



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 175 - gennaio/aprile 2002

INDICE

L. Malusa, <i>Presentazione del “nuovo” «Bollettino»</i>	p. 3
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Fulvio Tessitore	p. 7
Armando Rigobello	p. 10
Carlo Sini	p. 16
Virgilio Melchiorre	p. 19
Carlo Augusto Viano	p. 25
G. Casertano, <i>Ricordo di Giuseppe Martano</i>	p. 29
A. Escher Di Stefano, <i>A Corrado Dollo filosofo e amico</i>	p. 37
M. Maione, <i>La riabilitazione della corporeità...</i>	p. 39
Didattica della filosofia	
F.C. Manara, <i>Intervento al III Colloquio ACIREPH</i>	p. 52
F. Dipalo, <i>Il sito internet didattico per la storia e la filosofia</i>	p. 58
Convegno Nazionale SFI 2002	p. 66
XXI Congresso mondiale di filosofia	p. 68
Convegni e informazioni	p. 70
Le Sezioni	p. 89
Recensioni	p. 91

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@sfi.it
web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Luciano Malusa (Presidente), Gregorio Piaia e Pasquale Venditti (Vice-Presidenti),
Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Davide Bigalli,
Giovanni Casertano, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Mauro Di Giandomenico,
Giovanni Papuli, Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Salvatore Veca

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Luciano Malusa

Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti,
Gregorio Piaia (coordinatore), Emidio Spinelli

Amministrazione e Redazione:

c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

Quota associativa: € 20,66

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a: **Prof. Gregorio Piaia**
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanato 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

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

EDITORIALE

Presentazione del “nuovo” «Bollettino»

Luciano Malusa

Inizia con questo numero, in una “veste” rinnovata, un nuovo percorso del «Bollettino della Società filosofica italiana». Come avevo annunciato nelle parole di indirizzo ai soci, all’atto di assumere la Presidenza nazionale, il glorioso «Bollettino» intende assumere d’ora in poi il ruolo di rivista ufficiale dell’Associazione, con un accrescimento dei contributi di natura culturale, e con una maggiore varietà di interventi legati alla situazione filosofica italiana. La redazione del «Bollettino» è ora sotto le cure del nostro Vice-presidente, prof. Gregorio Piaia.

La SFI unisce in una feconda collaborazione tanto i docenti dell’Università quanto i docenti della secondaria (giovani e meno giovani), e mira anche a dare ai giovani laureati in filosofia un orientamento nella loro ulteriore formazione. Per assolvere questo ambizioso compito ritiene che il suo organo di stampa debba assumere un livello culturale più elevato, proponendosi come rivista tra le riviste filosofiche. Il «Bollettino» non ha una sua diffusione “extra moenia”, in quanto la propria condizione di organo di un’Associazione senza scopo di lucro lo pone nella necessità di circolare attraverso gli abbonamenti legati al tesseramento. In altre parole: non si troverà facilmente il «Bollettino» nelle librerie, in quanto non è possibile organizzare una sia pure rudimentale catena di vendita di esso. Il nostro organo di studio e di informazione filosofica viene diffuso per omaggi o per abbonamenti, e questo naturalmente non assicura una sua capillare presenza tra gli studiosi di filosofia. Tuttavia si confida che, pur attraverso questi canali limitati, esso possa farsi conoscere, veicolando notizie e divulgando il frutto di ricerche e di dibattiti di buon livello.

Nella sua nuova veste il «Bollettino» tratta della situazione della ricerca filosofica in Italia attraverso la presentazione che i maggiori esponenti della nostra filosofia accademica fanno di se stessi in profili agili e finalizzati alla discussione. In tal modo si propone come organo di studio della nostra tradizione filosofica, che sovente è stata dimenticata o considerata un aspetto marginale

negli studi filosofici. Chi scrive ha passato parecchio tempo dei suoi studi a riscoprire aspetti poco noti della cultura filosofica italiana prima e dopo l'Unità, e si è convinto che la comprensione della nostra cultura e della nostra storia passa anche attraverso la lettura delle linee di politica culturale elaborate dai filosofi. Oggi siamo in fondo gli eredi di grandi dibattiti e di grandi schieramenti ideologici e speculativi che si sono delineati nell'Ottocento; dimenticarne sarebbe rendere un pessimo servizio alla vita del nostro paese. Solo se si mettono in evidenza le grandi ascendenze speculative della nostra cultura si può essere in grado di capire pure le contrapposizioni che vi sono tra le stesse forze politiche, non sempre identificabili come espressione di pure pulsioni di potere e di avidità economica.

Il «Bollettino» intende anche ospitare contributi di alto livello relativamente ai diversi ambiti in cui si articola la ricerca filosofica, chiamando a collaborare soci e non soci che abbiano da comunicare rilevanti risultati delle loro ricerche. Lo scopo è quello di aggiornare il vasto pubblico dei soci riguardo agli sviluppi delle grandi linee di ricerca sulla storia filosofica e dei grandi ambiti speculativi. Rispetto al passato si ritiene che sia più rilevante avere buone sintesi o approfondimenti di tematiche fondamentali che lavori eccessivamente specialistici, magari di “giovani promesse”.

La parte dedicata alla didattica della filosofia non verrà certo diminuita. Anzi se ne cercherà il potenziamento, mantenendo gli sviluppi della ricerca didattica in stretto collegamento con la ricerca in sé, e con l'approfondimento di grandi temi speculativi. Sono convinto che la didattica della filosofia non può stare come fine a se stessa nella contemplazione dei propri problemi di pura procedura ed organizzazione. Occorre saldare l'insegnamento, ed i suoi problemi, con le linee della ricerca filosofica e con l'approfondimento dei grandi testi filosofici. L'obiettivo primo della sezione didattica dovrebbe essere quello di spingere gli insegnanti a rinnovare il proprio impegno metodologico attraverso la domanda sul modo migliore per dialogare con gli alunni sulle tematiche del pensiero svolte dai grandi autori.

Una novità del presente «Bollettino» sarà lo spazio dedicato ai problemi di politica scolastica che toccano l'insegnamento della Filosofia, tanto nell'Università quanto nella scuola secondaria. Il momento attuale è di grande delicatezza, perché con la riforma della scuola secondaria si decidono anche i destini della presenza della filosofia nella formazione dei giovani e nelle responsabilità della società. Il «Bollettino» pubblicherà assieme ai principali documenti della Commissione didattica della SFI (proposte, prese di posizione, discussioni interne, testi di esperienze) anche i testi della Consulta filosofica universitaria, che raggruppa tutti i docenti ed i ricercatori delle Università, e

che rappresenta la voce di essi nell'ambito dell'esame dei grandi problemi relativi all'organizzazione della presenza del sapere filosofico nella politica scolastica ed universitaria.

Mi sembra che i propositi ci siano. Chiamiamo a raccolta tutti i soci di buona volontà perché tali indicazioni siano realizzate, sia attraverso la diretta collaborazione con l'invio di elaborati e interventi, sia con la diffusione del «Bollettino» e con la sua valorizzazione. Sono convinto che se il nostro organo di informazione e formazione entrerà meglio nelle biblioteche dei nostri professori e sarà letto e meditato, la vita dell'Associazione ne risulterà ampiamente avvantaggiata.

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Ha inizio con questo numero una rubrica che ospita una serie di “autoritratti” o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nasconderselo – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degl’intellettuali, ma l’obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agl’inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli “altri” la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l’invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della “filosofica famiglia”.

La Redazione

Fulvio Tessitore

(Università di Napoli “Federico II”)

Per un esame di sé

L'autobiografia, si sa, è una comprensione di sé, il cui oggetto è la vita intesa quale corso vitale di un individuo.

Semplice, non è vero? Sì, all'apparenza. Perché, infatti, che cos'è l'individuo, che cos'è la vita, come si realizza la comprensione? Domande alle quali, qui, neppure è dato abbozzare pur soltanto un tentativo di risposta. Eppure le mancate risposte rendono impossibile pensare l'autobiografia. Perciò, onde non chiudere qui il breve autoritratto, che mi è stato richiesto, mi limito a ripetere, con Dilthey, che l'individuo è soltanto il punto di incrocio dei sistemi di cultura e delle organizzazioni in cui è inserita la sua esistenza. Ma come possiamo intendere, partendo dall'individuo, i sistemi di cultura e le organizzazioni esistenziali?

Sono partito da studi storico-giuridici e filosofico-giuridici (sono stato, assai presto, nel 1964, libero docente in Filosofia del diritto per “meriti eccezionali”), seguendo le orme del mio maestro Pietro Piovani, a sua volta allievo di Giuseppe Capograssi, che è, forse, la più originale figura di filosofo non idealista nell'Italia del neo-idealismo. Tuttavia, a differenza di Piovani sempre più insofferente verso l'ambito disciplinare filosofico-giuridico (nel quale tenne cattedra per un decennio, in Facoltà di Giurisprudenza, dal 1953 al 1963, per poi insegnare Filosofia morale per diciassette anni, fino al 1980, quando prematuramente morì), non mi sono mai pentito di quella mia formazione, che mi ha dato il senso della concretezza dell'*esperienza comune*, in qualche modo disciplinando, attraverso la consapevolezza via via acquisita d'una teoria della storicità della vita, le mie originarie disposizioni alla storiografia, alimentate dagli insegnamenti liceali di un distinto medevista e modernista, Nicola Nicolini, partito da Schipa e presto approdato all'idealismo di Benedetto Croce, che è stato uno dei classici della mia prima formazione.

In ogni caso non ho mai insegnato in Facoltà di Giurisprudenza, ma sempre in Facoltà letterarie (dapprima nell'Università di Salerno, poi in quella di Napoli “Federico II”) da quando, nel 1965, vinsi il concorso a cattedra. Così, fino al 1975, ho tenuto cattedra di Storia del pensiero politico ed a questi anni risalgono le mie prime monografie: *Aspetti del pensiero neuguelfo napoletano dopo il 1860* (1962), *Crisi e trasformazioni dello Stato* (I ed. 1963; III ed. 1988), *Profilo dello storicismo politico* (I ed. 1972; II ed. 1981), nonché i lavori sullo storicismo politico e giuridico di V. Cuoco, mai abbandonati ed oggi raccolti in un non piccolo volume dal titolo *Storia, filosofia e politica in Vincenzo Cuoco*.

Il gusto per la ricerca storica e l'esigenza di definire il senso e il significato della storicità dell'esperienza (un tema nel quale sono evidenti i motivi capograssiani e piovania-

ni), mi hanno indotto, sollecitamente, a incontrare la problematica storicistica, al fine di saggiare la possibilità di una teoria storicistica della storia, che non ho mai pensato di costruire affidandomi ad una teoresi sganciata dalla ricerca storica. Così, con un duplice movimento storiografico (ossia, da un lato, partendo, attraverso Cuoco, dalle origini settecentesche dello storicismo, e regredendo, dall'altro, verso quelle origini dalla novecentesca crisi critica dello storicismo – il mio primo lavoro su Meinecke è del 1963), ho percorso, in lungo e in largo – si può dire che non ho fatto altro –, la Scuola storica nelle sue molteplici dimensioni, da quelle giuridiche a quelle linguistiche, da quelle filosofiche a quelle storiografiche e politiche, anche in base alla consenziente rivisitazione della latitudine che a questo movimento, determinante nell'Ottocento, assegnò W. Dilthey, assai presto diventato un mio autore.

