inferenze valide). Johnson-Laird postula una competenza inferenziale di tipo logico, ma soggetta a vincoli semantici, di contenuto. Entrambi i contributi sottolineano come la teoria dei modelli mentali costituisca uno strumento prezioso per la spiegazione dell'errore sistematico nel ragionamento di senso comune, ma il lavoro di Di Serio e Montecucco è critico verso l'approccio di Johnson-Laird, che mantiene alla logica il ruolo di norma per la valutazione del comportamento inferenziale.

Questo stesso tema è al cuore dell'ultimo gruppo di saggi, che ruota attorno alla contrapposizione fra senso comune e intelligenza artificiale. Una contrapposizione che viene riformulata nel lavoro di Fausto Giunchiglia e Paolo Bouquet, dedicato a Mc Carthy e teso a sottolineare la centralità del senso comune in intelligenza artificiale: per poter essere detta intelligente un'entità deve infatti possedere quelle conoscenze e quelle capacità di ragionamento che definiamo di senso comune.

Ancora Mc Carthy e il ragionamento contestuale dei sistemi multi-contesto di Giunchiglia nei contributi di Carlo Penco e Paolo Bouquet sulla centralità della nozione di contesto nel ragionamento di senso comune: viene qui sottolineata una contrapposizione reale, quella fra contesto come parte della struttura del mondo e contesto come parte della struttura cognitiva dell'agente.

Infine il saggio di Marcello Frixione ritorna sulla dicotomia competenza/esecuzione (già affrontata nel lavoro di Greco): la tesi dell'autore è che le limitazioni di risorse, abitualmente trattate all'interno della teoria dell'esecuzione, sono rilevanti anche per una teoria della competenza - fino a giungere alla definizione di una nozione di competenza trattabile. Anche qui (come nei saggi di Benzi, Di Serio-Montecucco, Girotto-Legrenzi e Giunchiglia-Bouquet) ritornano considerazioni di economia: i contributi citati indicano nell'economicità delle euristiche una condizione necessaria per affrontare e risolvere problemi nel nostro ragionare effettivo.

L'economia si rivela pertanto una nozione centrale nell'analisi del ragionamento di senso comune, come sono centrali quelle di contenuto e di contesto. A questo proposito si deve lamentare - in un volume che fa dell'interdisciplinarietà uno dei propri pregi - l'assenza di riferimenti alla pragmatica - che ha da tempo elaborato nozioni preziose per un'analisi della comprensione e del ragionamento effettivi, nozioni parallele a quelle di contesto cognitivo e di contesti parziali o multipli analizzate in questo volume: un riferimento per tutti è quello al lavoro ormai classico di Dan Sperber e Deirdre Wilson sulla pertinenza.

Claudia Bianchi

D. Massaro, L'arte di ragionare, una guida all'analisi e alla produzione di testi argomentativi, Torino 1999, pp. 160.

Il titolo è una promessa mantenuta. Il sottotitolo invece non rende giustizia del respiro di questo lavoro, che assolve sì efficacemente la funzione di guida, ma ha una portata che va ben oltre.

Il ragionare è inteso come processo tipicamente umano, che si svolge sul doppio versante interiore ed esteriore, distinti ma in continua interazione, senza nette gerarchie causali. Il versante interiore è quello del pensiero, ovvero del costituire, organizzare, trasformare, connettere e disconnettere le rappresentazioni di natura coscienziale e speculativa. Il versante esteriore è quello comunicazionale, ovvero di circolazione, confronto, negoziazione ed eventuale condivisione dei contenuti di pensiero in forma di linguaggio, cioè legati alla fisicità di un'occorrenza segnica.

Questo è il filo rosso che, ora sotterraneo ora esplicito, percorre tutta la trama dell'opera.

Chiara e chiarificatrice la terminologia, lieve, agile e piacevolissimo il linguaggio, che pure non scivola mai nel banale, molte ed illuminanti le citazioni, mai però eccessive o ridondanti, ben articolata la struttura discorsiva, a testimonianza di una lucida coerenza e di una mai disattesa autoreferenzialità.