Stanno qui le basi delle due linee prevalenti della mia ricerca e storiografica e teorica (diciamo di teoria e storia della storiografia, una disciplina che ho insegnato formalmente per più di un decennio, accanto alla mia titolarità, a partire dal 1975, di Storia della filosofia). Ne sono testimonianza le mie monografie, che, oltre quelle più sopra ricordate, sono: *I fondamenti della filosofia politica di W. Humboldt* (1965), *F. Meinecke storico delle idee* (1969), *Introduzione allo storicismo* (I ed. 1991; III ed. 1999), *Introduzione a Meinecke* (1998). Accanto a queste si colloca una lunga serie di raccolte di saggi: *Dimensioni dello storicismo* (1971), *Storicismo e pensiero politico* (1974), *Comprensione storica e cultura* (1978), *Filosofia e storiografia* (1985), *Il senso della storia universale* (1986), *Da Cuoco a De Sanctis* (1988), le quali hanno, in parte, alimentato i ponderosi sei volumi dei *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (1995-2000) e dei *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (2002). Un po' eccentrici, almeno all'apparenza e certamente quanto ad ambito tematico, stanno gli *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana* (1995), derivanti da un assai risalente interesse per la cultura musulmana.

Come si vede un folto elenco, che può suggerire una constatazione: tutto può dirsi di me, tranne che non abbia lavorato molto, forse troppo. E, quel che è peggio, non ho intenzione di smettere!

Ma quali sono le linee di siffatta operosità?

A voler essere brevi, come qui si deve, la risposta va cercata nel tentativo di sviluppare un suggerimento che Piovani enunciò, quando indusse a scorgere, nella *Weltanschauung* storicistica, due distinte tradizioni. La prima – più solenne e diffusa – è quella che, partendo da Hegel, giunge a Croce, attraverso l'idealismo classico tedesco e le critiche marxiane all'idealismo. Si tratta della concezione secondo cui la realtà è storia e nient'altro che storia, la quale altro non è che il manifestarsi, necessario e progressivo, dello Spirito in quanto *Essentia quae involvit existentiam*. Questo "storicismo" è una assoluta storiolatria che laicizza e rifonda l'ontologia metafisica della tradizionale scienza dell'Essere.

Di contro a questa, l'altra concezione – quella nella quale mi riconosco – va definita “critica” e problematica perché interessata a precisare il significato dell'*esperienza comune* degli individui storici, i quali non sono le incarnazioni provvisorie (pur realissime) e susseguentisi dell'universale, ma sostanze che acquisiscono l'universale attraverso il processo di oggettivazione dell'esperienza vitale, ossia sono dei *relativi* che sfuggono al relativismo non perché riassorbiti nell'universalità dell'Essere che li fa essere, ma perché sono essi stessi soggetti di un percorso di universalizzazione, che fa dell'individuo consapevole di sé il principio e il fine di una massima universale. Dove si ritrova il kantismo di questo storicismo, a condizione di dare di Kant (anche oltre e contro Kant) una lettura antropologica, ossia un “filosofare” nel senso di un discorso degli esistenti e sugli esistenti, e non dell'Essere e sull'Essere.

Ragionando lungo questa via si scopre che la vita non è fondata da un'essenza che ne attesta la verità, ma che essa stessa si autofonda certificandosi nella sua costruentesi verità; che l'esperienza della vita non è il processo linearmente progrediente verso il fine, ma è un segmento finito dell'infinità priva di senso che trova in sé il proprio fine, in quanto questo gli è dato dall'osservatore agente; che il soggetto non è l'esplicazione di un dato originariamente riassunto in un bozzolo, ma un *evento* che si costruisce attraverso il farsi dell'azione, validificata dalla responsabilità che la fa essere qual è e deve essere; che essere e dover essere non sono unificati nella dialettica necessaria del *reale* (*Wirklichkeit*), ma sono l'*effettività* (*Eigentlichkeit*) della scelta responsabile del soggetto, che scegliendo si fa e li fa; che il tempo non è lo spazio dell'accadere, ma è esso stesso ciò che accade; che la storia non è un luogo dal quale si proviene e col quale si entra in relazione, ma è il risultato della storiografia, ossia l'evento conosciuto (*Ereignis*) attraverso un processo gnoseologico che non dà l'esplicazione dell'oggetto ma la funzionale creazione delle *forme* dell'oggettivazione della vita.

Insomma il mio storicismo è un drastico rifiuto dell'ontologia (l'ontologia della persona, l'ontologia della libertà, l'ontologia della storia), e neppure è l'ermeneutica restauratrice dell'ontologia, perché la comprensione storicistica non è assistita dalla pre-comprensione, bensì dallo sforzo di farsi simile a ciò che va compreso, ossia è l'ermeneutica dell'alterità, il criterio della comprensione e del rispetto dell'individualità altrui fino a sacrificare – con provocatoria contraddizione – la propria individualità. Siffatta drastica negazione si *effettua* in nome di un pluralismo che fonda ed è fondato *da* un'etica della responsabilità, a sua volta sorretta *dalla* e coniugata *con la* valutazione della logica della vita morale. Per chi ne avesse vaghezza ricorderò che ho, di recente, novellamente ragionato di tutto ciò, indicando i miei principali referenti culturali, diretti e indiretti, in due memorie lincee, *La questione dello storicismo, oggi* (1999) e *Lo storicismo come filosofia dell'evento* (2001), interessate, tra l'altro, a dimostrare che lo storicismo non è tanto e soltanto una cultura o una *Weltanschauung*, quanto piuttosto una filosofia, un tipo filosofico dell'Otto-Novecento, ancora vitale perché capace di rispondere ai problemi di oggi. E per oggi basta, giacché *vultus fertur in incognitum*.

Armando Rigobello

(Università di Roma “Tor Vergata”)

Ad uno sguardo retrospettivo la mia posizione filosofica e i riferimenti storiografici da cui essa prende le mosse mi sembrano articolarsi in tre fasi. La prima si situa nel dibattito degli anni Cinquanta sulla persona e sul suo rapporto con la tradizione classica. La disputa era particolarmente viva a Padova in quegli anni tra il personalismo (L. Stefanini) e la metafisica classica (U. A. Padovani). La seconda fase ha il suo centro speculativo nella interpretazione della nozione kantiana di trascendentale, come luogo ove l'immanenza più rigorosa rivela i suoi limiti. La terza fase è caratterizzata da una ripresa, in termini fenomenologici ed ermeneutici, del costante rapporto problematico tra esperienza personale e coscienza trascendentale. Autori di riferimento: Husserl e Ricoeur. Il tema unitario, pur nella varietà degli approcci storiografici e nel variare dei metodi, è la condizione umana nel suo contesto ontologico-metafisico e nella sua espressione esistenziale, etica, e religiosa. Il metodo seguito va dall'analisi esistenziale all'ermeneutica, un'ermeneutica rivolta alla struttura dell'interpretazione stessa e alle istanze ontologiche, metafisiche ed etiche che in tale struttura sono sottese.

Il filo conduttore della ricerca si può rintracciare nel tentativo di pervenire ad uno statuto epistemologico del personalismo, ossia raggiungere il centro speculativo della realtà personale attraverso la determinazione delle strutture della conoscenza. Il dibattito che si svolgeva all'Università di Padova mi aveva convinto che le accuse di atteggiamento postulatorio, di esigenzialismo e, infine, di fideismo rivolte al personalismo potessero essere superate soltanto affrontando la questione gnoseologica e tentando quindi una logica ed una gnoseologia personalistica. Gli studi sul trascendentale si inscrivono inizialmente in questo progetto. La persona, anche indipendentemente dalla sua fondazione morale e dalla sua configurazione giuridica, emerge dai limiti del trascendentale, segnati dalle difficoltà che Kant incontra nella stessa elaborazione dell'*Analitica trascendentale*.

La ragione profonda della precarietà gnoseologica del kantismo è da ricercarsi nella natura stessa del trascendentale kantiano. La logica trascendentale, cogliendo la logica formale nel suo momento genetico e nella sua applicabilità esclusivamente *a priori*, affonda le sue radici in una complessità interiore che l'io penso, il plesso dei giudizi trascendentali determinanti eludono. Sorgono a questo punto problemi di diversa natura: i limiti del formalismo, la configurazione dell'ulteriorità, lo spazio per una realtà interiore. La nozione di trascendentale, la più profonda ed inquietante di tutta la filosofia kantiana - e sulla cui formulazione Kant insoddisfatto ritorna spesso - ha costituito il luogo privilegiato per la precisazione del mio pensiero e il punto di partenza per gli sviluppi successivi.

Nel corso degli studi ho avuto più volte occasione di soffermarmi sulle difficoltà che Kant incontra nel chiarire quanto avviene nel nostro conoscere quando si rende necessario ricorrere allo “schema”. Lo “schematismo”, “arte celata nel profondo dell’anima umana”, è dottrina quasi emblematica dei “limiti del trascendentale”. Alla solitudine teoretica dell’impossibile rappresentazione dei processi conoscitivi più profondi, corrisponde la solitudine etica che domina le celebri pagine della conclusione della *Critica della ragion pratica*: l’ammirazione e la riverenza sono sentimenti ineffabili, espressioni di un sentimento morale in stato di emergenza; di esse non vi è né rappresentazione né comunicazione. I risultati di questa ricerca, compiuta in parte a München ove per due anni fui borsista della “Alexander von Humboldt – Stiftung”, si trovano nel volume *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano 1963 (ed. ted. München 1968) e nel più recente volume *Oltre il trascendentale*, Roma 1994, specie nella prima parte, in particolare nel capitolo *Il trascendentale all’ombra del nichilismo*, pp. 15 – 33.

Attorno al nucleo speculativo configuratosi negli studi sul trascendentale kantiano si è andata sviluppando la mia riflessione nel decennio dell’insegnamento universitario a Perugia. Questo nucleo speculativo si è venuto specificando in alcune articolazioni tematiche tra loro connesse: *Determinazione ed ulteriorità* (AA. VV, *Epimeleteia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, München 1963, pp. 68 - 85); *Struttura e significato* (Padova 1971), *Legge morale e mondo della vita* (Roma 1968).

Determinazione ed ulteriorità riprende il tema del configurarsi dell’ulteriorità oltre la determinazione trascendentale, sia come ideale regolativo che come contesto interiore. Il volume *Struttura e significato* ne ripete il rapporto situandolo nell’analisi ai limiti che la struttura incontra nel reggere la sfera del significato (inteso nel valore di senso), un significare che è reperibile nell’esperienza religiosa, nella vita morale, in certe espressioni dello stesso sapere scientifico.

L’interesse per la fenomenologia, che si accentua negli anni centrali del periodo perugino, ha orientato verso un’approfondita indagine sul “mondo della vita”, in cui si ripresentano ambiti, istanze, esperienze tipiche della sfera dell’ulteriore, ulteriorità nei confronti di quella modalità della determinazione che è la legge morale. Il volume *Legge morale e mondo della vita* è compiuta espressione di questa fase di ricerca. La riconsiderazione del “mondo della vita”, come mezzo per superare la crisi di consenso di fronte alla legge morale, ripropone sul terreno etico la tematica della *Krisis* husserliana. Ne discendono alcune linee di ricerca: legge ed interpretazione, la persona come condizione ermeneutica della norma, la struttura ermeneutica della testimonianza. Il tutto in vista di una ridisegnazione di un’antropologia personalistica che intendeva accogliere ed insieme disciplinare le istanze più autentiche della grande contestazione del ’68.

Nel 1974, lasciata la cattedra di filosofia morale all’Università di Perugia, iniziai l’insegnamento di storia della filosofia nell’Università “La Sapienza” di Roma. Il

nucleo centrale della ricerca rimane immutato, pur situandosi in differenti contesti storiografici. Di questo periodo è il volume, del 1977, *L'impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana* (Roma). Il tentativo di stabilire un fecondo rapporto tra analisi interiore e struttura trascendentale definisce un impegno che, nella sua accezione più forte, possiamo chiamare impegno ontologico, quell'impegno appunto di cui si occupa l'accennato volume. Adeguare la riflessione soggettiva ad una visione globale dotata di caratteri universali e necessari implica conferire alla ricerca un'intenzionalità di significato totale. Nell'impossibilità di un'esperienza diretta di tale significato e nell'impossibilità di rinunciarvi, si delinea un trascendimento del piano conoscitivo in quello pratico, ove appunto l'impegno si faccia carico di quella totalità semantica che la ricerca speculativa non riesce a dominare con le sue categorie analitiche. Un impegno così concepito e che scaturisce da tale situazione è impegno ontologico, perché si definisce in vista di una totalità, sia pure atematica, e si giustifica nello statuto del rapporto uomo - realtà.

I tipi di impegno che vengono delineati nelle pagine del volume non raggiungono la pienezza, ossia non corrispondono mai alla figura ideale di un impegno ontologico. Sono varianti di un tentativo, dimostrano una direzione ed insieme la molteplicità del suo rifrangersi dinanzi alla difficoltà di una realizzazione omnicomprensiva ed univoca. L'orientamento "positivo" del rapporto da cui scaturisce l'impegno ontologico è rappresentato da posizioni come quelle di Lavelle e di Marcel, che Ricoeur, d'altra parte, iscrive come motivi nella complessità e varietà della considerazione antropologica: la partecipazione ed il mistero vengono così coinvolti nell'interpretazione. L'orientamento "negativo" del rapporto si focalizza soprattutto in due posizioni emblematiche: quella di Sartre, per cui una radicale incompatibilità si stabilisce tra l'affermazione di sé e la consistenza del mondo, e quella dei vari strutturalismi, ove il primato della struttura isola l'interiorità e la costringe all'alternativa tra l'insignificanza e l'assorbimento. La svolta fenomenologica di quegli anni costituiva efficace punto di riferimento, poiché è attraverso di essa che la trascendentalità entra come protagonista nella filosofia francese.

Trasferitomi all'Università di Roma "Tor Vergata" nel 1982, riprendevo l'insegnamento della filosofia morale. Pur nella continuità tematica, si accentuano in questi anni preoccupazioni di ordine antropologico, di un'antropologia in *dürftiger Zeit*, una riflessione sulla condizione umana, condotta a partire dall'inquietante interrogativo della sua identità. Espressione di questo periodo è il volume *Autenticità nella differenza* (Roma 1989). Il titolo richiama direttamente la diade heideggeriana di identità e differenza, ma la trasforma in una diversa proposta speculativa: autenticità *nella* differenza. L'indagine sulla nozione di autenticità la coglie intenzionalmente rivolta a risolversi in identità. Ma è l'autenticità che, all'interno del "più proprio" dell'identità, introduce un'articolazione che ne rompe la costituzione univoca, vi opera uno "scompiglio" meta-

fisico che una singolare *Aufhebung* porta ad un diverso livello speculativo. Questo nuovo livello si configura come autenticità nella differenza.

Tale espressione viene a definire l'interna struttura della "cosa", del "più proprio" che qualifica la condizione umana. A queste conclusioni speculative si arriva approfondendo la riflessione sul ruolo dell'interpretazione: l'autenticità è l'interpretazione dell'identità quando questa si configuri come identità personale umana. Il più proprio di tale identità consiste nello strutturarsi su di un duplice piano: intimità ed estraneità. Questa struttura duplice diventa criterio ermeneutico dello statuto metafisico della persona: estraneità interiore, che è interiore differenza, e della stessa azione morale: azione di testimonianza. Un particolare rilievo in tutto il discorso ha la nozione di *estraneità interiore*: avvertimento, nel nucleo più intimo della nostra condizione costitutiva, di un livello di realtà che ci è immanente eppure ci supera, semplificazione emblematica di una autenticità nella differenza. Potremmo ricordare in proposito la suggestiva espressione di S. Agostino: "interior intimo meo" (*Conf.* III, 6, 11), un'espressione di vertiginosa profondità. L'autenticità nella differenza diviene infine criterio ermeneutico, modello esplicativo di aspetti costanti della condizione umana: il piacere, la sofferenza, la morte e la speranza di immortalità, l'intimità stessa del rapporto interpersonale.

Volendo concludere ed insieme riassumere, potremmo dire che l'itinerario speculativo che ha accompagnato l'inquieta ricerca presenta un'unità di tema in cui si inscrivono le varianti introdotte dalle differenti stagioni della vita e della cultura. Il tema costante: la condizione umana colta nel concreto esercizio della persona; il modello con cui interrogare il contesto: determinazione ed ulteriorità, struttura ed orizzonte di senso, autenticità nella differenza; il metodo: fenomenologia ed interpretazione entro gli spazi lasciati liberi dai "limiti" del trascendentale; gli esiti: un'ontologia della differenza interiore con le sue implicite valenze metafisiche.

Il discorso non è un discorso conchiuso: il carattere aperto della ricerca fin qui condotta, la disponibilità al confronto con le proposte via via emergenti nell'orizzonte culturale, hanno recentemente orientato la mia ricerca sulla questione del metodo e, più precisamente, sulla rottura metodologica (l'espressione è di P. Ricoeur), ossia la ricerca di uno spazio per l'ulteriore attraverso la rimozione dell'orizzontalismo di metodi univoci.

La nostra proposta più che limitarsi ad una "rottura fenomenologica" la include in una *complessità metodologica*, oltre che una successione di metodi, si propone una pluralità, un intreccio di metodi (sguardo fenomenologico, interpretazione dei nuclei di senso, confutazione). Si disegna così un *pluralismo metodologico* che determina un'ampia possibilità di *pluralismo prospettico*. È la natura stessa della meta che qualifica il metodo: la meta complessa esige un metodo complesso, un intreccio di metodi, che sembra essere lo strumento più proprio del discorso filosofico, la sua idea di rigore.

È rigoroso quindi correre il *bel rischio* (Fedone, 114d6) dell'interpretazione. Ciò mi riporta anche all'insegnamento di Luigi Stefanini che indicava nella *skepsis*, a cui Platone esorta nella *Lettera VII*, l'essenza della autentica vita teoretica.

La riflessione sul metodo e sul "più proprio" del discorso filosofico trova riscontro nell'approfondimento dell'esito teoretico (e quindi etico) della mia ricerca che può riassumersi nel ricordato modello "autenticità nella differenza". L'approfondimento potrà essere valutato in un volume di prossima pubblicazione su *L'estraneità interiore*, elemento costitutivo della differenza e decisivo per l'autenticità. Al tema si sono in parte riferiti i convegni che negli ultimi anni ho organizzato all'Università di Roma "Tor Vergata" su *La persona e le sue immagini; L'altro, l'estraneo, la persona; L'impersonale e l'ascetica dell'astratto*. A tale tematica si sono riferiti anche i pochi numeri della rivista *Prosopon. La persona e il volto*, rivista nata nella cerchia dei miei allievi e di giovani colleghi. L'estraneità interiore è elemento costitutivo del modello ed insieme prospettiva che getta una particolare luce sulla interna sua articolazione, ne determina anche un'accentuazione etica. È indubbiamente una limitazione, ma insieme è liberazione da evasioni intimistiche, è rivelazione di una interiorità profonda non psicologica o emotiva, ma eidetica. Ci costituisce ed insieme ci supera.

Curriculum scientifico

Armando Rigobello, nato a Badia Polesine (Rovigo) il 3 febbraio 1924, fu allievo a Padova di Luigi Stefanini e, presso quella Università, si laureò in Lettere (1945) e in Filosofia (1947). Dapprima docente nelle scuole medie superiori di Rovigo e Adria, conseguì la libera docenza in Storia della filosofia nel 1958. Dal 1961 al 1963 fu borsista presso l'Università di Monaco di Baviera con il prof. H. Kuhn per conto della "Alexander von Humboldt – Stiftung". Dal 1963 al 1974 insegnò Storia della Filosofia ed indi, come cattedratico, Filosofia morale nell'Università di Perugia. Dall'anno accademico 1974-'75 al 1981-'82 è stato professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Roma "La Sapienza". Dal novembre del 1982 al novembre del 1999 ha ricoperto, come professore ordinario la cattedra di Filosofia morale all'Università di Roma "Tor Vergata", presso la quale ha coordinato il Dottorato di Ricerca in Filosofia. Per alcuni anni fu Presidente del Centro Didattico Nazionale per i Licei. Attualmente insegna, per "contratto", Antropologia Filosofica presso la Libera Università Maria S. Assunta di Roma.

Tra i principali lavori ricordiamo: *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Roma 1955; *L'intellettualismo in Platone*, Padova 1958; *L'itinerario speculativo dell'umanesimo contemporaneo*, Padova 1958; *Camus*, Buenos Aires 1961 (ed. it. *Camus tra la miseria e il sole*, Napoli 1976); *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano 1963 (trad.

ted. *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, München 1968); *Legge morale e mondo della vita*, Roma 1968; *Struttura e significato*, Padova 1971; *Dal romanticismo al positivismo*, Milano 1975; *L'impegno ontologico*, Roma 1977; *Il futuro della libertà*, Roma 1978; *Il messaggio di Socrate*, Brescia 1982 (13a ed.); *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma 1983; *Certezza morale ed esperienza religiosa*, Roma 1983; *L'immortalità dell'anima*, Brescia 1987; *Autenticità nella differenza*, Roma 1989; *Oltre il trascendentale*, Roma 1994; *Perché la filosofia*, Brescia 1997 (5a ed.); *Vom Ursprung und Sinn des Philosophierens*, Neuried 1999; *El porqué de la filosofía*, Madrid 2000.