Il lavoro di Massaro, già addentro da molti anni a studi e ricerche sull'argomento (attività che lo ha portato tra l'altro ad una originale revisione di un importante testo di filosofia per le superiori: Fare filosofia, Torino, 1998), intende offrire a studenti universitari, a insegnanti di ogni ordine e grado di scuola (università compresa), a studiosi di psicologia cognitiva, di epistemologia, di pedagogia, uno strumentario tanto fondato teoreticamente quanto pertinente ed efficace nella consultazione e nell'applicazione. Tutto questo al fine di attivare in chi legge (ed eventualmente, per suo tramite, negli studenti) modalità e forme cognitive e soprattutto metacognitive, che permettano a ciascuno di essere un interlocutore (più che un semplice per quanto competente fruitore) nel dibattito culturale contemporaneo.

Si avverte un fondo di fiducia nella ragione, non certo comunque in una ragione di stampo illuminista, cui senza riserve si riconosceva il diritto e il dovere di rendersi autonoma nell'esercizio sovrano di se stessa in tutti i campi (attuali e possibili) di esperienza.

L'orientamento dell'autore è piuttosto per una ragione che, forte di una tradizione multimillenaria di esercizio (speculativo) e di circolazione (comunicazionale), può e deve essere la risorsa (nell'accezione strumentale del termine), oggi come e più di sempre, per costruire la cultura e la scienza così come la convivenza e il mondo-della-vita.

E si avverte anche la coscienza della finitezza di ciascuno di fronte ad un dibattito umano, culturale e scientifico sempre aperto, sempre in divenire, che rifiuta di attestarsi su qualsiasi posizione arrogante e dogmatica.

Forte di una nitida prospettiva storica, con cui inquadra le travolgenti trasformazioni che oggi investono i mezzi ed i modi di comunicare (trasformazioni che, retroattivamente, non possono non interessare i contenuti, le conseguenze e le implicazioni dei processi comunicativi), l'autore prende le distanze sia da chi demonizza la rivoluzione telematica sia da chi vuole vederci il sublime e definitivo traguardo di ogni umano progresso. E questo non per un'indecisa o amorfa neutralità e nemmeno per un aprioristico e ostinato agnosticismo, quanto piuttosto per una saggiamente inevitabile *epoché*, considerando la precocità per qualunque seria e approfondita valutazione della portata che ha e avrà "la rete" sul piano socio-economico, politico e culturale.

L'adozione della scrittura, cui affidare i contenuti della comunicazione orale, suscitò in Platone perplessità non meno vive (e, considerando le sue motivazioni, non meno fon-

date...) di quanto faccia la telematica in molti di noi. E proprio a proposito del rapporto tra il differimento che ogni tecnologia crea e l'immediatezza della presenza fisica, corporea, l'autore coglie bene, in sintonia con tanta parte del pensiero contemporaneo, la natura ambivalente dei sofisticati artifici che offre la civiltà occidentale contemporanea. Nell'impresa tecnologica, infatti, all'espansione smisurata delle possibilità fisiche, originarie, del corpo per intervenire "sul" mondo, corrisponde un vicariamento e un'esautorazione della viva presenza dello stesso corpo "nel" mondo. Così come ambivalente è il processo della lettura che, lungi dall'essere un mero percorrere con la voce la traccia muta dello scritto, è piuttosto l'attivazione di una dialettica tra inevitabili e drammatici "accartocciamenti e lacerazioni del testo (non dimentichiamo che testo ha lo stesso etimo di "tessuto", ovvero una trama complessa e strettamente connessa, ma che, come tale, può essere soggetta ad interventi esterni che la alterano e in qualche modo le fanno violenza) e, dall'altra parte, la sua restituzione alla forza dell'oralità, oralità che ogni volta si incarna in situazioni e soggetti diversi, quanto distanti dall'intenzione originaria dell'autore non è dato di sapere.

Purtuttavia la storia incalza e la reversibilità delle trasformazioni tecnologiche non è consentita. L'unico margine di manovra, ci avverte Massaro, è nell'affrontarle armati di spiccate e robuste capacità critiche, nel piegarle alle finalità educative e democratiche. Bisogna saper trovare la rotta, è l'auspicio dell'autore, nell'oceano fluido, fluttuante e sterminato della comunicazione telematica, adesso che in molti casi, dovendoci affidare ad essa, non possiamo più contare di tracciare il nostro sicuro cammino sul solido terreno della pagina scritta ("pago" è l'etimo di pagina e significa villaggio, ovvero luogo che l'uomo ha edificato, segnato con il proprio intervento, edificandolo, assegnandogli un nome, eleggendolo a luogo della propria esistenza e della propria socialità).