Tra le edizioni si segnalano: L. Meylan, *L'educazione umanistica e la persona*, Brescia 1958; *La filosofia americana contemporanea*, (antologia), Torino 1960; H. Kuhn, *Socrate, indagini sull'origine della metafisica*, Milano 1969; M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, Roma 1977; S. Hessen, *Diritto e morale*, Roma 1978; I. Kant, *Realtà ed esistenza: Lezioni di metafisica e ontologia*, Milano 1998; M. Heidegger, *L'esperienza del pensare*, Roma 2000 (edizione riveduta di *Pensiero e poesia*).

Dal 1989 al 1992 è stato Presidente della Società Filosofica Italiana, è stato membro del Consiglio Nazionale della Scienza, della Tecnica e della Tecnologia, Presidente dell'Accademia di Studi Italo – Tedeschi di Merano, membro del Consiglio Scientifico della Fondazione San Carlo di Modena. Attualmente è Presidente del Centro Studi Filosofici di Gallarate, del Consiglio Scientifico della Fondazione “Ugo Spirito” e Presidente onorario della Fondazione “Luigi Stefanini” di Treviso, membro del Consiglio Scientifico dell'Istituto “Antonio Banfi” di Reggio Emilia e del Consiglio Scientifico dell'Istituto Internazionale “J. Maritain”. È inoltre membro del Centro di Ricerche Fenomenologiche e della Società Italiana di Studi kantiani.

Carlo Sini

(Università Statale di Milano)

Fu da ragazzo che cominciai a colpirmi la difficoltà di stabilire il vero e il falso tra le opinioni, come anche la tenace quanto ingiustificata certezza di molti nel sostenere le proprie. Forse fu questo spunto che mi indirizzò alla filosofia e che mi indusse a studiare poi la formazione delle figure dell'autocoscienza, a partire dalla "fenomenologia" di Hegel per passare poi, sotto l'influenza di Enzo Paci, a Husserl, Heidegger, Nietzsche e Merleau-Ponty. La medesima ispirazione mi condusse allo studio di Whitehead e di G.H.Mead, studio allargatosi poi a tutto il pragmatismo americano, con al centro l'opera straordinaria, se "opera" si può definire, di C.S.Peirce, del quale non ho più smesso di occuparmi. A ciò si aggiunse l'incontro, per me molto fecondo, con Foucault e altre cose ancora che culminarono in due temi principali: da un lato la convinzione che fra l'interpretazione illimitata della semiotica di Peirce e l'ermeneutica heideggeriana corressero tenaci, seppur sotterranee e ignorate, corrispondenze, con conseguenze decisive per la filosofia contemporanea; dall'altro che tutta la grande questione della interpretazione e dell'ermeneutica dovesse concentrarsi sullo studio delle conseguenze derivate dalla pratica dei segni di scrittura alfabetica inventati dai Greci e poi ereditati da tutto l'Occidente. Alla filosofia greca, del resto, non ho mai smesso di dedicare gran parte del mio studio e del mio amore.

In un bilancio retrospettivo e molto sintetico, come qui è richiesto, mi sembra che alcuni punti di arrivo, sia pure provvisori, del mio lavoro potrebbero così elencarsi e riassumersi.

Anzitutto il tema della relazione segnica, affrontato nei suoi fondamenti filosofici e non solo a livello delle semiotiche empiriche. In tale relazione si pongono le radici della "significatività" (cioè dell'origine del significato) ed è a partire da tali radici che va ricompresa ogni semantica e ogni pragmatica, così come ogni ontologia e psicologia.

In secondo luogo, al di là delle ermeneutiche che procedono per così dire in orizzontale (cioè registrando il carattere mutevole e "storico" delle interpretazioni, con esiti paradossalmente e insostenibilmente relativistici), la necessità di approfondire l'*evento* della interpretazione come luogo di incontro e di manifestazione della verità. Approfondimento che costringe ad affrontare i paradossi costitutivi stessi della filosofia e delle sue figure di verità, evitando facili quanto fragili "soluzioni" metafisiche o anti-metafisiche.

In terzo luogo l'esito "etico" di tale approfondimento: la verità non è un evento da contemplare, quanto un "abito"; non un "essere", ma un "aver da essere" quel significato nel quale volta a volta la verità si figura e si declina. Ridurre la verità a questo o a

quel significato equivale, a mio avviso, a cadere in un atteggiamento superstizioso, come diceva Spinoza, nei confronti della verità medesima e del suo evento. La verità vive nel transito dei suoi significati ed è a questo transito che l'abito filosofico deve imparare a conformarsi, accogliendo il suo costitutivo "essere in errore" come esperienza specifica e perspicua della verità e come "il medesimo" della verità nel suo evento.

In questa direzione e senso dedicai molto lavoro a chiarire come la pratica alfabetica avesse disegnato una soglia a partire dalla quale la stessa filosofia e poi la scienza si erano rese possibili. Mi impegnai così a una sorta di genealogia della razionalità occidentale e del soggetto "europeo", come diceva Husserl, appoggiando questo lavoro a un'intera collana di studi di vari autori, collana tuttora operante presso la casa editrice Jaca Book di Milano.

Ma l'ultimo approdo del mio percorso si è soprattutto incentrato sul tema delle "pratiche", che oggi mi pare il più fecondo e promettente. In due parole, il pensiero delle pratiche insegna che tutti gli "oggetti" della umana esperienza e tutte le figure di soggetto che a essi corrispondono sono effetti interni del mobile intreccio di differenti pratiche del "fare", del "dire" e dello "scrivere": pensiero che ha indubbiamente le sue radici nell'ultimo Husserl e nel primo Heidegger, ma ancor prima in Hegel e Marx, per non parlare di Giordano Bruno e Vico, oppure di Peirce, Nietzsche e Foucault. Ma non è questo che qui importa. Importa il fatto che, rivolgendo l'attenzione alle pratiche, le tipiche e radicate superstizioni "teoriche" della filosofia e della scienza e i loro mondi "universali" immaginari spacciati per "reali", per non parlare ovviamente di altre non teoriche né universali superstizioni, mostrano irrefutabilmente la loro insensatezza e il loro limite dogmatico, compresa l'illusione di padroneggiare la vita della verità, riducendola a "morta spoglia", come diceva Hegel. Soggetto *alle* pratiche molto prima e molto più che non soggetto *di* esse, il soggetto filosofico impara *da* esse la genealogia delle proprie radici e mostra a tutte le altre pratiche un *exemplum* di come collocarsi nel sapere, oltre le tecniche del suo farsi: esercizio formativo e fondante in direzione di una nuova etica del pensiero e della scrittura. In essa il filosofo svolge non tanto e non più una funzione "arcontica", quanto piuttosto una funzione "rappresentativa", ponendosi, per usare l'immagine di Platone, come "mimo della verità".

Per altro verso questo ricorso alle pratiche apre la via a una rifondazione del sapere nella figura di una nuova enciclopedia che affranchi i saperi e le tecniche dalle loro specializzazioni rinchiusi e infondate, oltreché insensate e pericolose, per ricondurle al "luogo comune" di una condivisa "sapienza" che sia all'altezza della straordinaria avventura vissuta dalla umanità contemporanea. Enciclopedia come pratica "politica" della verità, "teatro" del soggetto e ritorno a casa delle disperse scienze nella filosofia eticamente rinnovata. Il che mostrerebbe infine che la nostra tenace passione per i *significati*, cui siamo strutturalmente "soggetti", ha nondimeno una sua necessità e utilità, se bene intesa.

Farei torto al senso del mio lavoro se non aggiungessi che il significato attribuito qui al mio itinerario di pensiero è sicuramente in errore, almeno sino a che non abbia la ventura di trovare, nella generosa e creativa interpretazione degli altri, il transito verso una figura di verità condivisa. Abitanti, come siamo, della indeclinabile vita eterna che è propria dell'evento e di ogni evento della verità, non padroneggiamo il significato del nostro evento; piuttosto, vivendolo, lo trasferiamo e ci trasferiamo, sperimentando la "cronicità" della sua figura e della nostra. Il significato della nostra vita, diceva Peirce, è affidato alla interpretazione degli altri. Tutto il resto, a cominciare dalla ricchezza ineffabile di ogni vita vissuta, è silenzio.

Virgilio Melchiorre

(Università Cattolica “Sacro Cuore” - Milano)

Alle radici della mia ricerca resta il rinvio ai principi essenziali della metafisica classica, con un particolare riferimento a quello che il mio maestro, Gustavo Bontadini, chiamava il “principio di Parmenide”. Questo riferimento si è però accompagnato, sin dall’inizio, con una costante rivisitazione del pensiero moderno, che ho via via considerato nel suo impianto iniziale, muovendo però da una prospettiva di tipo fenomenologico, alla maniera di Husserl.

Si riprenda l’idea che accompagna sin dagli inizi il pensiero dell’occidente: la filosofia intesa, a differenza di ogni altra scienza, non come ricerca a carattere ontico, bensì come domanda sull’essere in quanto tale e infine sul senso stesso dell’essere. In questa prospettiva la domanda filosofica – da Platone in poi ce lo ripetiamo – nasce appunto dal sentimento della meraviglia, che, quando viene a parola, si traduce però nel tono angoscioso della domanda formulata da Leibniz: “perché c’è qualcosa piuttosto che niente?”. Del resto, l’indicazione della meraviglia già in Platone risuonava nel modo singolare della pateticità: “...*to pathos, to thaumazein: Teeteto* 155 d). La meraviglia dunque – in questo sta appunto il suo risvolto angoscioso – come domanda che nasce alle soglie del non essere, là dove l’ente che appare non è tuttavia in grado di mostrare il senso o la garanzia del suo esserci. Il dispiegarsi della domanda deve allora darsi in un *movimento metaontico*: esige cioè un processo intenzionale che muove dall’ente, ma che, nel cercarne il significato e l’origine, deve tuttavia prescindere dai modi con cui l’ente richiede solitamente il nostro assenso. La domanda sull’origine comporta così una decisiva sospensione quanto al valore delle nostre certezze quotidiane, implica – per dirla con Husserl – un’*epoche* rispetto all’atteggiamento “naturale” della nostra coscienza. A questa sospensione, all’estensione di questo dubbio metodico si sottrae solo l’irrecusabile evidenza del dubbio stesso: siamo a quel residuo apoditticamente certo che Cartesio indicava nel segno della *res cogitans* ed è da questo residuo che il cammino della domanda filosofica riprende il suo inizio.

L’asserto di quest’inizio va liberato dagli equivoci che hanno accompagnato il pensiero moderno inducendo a conclusioni di tipo soggettivistico. Non si tratta, infatti, di sapere se la realtà del *cogito* conceda altro da sé, se qualcosa effettivamente corrisponda all’esser pensato o se invece non valga il solo asserto dell’*esse est percipi*. Lo stesso Cartesio, come sappiamo, restò irretito in questa domanda tanto superflua quanto impraticabile: superflua perché non avrebbe potuto darsi senza la notizia dell’altro da sé, impraticabile perché la sua risposta sarebbe ricaduta pur sempre nel recinto della coscienza dubitante dove, di conseguenza, la stessa domanda sarebbe tornata senza fine a ripetersi.

Perché, dunque, risalire alla primitività del *cogito*? Se il movimento dell'*epoche* deve arrestarsi nella intrascendibilità della coscienza, questo vuol dire che i modi della coscienza costituiscono i modi dell'apparire dell'essere. Il problema non è allora se vi sia altro dalla coscienza, bensì con quale senso l'altro si dia a coscienza: la coscienza come orizzonte del senso, che diversamente si profila a seconda dei modi con cui la coscienza via via si dispone: nel flusso percettivo o in quello dell'immaginazione, nelle forme del giudizio o in quelle della trasgressione simbolica ecc. La via della verità va pertanto perseguita risalendo ai modi originari del darsi a coscienza ed è per questo che l'analisi della vita coscienziale costituisce il presupposto fondamentale per decidere dei sensi dell'essere. L'articolazione di questa analisi deve così dispiegarsi primamente in una ricognizione dei modi di coscienza, vale a dire delle condizioni che appunto configurano i modi e i sensi dell'essere. Il discorso, a questo riguardo, dovrebbe dilatarsi con un'ampiezza che questa modesta presentazione non può consentirci. Mi fermerò solo su un punto, quello che di nuovo ci riporta alla domanda sul senso dell'essere.

Considerata nelle sue strutture primarie, quelle che in definitiva costituiscono l'intero ventaglio della vita pensante, l'analisi del flusso coscienziale esige, infatti, una riflessione che dalla fenomenologia trapassa già sul fronte della metafisica. Si segua per questo il movimento della coscienza percettiva, che nella sua elementarità vale come base dell'intero processo coscienziale. Parliamo della percezione in se stessa, ma insieme anche dei suoi contenuti intenzionali. In termini husserliani potremmo dire che l'*Erlebnis* percettivo va studiato sia dal punto di vista *noetico*, sia dal punto di vista *noematico*. Nel primo senso dobbiamo tener ferma la condizione temporale e corporea della coscienza e per questo dobbiamo dire che la percezione si configura sempre come *flusso percettivo* e insieme come *prospettiva*, come un vedere o un sentire compreso in un certo orientamento, in funzione di un determinato punto di vista¹. Questo duplice profilo ci porta a notare che la percezione non sta mai in se stessa: nel suo fluire, essa è per sé, ma solo in funzione di quel che è stata e in funzione di quel che ancora non è. In quanto prospettiva, essa è di conseguenza un cogliere per lati e profili o – usando di nuovo la parola husserliana – per *Abschattungen*, per adombramenti: anche in questo senso dobbiamo riconoscere una strutturale relazione con un non essere o con un'alterità che richiama il movimento percettivo e che sempre lo rende per se stesso trasgressivo. Il corrispettivo noematico di questo processo è, a sua volta, un contenuto sempre determinato, che come tale non vale mai per sé solo, che è se stesso mentre è per altro e in altro. Quando i contenuti percettivi

¹ Per quanto riguarda l'analisi fenomenologica della corporeità e della prospettiva rinvieri in particolare al mio volume *Corpo e persona*, Genova 1987, 1991. Gli sviluppi metafisici di questa tematica, sia sul piano strettamente teoretico, sia su quello storiografico appartengono più propriamente ai seguenti libri: *Essere e parola*, 1982, 1993⁴; *Figure del sapere*, 1994; *La via analogica*, 1996; *Dialettica del senso*, 2002.

giungeranno ad esprimersi nella forma assertiva del giudizio, questo darsi nella determinazione e nella differenza troverà il suo raccoglimento o la sua unità nella congiunzione copulativa: l'è della copula si darà allora come una *posizione di realtà*. Ma, di nuovo, posizione anche qui significherà appunto determinazione, limite negativo: *determinatio negatio est*, diceva Spinoza. Così, nell'esplicita consapevolezza del giudizio si fa tanto più evidente che la negazione non è in sé mai un assoluto, che non è mai pensabile per sé sola e che dunque ha la sua condizione di possibilità nel rinvio all'altro dell'essere.

Se ora portiamo a fondo questo rilievo e ci interroghiamo sulla condizione di possibilità che da ultimo fonda ogni negazione, dobbiamo infine riferirci ad una *attualità d'essere pura ed assoluta*: il rinvio della negazione è, come si diceva, sempre rinvio all'essere, ma se questo rinvio o questa complicazione fossero, di nuovo, *sempre* segnati da un non essere, dovremmo poi ritenere che l'ultima possibilità della negazione sia propriamente un assoluto non essere, ciò che renderebbe il rinvio contraddittorio in se stesso. In altri termini, la trasgressione prospettica nasce dalla sottesa evidenza che ogni determinazione, mantenuta in sé e per sé, equivarrebbe a un non senso: donde il rinvio. E però, se il riferimento originario del rinvio fosse ancora un non essere, il rinvio non sarebbe propriamente tale: sarebbe un non rinvio e la determinazione da cui eravamo partiti resterebbe priva di senso.

Appare a questo punto determinante la cogenza del principio classico di non contraddizione. È questo principio che ora ci impedisce di ritenere come originario il non essere: all'origine non può infine darsi che l'essere puro, assoluto, ed è dunque quest'origine che diversamente si distribuisce nel molteplice differire del reale. Ogni determinazione non è dunque che determinazione, partecipazione finita della non finita origine. A sua volta, il pensiero stesso della finitudine non è che lo scigno da cui emerge la notizia dell'infinito: una notizia che sta al termine della riflessione, ma che a ben vedere guidava segretamente, sin dall'inizio, l'intero processo riflessivo. La riflessione s'era, sì, costituita con la domanda trascendentale sulle condizioni di possibilità del flusso coscienziale, ma il criterio che spingeva alla risposta era già attivo nella posizione stessa della domanda.

Ritroviamo qui l'asserto cartesiano che, in certo modo, disponeva la nozione dell'infinito avanti a quella del finito. E ritroviamo pure l'asserto kantiano per il quale, dato il condizionato, è ad un tempo dato anche l'incondizionato, un asserto che possiamo però assumere non soltanto come mera esigenza ideale, bensì come un vero e proprio asserto di realtà: se, infatti, il rilievo del condizionato è un dato dell'esperienza, anche l'incondizionato che ne costituisce la possibilità deve essere inteso, se non si vuol cadere in contraddizione, come reale. La coscienza del negativo, il pensiero della finitudine, sin dall'origine, appare dunque sollecitato dall'idea dell'assoluto o dell'infinito ed è, rispetto a quest'ultima, un movimento che ritorna sul proprio principio, una *riflessione* che ne disvela appunto la *fungenza a priori*. Questa conclusione forse non è lontana dalla dottrina aristotelica che dice dell'intelletto agente: fonte che tutto produce nell'anima, come la

luce che fa apparire i colori; “atto per essenza”, purezza immortale ed eterna senza di cui “non c’è nulla che pensi” (*De an.*, III, 4-5, 429a 10 - 430a 25). Con ciò non viene certo sminuito il valore o la provocazione che nasce dall’esperienza. È, a ben vedere, proprio il dato dell’*esistenza* finita che, da ultimo, c’impone di intendere l’assoluto come reale e non come pura idea o come mera esigenza soggettiva: l’irrealtà dell’assoluto comporterebbe, infatti, la contraddizione della sua idea, ma in tal senso comporterebbe ad un tempo anche l’impossibilità del finito che invece è dato effettivamente nella nostra esperienza.

Il rilievo del *cogito* s’era dato come inizio apodittico del sapere, ma ora sappiamo che quell’inizio non ha che una valenza di metodo. A questa resta sottesa la realtà dell’incondizionato che, in effetti, è il vero inizio da cui muove l’intera ricerca sull’essere. Siamo, dunque, nel circolo di due inizi di cui ha ben detto Kierkegaard: “L’inizio non è ciò da cui si inizia, ma ciò a cui si giunge; e vi si giunge a ritroso”². Ed è ciò da cui si inizia, per la finitezza della sua condizione, per la sua incolmabile distanza dal primo inizio, che ora c’impone un altro percorso: non più nel senso della fondazione, bensì in quello dell’espressione.

* * *

L’analisi fenomenologica cessa di essere descrittiva là dove i modi della noesi e i suoi stessi contenuti noematici si definiscono nel segno della negatività, alle soglie del non essere. Come ricordavo, è a quel punto che la fenomenologia si fa ricerca trascendentale, movimento riflessivo che interroga sulle condizioni di possibilità e, infine, sull’ultima condizione per il darsi della determinazione e per lo stesso riconoscimento della sua negatività. L’indicazione dell’assoluto principio dell’essere emerge, come ricordavo, in forza della negazione della negazione, ma proprio per questo come il non dell’ente, come l’altro dall’essere dell’ente. Della sua identità, stando dalla parte dell’ente, dalla parte della coscienza finita, se ne può dire dunque solo in termini negativi, infine se ne deve dire come dell’assoluto “ni-ente”. Ma il niente non ha parole che lo dicano, come sa il silenzio della mistica. L’esperienza di questo silenzio non è, certo, senza aporie: nella coscienza mistica, passa drammaticamente attraverso la notte oscura; nella coscienza filosofica rasenta il non senso dell’approdo metafisico. Come non ricordare, a questo riguardo, l’aporia riconosciuta da Kant nelle conclusioni del proprio deismo, nell’asserto d’un primo principio senza predicati e senza nomi? Nasce di qui l’esigenza – ed è ancora Kant a farcene avvertiti – di passare dall’indeterminazione del deismo alle determinazioni del teismo: un teismo che tuttavia non sia pura proiezione antropomorfica, idolatria. Chiediamoci infine, se e come si dia questa possibilità.

² *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*, 1849; trad. it. di E. Rocca, *Il giglio del campo e l’uccello nel cielo*, Roma 1998, p. 36.