A questo punto vorremmo aggiungere il nostro auspicio (tirandolo fuori dalle pieghe del libro), che è quello di sapersi mantenere sul filo della costa, su quel mobile e mal definibile quanto fecondo confine su cui i due mondi, tanto diversi ma non inconciliabili, di acqua e di terra, si incontrano o, dovremmo forse dire, si interfacciano.

Mario Tanga

ERRATA CORRIGE

Ci scusiamo con i lettori poiché sull'ultimo numero del «Bollettino» (168, settembre-dicembre 1999, pp. 67-8), che accoglieva il resoconto del convegno cagliaritano su "Metafisica e antimetafisica negli antichi e nei moderni", è caduta (esattamente alla p. 68, r. 2) una riga riguardante una seconda relazione tenuta dal Prof. Enrico Berti, intitolata *Il concetto di metafisica in Alessandro*.

Osservatorio sito internet SFI (http://www.getnet.it/sfi)

Francesco Dipalo

La bacheca elettronica, consultabile a partire dalla *home page* del sito, si sta rivelando uno strumento utile, e non solo per le comunicazioni interne alla SFI. Negli ultimi mesi è aumentato sensibilmente il numero degli avvisi pervenutici da un capo all'altro della Penisola, in merito a Convegni, Corsi di aggiornamento, Borse di studio, iniziative di carattere locale. Con circa diecimila passaggi in un anno, non è tantissimo ma non è nemmeno poco, visto il numero dei soci SFI, il nostro sito internet è oramai una realtà informativa ed editoriale di non poco conto.

Nelle prospettive future il mezzo telematico potrebbe giocare un ruolo determinante per la realizzazione della cosiddetta 'formazione a distanza'. Le possibilità tecniche sono già disponibili e alla portata di tutti. Resta da chiarire esattamente quale sarà il ruolo della SFI nel quadro dell'aggiornamento e della riqualificazione dei docenti di ruolo e della formazione delle nuove leve. Il protocollo d'intesa stipulato col Ministero della Pubblica Istruzione è un punto di partenza interessante, per quanto l'attuale situazione della scuola italiana, fluida e in continuo rivolgimento, necessiti ancora di chiare e puntuali disposizioni legislative ed istituzionali.

Ma quali sono, concretamente, gli strumenti che si potrebbero mettere al servizio di un progetto di 'formazione a distanza'? Innanzitutto, una serie di pagine web, con accesso riservato ai corsisti, che fungano da archivio e da sostrato 'informativo' al corso. In secondo luogo, l'utilizzo della posta elettronica, entrato oramai nella *routine* di moltissimi addetti ai lavori, per trasmettere, tempestivamente, ma pur sempre 'in differita', informazioni utili ed inviare in allegato (*attachment*) dispense, atti di convegni, resoconti. In terzo luogo, la preparazione di canali di comunicazione 'in diretta' tra il tutor e i corsisti. È possibile realizzare veri e propri convegni virtuali, con un certo numero di partecipanti, previo appuntamento. Possono sembrare cose astratte ai più, ma presto volenti o nolenti, invaderanno la nostra quotidianità. E le scuole, le università, i centri di cultura, se non lo hanno già fatto, possono provvedere al reperimento delle attrezzature *hardware* necessarie, senza dover stanziare fondi straordinari.

Se si dovesse, infine, fornire piena validità ai fini della carriera professionale ad un corso gestito in questa maniera, nei prossimi anni si potranno abbattere con successo barriere legate alla scarsa mobilità, al reperimento tempestivo delle informazioni, alle chiusure 'localistiche'. Basta avere la volontà di farlo. Restiamo in attesa dei futuri sviluppi.

Finito di stampare maggio 2000

AVVISO IMPORTANTE

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

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

Per evitare qualsiasi disguido relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. 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 del-I'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 ISSN 1129-5643