* * *

Dicevo prima che ogni determinazione si dà come *de-terminazione*, come *partecipazione* dell'Essere. Ciò deve significare che, pur nella sua negatività, ogni ente porta con sé una presenza dell'Essere: immanente trascendenza ed insieme trascendente immanenza. Da ogni ente può allora fiorire un qualche segno, un qualche nome dell'Essere, ma appunto può fiorire solo in quel dire che per se stesso incrocia immanenza e trascendenza: un dire che sta nell'immediatezza dei suoi significati, ma con un'interiore trasgressività. Tale è, come sappiamo, il linguaggio simbolico che appunto si dà in una duplice articolazione di significati, nell'inscindibile coniugazione di significati "propri" e di significati "impropri", dove però la significazione "impropria" diventa primaria, quasi per *epoche* dei significati "propri". Tale è, in generale, il movimento trasgressivo della metaforicità, che ai suoi vertici – come accade nel linguaggio della poesia o della mistica – si traduce nella forma di "metafore assolute"³. Questo dire per trasgressioni o – che è lo stesso – per analogie, trova la sua autenticità solo quando si accompagna alla consapevolezza dei propri limiti o della propria parzialità, solo se nel dire permane la cautela che dispone la parola sul fronte del "teoreticamente impossibile", sul versante abissale del silenzio. E vale, naturalmente, anche la cautela opposta, nell'apprendere dalla negatività finita che l'abissale silenzio del *ni-ente* contiene l'origine di ogni *logos*: silenzio che all'uomo richiede l'inconsueto ascolto dell'anima.

Di questo dire e di questo tacere ho scritto a lungo e per diversi lati. Ho cercato di metterne a nudo la struttura essenziale, risalendo a quel principio di partecipazione di cui ho già fatto cenno: principio che, nel molteplice delle differenze, esige una immanente identità d'essere, ovvero un'analogia di proporzione (non di proporzionalità), per dirla nel linguaggio della tradizione scolastica. La brevità di questa presentazione mi impedisce di riprendere, sia pure in sintesi, l'articolazione di quegli scritti. Mi sia, però, concessa almeno un'annotazione.

* * *

Quanto ho sin qui ricordato sul piano dell'espressione nasce dalla partecipazione che sta fra esperienza trascendentale ed esperienza ontica. I suoi significati immediati, "propri", fioriscono dunque dal cuore dell'esistenza, dall'*in-essere* nel mondo e, nel mondo, dal *con-essere* nell'umano. Il vissuto simbolico costituisce pertanto la profondità

³ L'espressione è di H. Blumenberg, per il quale la metaforicità si fa assoluta quando "irrompe in un vuoto" e "si proietta sulla *tabula rasa* del teoreticamente impossibile" (*Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960; tr. it. di M. V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna 1969, p. 183).

più autentica della vita etica ed anima, dall'intimo, la nostra responsabilità nell'ambiente della vita e, più da vicino, nel plesso delle relazioni intersoggettive. Siamo da quest'ultimo lato all'incontro dei volti⁴, dove diventa possibile riconoscersi in un'*affinità* che ci costituisce e insieme ci supera: un evento che si dà appunto in forza del valore espressivamente simbolico degli sguardi. Il valore etico di questa condizione può essere chiarito ricordando un passo del *Simposio*, dove Platone sembra raccogliere criticamente il mito delle origini. Aristofane aveva tramandato il racconto dell'uomo diviso dalla giustizia degli dei. Da questa divisione scaturiva l'immagine delle metà che si cercano e si desiderano per ricostituire l'unità del principio: ciascun volto, dunque, come metà dell'intero, come simbolico riflesso dell'antica natura, ora ritrovata con passione e sofferenza nello scambio d'amore (*Simp.* 191 b-d). La metafora portata dal mito viene intesa da Socrate e proprio nella dimensione etica delle reciprocità riconoscenti. Al racconto di Aristofane, Socrate però aggiunge un'importante correzione: è vero, coloro che amano sono coloro che cercano la loro metà e con la metà l'intero, tuttavia la verità di questa ricerca si ha solo se la tensione all'intero sta nel richiamo e nell'ascolto dell'assoluto senso: "l'amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che, caro amico, essi non siano il Bene" (*Simp.* 205 d-e). Altrove, con una più suggestiva coniugazione dei termini, Platone è tornato a ripetere che l'autenticità degli incontri sta nel cercare dove sia la *Pianura della verità* (*Fedro* 248 b). Ma a quella pianura – ecco il richiamo trascendentale – non si sale da soli, bensì cercando nel volto dell'amato, le *tracce* o *l'effigie del proprio dio*: il dio dell'origine al quale sospinge il ricordo. Ed è il ricordo a cui *costringe* la *somiglianza* dell'amato o dell'amata col proprio dio (*Fedro* 252 e – 253 b).

Questa duplicità dello sguardo incarnato e del suo interiore rinvio, potrei usarla come icona per l'intero percorso della mia riflessione.

⁴ Il raccoglimento della persona, quasi per *sineddoche*, nel "volto" appartiene non a caso all'etimologia di "persona", almeno nella forma greca del termine *prosopon*: la persona come prospettiva sul mondo, a partire dallo sguardo incarnato. Per questo aspetto rinvio in particolare a due miei lavori: *Corpo e persona*, cit., ed *Ethica*, Genova 2000.

Carlo Augusto Viano

(Università di Torino)

Ho incominciato a studiare con Nicola Abbagnano, che ho incontrato entrando all'università nel 1948. Non sapevo nulla di lui, perché mi ero formato sugli scritti più popolari di Benedetto Croce, dai quali avevo ricavato l'impressione che la filosofia fosse una forma di sapere universale, superiore a ogni altra, e che con la filosofia si potessero sostenere cose diverse da quelle che normalmente la gente crede: in fondo il soggettivismo estremo dell'idealismo era attraente perché paradossale. E poi Croce era antifascista e anticlericale, e anche questa era un'attrattiva in un paese in cui al regime fascista stava subentrando quello clericale, e i preti continuavano a salutare dicendo "sia lodato Gesù Cristo", ma giungendo le mani, anziché alzare il braccio nel saluto fascista, come avevano sempre fatto. Abbagnano non era crociano, tutt'altro, e l'ingresso all'università segnò l'incontro con un rifiuto diffuso del crocianesimo, anche da parte da parte di chi, come Guzzo o Bobbio, ne aveva subito l'influenza. Abbagnano era stato fascista, ma non lo si sapeva, anche perché a lui come ad altri la cosa non veniva rinfacciata: non aveva aderito al fascismo di Salò e spesso già questo era considerato una rigenerazione. Si sapeva che era stato il fondatore dell'esistenzialismo italiano, ma non era questo che mi attraeva: non leggevo le sue opere anteriori alla guerra. Abbagnano mi interessava perché non aveva nulla del filosofo, quale era impersonato da molti suoi colleghi, sempre disposti a rampognare e a predicare, scontenti di un mondo che non si riconosceva in loro. Lo si sentiva far discorsi spregiudicati, e non si aveva il sospetto che mirasse a far proseliti. E poi alla sua scuola si godeva di un bene che incominciava a farsi raro nell'Italia del dopoguerra: la lontananza delle ideologie.

Uno dei termini di riferimento della filosofia italiana del dopoguerra era certamente la scienza. L'idealismo l'aveva maltrattata, la cultura cattolica la guardava con sospetto e il marxismo rinato non era da meno. Eppure la scienza era uno dei pochi territori nei quali la cultura nazionale facesse la sua figura; e poi si aveva l'impressione che gli anglosassoni avessero vinto la guerra perché, a differenza dei tedeschi, non avevano sacrificato scienza e tecnica all'ideologia. Dopo la guerra il disprezzo di idealisti e spiritualisti nei confronti della scienza aveva meno corso e l'atteggiamento altezzoso lasciava il posto alle lamentele: la scienza è una minaccia per l'uomo, ne mette in pericolo i valori o è lo strumento infido della borghesia. La bomba atomica era il segno tangibile del pericolo rappresentato da scienza e tecnica. Abbagnano si era sempre occupato delle interpretazioni filosofiche della conoscenza scientifica, battendo un itinerario che non era quello di idealisti e spiritualisti. Anche lui aveva contestato il riconoscimento di un qualche primato alla scienza, in modo originale però, riconoscendo alla

scienza il monopolio della conoscenza, ma rivendicando la possibilità di battere altre vie per mettersi in rapporto con la realtà, vie lungo le quali si poteva incontrare la filosofia. Uno dei temi della letteratura antipositivistica (la critica al determinismo scientifico) era caro anche ad Abbagnano, il quale tuttavia aveva trovato un modo proprio per interpretarlo: gli sembrava che dal contenuto delle scienze fosse possibile espungere il determinismo passando attraverso la metodologia, e cercava di formulare le regole della metodologia scientifica facendo uso della categoria di possibilità. La teoria della possibilità di Abbagnano, tutta costruita con schemi kantiani, era largamente insoddisfacente, così come l'interpretazione metodologica della conoscenza scientifica, ma allora erano novità, che rivelavano sottigliezza intellettuale e fantasia filosofica.

Alla scuola di Abbagnano scelsi gli studi storici, che tenevano al riparo dalle ideologie e dalle teorizzazioni attraenti ma sospette: Abbagnano insegnava che teoria e storiografia sono due mestieri distinti. E la storia della filosofia antica sembrava ancora più protetta da pressioni teoriche o ideologiche per la sua lontananza dalla filosofia militante. Quando intrapresi gli studi di filosofia antica, senza una grande preparazione professionale, come del resto allora accadeva abbastanza spesso nella storia della filosofia, Abbagnano stava presentando la propria interpretazione di Platone come filosofo empirista della possibilità, contrapposto ad Aristotele, filosofo della necessità e dell'ordine razionale del mondo. Queste cose, che influenzavano ciò che scrivevo, ora mi sembrano lontane e arbitrarie, ma allora permettevano di dubitare della continuità tra Platone e Aristotele e dell'esistenza di una filosofia classica unitaria, costituita dalla sintesi platonico-aristotelica, massima realizzazione della ragione umana prima della rivelazione cristiana: in questo modo mi tenevo alla larga dall'idealizzazione della *polis*, che tanta parte ha avuto nella mitologia filosofica, e dalla presunzione che la filosofia antica esprimesse la società greca; e la cosa mi sarebbe servita per diffidare in generale dell'idea che la filosofia esprima in qualche modo il tempo in cui è formulata.

I miei studi di filosofia antica non ebbero nessun successo – credo giustamente – oltre che per i loro demeriti intrinseci, anche perché erano in netto contrasto con le tesi prevalenti, sulle quali si trovavano concordi interpreti tradizionalisti e storici della filosofia antica che si ispiravano alla filosofia analitica o allo strutturalismo. Io però mi confermai nell'idea che il lavoro storiografico fosse attraente se permetteva di creare qualche intralcio alle credenze filosofiche prevalenti e che la storiografia non dovesse essere irenica, né diventare mai elogio degli autori studiati, per importanti che fossero. Uno dei pregiudizi più diffusi tra gli storici della filosofia antica e tra i filosofi era (ed è) l'idea che Socrate e Platone praticassero una ricerca incessante, per via del dialogo, di cui si servivano e che sbandieravano in ogni occasione. La stessa utopia platonica godeva di ampio credito, perché la si considerava non come un'ossessione fanatica per il controllo della vita sociale in tutti i suoi aspetti, ma come il modo per sfuggire a qualsiasi idealizzazione della realtà effettiva. Con il tempo ho preso sempre meno sul serio

il dialogo platonico e mi è venuta a fastidio la retorica che si è sprecata su questo tema, mentre l'utopia platonica mi è sembrata sempre meno un ricerca della libertà filosofica.

Abbagnano era arrivato al punto di fare di Platone un empirista, una cosa che rendeva inverosimile il suo richiamo all'Illuminismo, cioè a un movimento culturale di cui la polemica contro il platonismo e l'aristotelismo era un momento essenziale. Proprio l'interesse per la polemica antiaristotelica mi indusse a studiare Locke. Non era facile evitare l'impostazione corrente nella storia della filosofia, secondo la quale la filosofia moderna classica culmina con Kant, di cui Locke sarebbe stato un precursore. Io non volevo seguire quella strada, anche se non sono sicuro di esserci riuscito. Per farlo cercai di dare grande rilievo alle idee politiche e religiose di Locke, che mi consentivano di ricostruire la sua "storia segreta". Locke aveva fatto credere di essere un ideologo della "Gloriosa rivoluzione" del 1688, ma, come stava venendo alla luce dallo studio delle sue carte, le cose non stavano così: egli si era impegnato per una rivoluzione che avrebbe dovuto abbattere Carlo II agli inizi degli anni Ottanta e che era abortita. Così un caso classico di convergenza tra filosofia e realtà veniva meno, perché anche Locke si era avventurato lungo un ramo secco della storia. E con l'interpretazione lockiana dell'88 si potevano mettere in dubbio altri miti storiografici e ideologici, dalla catena delle rivoluzioni, lungo la quale si sarebbero inanellate le rivoluzioni prima liberali e poi socialiste, al cristianesimo tollerante, al quale Locke aveva creduto di poter richiamarsi. E lo stesso Illuminismo perdeva ogni carattere di conclusione "naturale" della modernità, come molti sostenevano, per esaltare la modernità o per condannarla.

Scrivendo su Locke mi era sembrato di poter attribuirgli una teoria della razionalità finita, diversa da quella dei filosofi antichi e da quella elaborata da Cartesio. Poi mi convinsi a lasciar perdere la teoria della ragione e la ricerca di una razionalità filosofica sensata. Mi convinsi che gran parte delle teorie filosofiche della razionalità erano, come quelle di Locke e di Kant, tentativi di tenere in piedi qualcosa della tradizione filosofica, soprattutto dei modi nei quali essa si era configurata nella scolastica e che lo sviluppo del sapere moderno aveva messo fuori uso. La dialettica era stata lo strumento più ambizioso per intraprendere un'impresa di questo tipo, perché con essa si doveva poter addirittura mostrare che, se le cose smentiscono la filosofia, è peggio per le cose, perché esse sono apparenze e solo la filosofia (più o meno quella degli scolastici) è realtà. La filosofia mi appariva più come un deposito di credenze che come una via verso la verità o addirittura come un deposito di verità, magari obliate: credenze spesso sbagliate, ma significative, per il peso avuto nella nostra storia intellettuale.

Una cosa mi è rimasta del mio vecchio amore per l'Illuminismo: il suo antitradizionalismo. Gli illuministi hanno sempre apprezzato e favorito le sfide alle credenze tradizionali e a quelle diffuse, ma i filosofi illuministi sono sempre stati pochi, e sono diventati ancor meno numerosi da quando quelle sfide sono cresciute al crescere della velocità di sviluppo delle scienze. I filosofi possono sempre consolarsi con la storia

dell'ignoranza socratica, ma è una magra consolazione, perché quasi nessuno si rivolge ai filosofi per avere spiegazioni, e quelli che li cercano spesso pretendono soltanto i loro servizi. Ed essi non si sono mai stancati di offrire ciò che potevano tirar fuori dal paniere delle credenze conservate nelle loro tradizioni, per inserirsi là dove le conoscenze sono frammentarie o provvisorie e offrire completamenti o anticipazioni. In questa prospettiva qualcuno ha pensato che ai filosofi rimanesse il compito, se non di dire come le cose sono e perché sono quel che sono, di indicare almeno come le cose dovrebbero essere. In questo momento le ideologie totalizzanti non hanno molto credito e non spaventano neppure più, perché le minacce per l'umanità vengono ora dalle fedi religiose, né sono disponibili teorie generali unitarie della società: antropologia e sociologia si muovono entro prospettive relativistiche e le teorie economiche, come le teorie scientifiche mature, accompagnano le proprie generalizzazioni con la rilevazione dei loro limiti. Ma ora ideologi pentiti, scienziati sociali nostalgici di certezze, economisti insoddisfatti chiedono all'etica, erede delle promesse filosofiche, ciò che essi non possono dare. Per i filosofi un invito allettante. A me piace provare a rifiutare questo invito, provare a mostrare che l'etica è un "sapere" opaco, che può pure essere una "scienza filosofica" del bene ma, proprio per questo, può anche essere un mezzo per produrre malessere, e che le regole morali non sono istruzioni per l'uso allegate agli esseri umani al momento della nascita, perché possono variare al variare delle nostre conoscenze.

Ricordo di Giuseppe Martano

Giovanni Casertano

Venerdì 9 novembre 2001 è morto a Napoli Giuseppe Martano. Era nato a Napoli il 28 ottobre 1912. Per chi scrive è stato sempre difficile, in varie occasioni, e quando era ancora in vita, parlare di Lui; oggi non è diverso. Perché nei nostri rapporti, al di là del legame diciamo “professionale”, che accomunava il Maestro al suo allievo, c'è stato sempre un legame affettivo molto forte, dovuto ad un'immediata, naturale e spontanea *sympatheia* che ci ha accomunato fin dal nostro primo incontro.

Ma tutto quello che quest'affetto significava e comportava, per Lui e per me, apparteneva ed appartiene soltanto alle nostre anime. Qui io debbo parlare non del privato ma soltanto del pubblico, e tentare di fornire un abbozzo di quello che, per me, ma non soltanto per me, è stato il Suo insegnamento ed il valore della Sua presenza nel campo degli studi di filosofia.

Giuseppe Martano si laureò a Napoli prima in Giurisprudenza e poi in Filosofia. Appartenne a quella generazione di studiosi che si formarono nell'insegnamento liceale prima di passare a quello universitario. Nei Licei statali fu prima professore e poi preside, in varie sedi. Nel 1949 conseguì la libera docenza in Storia della Filosofia e fu incaricato di Filosofia Teoretica e di Storia della Filosofia Antica nell'Università di Bari. Nel 1961 vinse la Cattedra di Storia della Filosofia Antica, e dal 1962 al 1974 fu docente di questa disciplina nella nostra Università. Dal 1974 al 1982 insegnò Storia della Filosofia, sempre presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Napoli. Qui ricoprì anche la carica di Presidente del Corso di Laurea in Filosofia. Socio di diverse Accademie italiane e straniere, tra cui l'Accademia Pontaniana e quella di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli, fu Presidente anche di queste due ultime. Fu membro autorevole della Società Filosofica Italiana, promotore della rinascita della Sezione napoletana di quella Società, e ne fece parte del Consiglio Direttivo per due mandati. Al momento della Sua collocazione fuori ruolo, fu nominato Professore Emerito dell'Università di Napoli.

Martano è stato sempre un appassionato promotore di iniziative culturali, ed in quest'ambito è da ricordare la fondazione e la direzione, per circa un decennio (1981-1991), della rivista «Discorsi. Ricerche di Storia della Filosofia», sulla quale, specialmente dopo la sua collocazione fuori ruolo, è stato attivamente presente con una lunga serie di saggi, recensioni e note, su vari problemi e figure della storia della filosofia.

Giuseppe Martano è stato un protagonista degli studi filosofici in Italia nell'ulti-

mo sessantennio del secolo appena trascorso, come testimoniano, oltre che i Suoi lavori, anche i Suoi numerosi interventi su giornali e riviste, su temi di cultura filosofica e non. Appartenne a quella generazione di intellettuali che si formarono nel clima filosofico idealistico dei primi decenni del Novecento, ne subirono l'influenza, ma allo stesso tempo, con lucidità e consapevolezza, ne avvertirono i limiti e le contraddizioni, spostandosi verso una visione che potremmo definire in senso lato "esistenzialistica", nell'orizzonte dell'esistenzialismo italiano alla Abbagnano e Paci, verso il quale Martano mostrò sempre la Sua simpatia. Dall'idealismo però Martano derivò certamente non solo una forte tensione teoretica, ma anche quel "senso storico" che lo accompagnò sempre nel corso dei Suoi studi. Due infatti furono i Suoi grandi centri di interesse, quello teorico, appunto, e quello storico: nella Sua ampia produzione scientifica sempre strettamente connessi ed interrelati.

Dell'idealismo dunque Martano accettava il gioco dialettico degli opposti, ma ne ripudiava la collocazione in un'entità spirituale astratta ed impersonale che a quello stesso gioco si sottrarrebbe. Cito: «Rimaniamo nell'ambito dell'idealismo fino all'accettazione della grande scoperta della legge dialettica; aderiamo invece (...) all'istanza dell'esistenzialismo per quanto riguarda la posizione del *primum* consistente nella *persona* (...) che per noi è il *superemo condizionante* tutti i problemi. Dell'esistenzialismo, però, va ripudiato il motivo irrazionalistico della *singolarità* anarchica. (...) La persona include in sé la nozione di singolarità e pluralità, perché a costituirla concorre l'urto *uno-molti*» (*Considerazioni sulla persona*, Napoli 1959, p. 48). In altri termini, persona è l'individualità che si trascende come tale nel suo porsi in relazione dialettica non soltanto con se stessa, ma con le altre individualità che costituiscono la comunità umana.

E quella degli studiosi. Egli seppe trasfondere infatti queste Sue convinzioni nel vivo della sua ricerca e produzione scientifica, "insegnando" nel senso più alto, nelle occasioni ufficiali così come nei discorsi privati, e cioè mai pretendendo di imporre le proprie convinzioni, ma stimolando discorsi, confrontando, mediando, componendo o distinguendo le varie posizioni dei suoi interlocutori, fossero colleghi o studenti o allievi, nel rispetto, sempre, di ciascuna di esse, purché fondata su sincero spirito di ricerca e su serietà di metodo. E questa felice composizione di prospettive teoretiche e di indagini storiche è visibile in tutta la Sua produzione di saggistica storiografica, che spazia in un vasto campo temporale, dalla prima filosofia greca a quella contemporanea.

In ognuno dei Suoi lavori Martano ha saputo infondere i segni del Suo amore per la ricerca, della Sua curiosità intellettuale, del Suo spirito antidommatico, problematicizzante, alieno da qualsiasi assolutizzazione. Cogliendo spesso motivi poco sottolineati, considerati secondari da un'indagine storiografica frettolosa o acquiescente alla tradizione o alle mode, pur presenti nel campo della nostra attività, e mostrandone invece la vitalità e l'interesse per l'uomo contemporaneo. Così, per esempio, nel suo lavoro

su *La conoscenza sensibile nel razionalismo moderno* (Napoli 1958), che affronta il problema in Cartesio, Spinoza, Leibniz e Baumgarten, quello che colpisce è appunto la Sua capacità di riaprire un problema apparentemente risolto per sempre, cercando nei testi domande e risposte non ovvie, soluzioni non pacifiche. Di riaprire il circuito dell'interrogare a proposito di un tipo di "conoscenza", condannata da una sentenza secolare di svalutazione totale o parziale. La conoscenza sensibile, svalutata o sottovalutata dai razionalisti di tutte le epoche, si domanda Martano, è in effetti soltanto un iniziale elemento-base il cui unico valore è quello di permettere alla nostra superiore facoltà intellettuale e concettualizzante di esercitarsi? e se la si spoglia di tale funzionalità, diventa un atto banale e senza valore, oppure possiede un'altra e non meno rilevante significanza? può verificarsi che essa sveli qualche cosa nel suo stesso costituirsi come atto di coscienza, a prescindere dal ricorso alla superiore luce della ragione? Con queste domande, Martano affronta un vecchio problema, ma riuscendo a rivitalizzarlo, sapendo infondere in esso tutti gli elementi per una sua attuale "presenza" ancora nello spirito contemporaneo. E così, nei Suoi molti lavori sull'occasionalismo malebranchiano, sull'umanesimo contemporaneo, sull'attualismo, sul personalismo francese, su Rosmini, su Vico, su Gramsci, su Pico della Mirandola, su Bergson, su Aliotta, uno dei Suoi maestri, su Eric Weil, su Telesio, con spirito acuto riusciva sempre a "problematizzare", a snidare, dalle molte tematiche e soluzioni, nuove domande che potessero alimentare il senso critico e l'esercizio della ragione.

Ma mi sia concesso di soffermarmi, sia pure nei limiti di questo rapido ricordo, sui lavori di Martano nel campo della filosofia antica, che è quello che più Gli era e mi è congeniale. Qui Martano ha saputo certamente infondere uno spirito nuovo nella ricerca, a partire dagli anni Quaranta, ed affrontando tematiche ed autori allora poco noti e poco indagati. Mi riferisco al campo degli studi sul neoplatonismo e specialmente sui precursori del neoplatonismo. Al 1941 risale il suo studio su *Numenio d'Apamea* (Napoli 1941, ristampato, sempre a Napoli, nel 1960). Qui Martano affrontava quella particolarissima temperie culturale del II sec. d.C., ravvisando nella figura di Numenio una delle fonti essenziali del neoplatonismo alessandrino, ed una tra le più importanti mediazioni tra platonismo e neoplatonismo del secolo successivo. Più che una pura rielaborazione della filosofia di Platone e del pitagorismo, Martano sottolineava nel filosofo di Apamea lo sforzo di comporre le tradizionali esigenze del pensiero greco con l'aspirazione religiosa del tempo.

Dal 1945 al 1947 Martano continua ad indagare il suggestivo ambiente culturale del II secolo d.C., ed in particolare due figure poco note di filosofi preplotiniani, Severo ed Attico. I risultati di questo Suo lavoro furono poi raccolti in un volume dal titolo *Due precursori del neoplatonismo* (Napoli 1955), che comprendeva anche la raccolta dei frammenti e delle testimonianze in appendice, con una traduzione integrale dei frammenti. Martano vede nella cultura filosofica del II secolo la prevalenza di un plato-

nismo “mistico”, con il deciso abbandono dell’aristotelismo, nell’intento di accentuare, della dottrina platonica, quegli elementi che meglio potevano servire ad eliminare ogni dualismo tra Dio e il mondo, inserendo il divino nell’umano. In Severo il superamento del dualismo platonico in senso monistico avviene attraverso una mediazione razionale che giustifichi il passaggio dall’uno ai molti. Severo fu un obiettivo polemico per Plotino, ma sono innegabili le sue influenze sul pensatore di Nicopoli. Specialmente per quanto riguarda la dottrina psicologica: Severo è uno dei più forti critici della psicologia platonica, giungendo, non senza alcune fondate ragioni, a sostenere che la dottrina platonica finiva per negare l’immortalità dell’anima. In Attico, invece, del quale possediamo solo notizie di suoi commenti al *Timeo* ed al *Fedro*, Martano sottolinea il superamento dello scetticismo e dell’elettismo, attuato con un ritorno all’immediatezza dell’esperienza religiosa. Spirito polemico nei confronti di Aristotele, ed antagonista accanito dei peripatetici, Attico è strenuo sostenitore della presenza di Dio nel mondo, della identificazione del demiurgo platonico col Bene, dello stretto legame tra demiurgo e idee. Temperamento religioso, egli non esita però ad accogliere un motivo irrazionalistico, ritenendo che la materia sia mossa da un’anima ingenerata, una potenza irrazionale: un irrazionale sostrato materiale presupposto alla razionalità agente. Caratteristica della posizione di Attico è l’appassionata invettiva contro la sterile etica di Aristotele: le dottrine di Platone ed Aristotele vanno nettamente distinte, e la filosofia del primo va salvata dall’empietà di Aristotele, negatore dell’immortalità dell’anima e di qualsiasi partecipazione del divino all’umano. Anche nella sua dottrina psicologica, questa focosa figura di commentatore di Platone non manca di manifestare il suo polemico antiaristotelismo: Aristotele infatti non fa che contraddirsi, in particolare nel tentare di eliminare la presenza di un elemento attivo nell’anima e nel non poter tuttavia non ammettere un intelletto attivo.

Dai preplotiniani a Proclo: è del 1952 il volume *L’uomo e Dio in Proclo* (Napoli 1952; ristampa, «con ritocchi ora lievi, ora notevoli», e con una piccola antologia di brani tradotti, Napoli 1974, col titolo *Proclo di Atene*). Il volume vinse il premio ministeriale per le Scienze filosofiche attribuito dall’Accademia dei Lincei nel 1953. La maggiore originalità del lavoro è nel capovolgimento del metodo classico per ricostruire la filosofia dell’Atheniese: invece che muovere dalla descrizione dell’ente per passare a quella dell’esistente singolo (uomo) e dei suoi fini (secondo il vecchio sistema della riproduzione della visione metafisica), il metodo che Martano mette in opera muove dall’anima riflettente per scoprire il concepimento dell’oggettività. Questo è in effetti il metodo *ascensivo*, nella filosofia di Proclo, in cui Martano vede una specie di introspezione operata dall’anima. Nel pensiero di Proclo Martano vede una forte affermazione del valore cosmico della personalità umana: un’antropologia che si risolve in visione metafisica, dunque, e non viceversa. Ponendo alla base della sua filosofia il *gnothi seauton* socratico, in effetti Proclo considera la coscienza come il punto di partenza del

filosofare, e la vita della coscienza come specchio della vita universale. Ma questo lavoro è anche un esempio di come le “simpatie” dello studioso Martano non giungono mai ad una “sopraffazione” del dato storico: naturalmente Proclo è sostenitore di una dialettica oggettiva, come scienza dell’oggetto, ma lo studioso di oggi non può mancare di sottolineare quegli spunti che fanno avvertire la fondamentale importanza anche della dialettica soggettiva.

Questi studi valsero a Martano l’invito fattogli dal Mondolfo a partecipare alla monumentale opera di aggiornamento del lavoro dello Zeller, opera alla quale contribuiscono i nostri più insigni studiosi, ed ancora non completata. Martano curò l’aggiornamento del volume su Giamblico e la scuola di Atene (E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte III, vol. VI, *Giamblico e la scuola di Atene*, Firenze 1961), ed il suo contributo è ancora segno ed esempio di lavoro storiografico che si segnala per intelligenza critica, attenzione filologica, correttezza metodologica e sobrietà di “interventi” su di un testo che rimane un classico della storiografia filosofica sull’antico.

Nel 1965 Martano pubblicava una traduzione con ampia introduzione e commento del saggio *Del sublime* (Pseudo-Longino, *Del sublime*, Bari 1965), toccando una problematica, quella della retorica, dei suoi rapporti con la filosofia e con la produzione letteraria, che sempre Gli fu congeniale, e fornendo un nuovo impulso agli studi, come testimoniano i numerosi contributi che dopo il Suo sono stati dedicati a questi temi (cfr. la rassegna bibliografica di G. Lombardo e F. Finocchiaro, *Sublime antico e moderno. Una bibliografia*, Palermo 1993). Martano non si esime dal discutere l’antica questione della paternità dell’opera, fornendo un’altra prova del Suo equilibrato senso storico. Prendendo in esame la tradizione manoscritta, le edizioni, le versioni, i commenti, Martano discute le varie proposte, giungendo all’esclusione di Cassio Longino (III secolo), e piuttosto scoprendo la vicinanza del nostro testo alla personalità di Dionisio di Alicarnasso (I secolo), anche se si mostra prudente rispetto ad un’attribuzione della paternità a quest’ultimo, principalmente per la differenza dei giudizi, nel *Sublime* e in Dionisio, su Lisia, Erodoto, Tucidide, ma soprattutto su Platone. Il volume esamina ancora i rapporti tra retorica e poetica in Italia dopo la scoperta del saggio, e la sua influenza sulla cultura europea a cavallo tra ’600 e ’700, specie per la rottura del tradizionale intellettualismo e l’afferinarsi della soggettività: un punto di equilibrio tra “visività” e “espressività”. Ma quello che soprattutto interessa Martano è la vivezza di questo saggio di critica letteraria, che sostiene la tesi di un riscatto della soggettività, come momento autonomo dell’espressione.

Ma è qui impossibile anche soltanto ricordare tutti gli scritti che Martano ha dedicato alla filosofia antica, apparsi in riviste, in opere collettanee, in miscellanee, e che spaziano da Epicarmo ad Alcmeone, dai concetti di opposizione e continuo nella prima filosofia greca ad Eraclito, ad Empedocle, a Porfirio, a Giamblico (alcuni di que-

sti saggi, composti tra il 1950 ed il 1968, sono stati pubblicati in un volume, *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli 1968).

Vorrei invece soffermarmi su un volume, composto negli anni della Sua piena maturità scientifica, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, I. *Dai milesii ad Antifonte*, Napoli 1972; ad esso doveva seguire un secondo volume, su Platone, per il quale Egli aveva raccolto una serie di appunti e di note, ma che non si decise mai a pubblicare. In esso Martano indagava l'apparire della dialetticità nelle forme della contrarietà, sul piano cosmico e sul piano psicologico, della persona umana. Voleva mostrare «come il gioco dialettico abbia lavorato al fondo dei pensieri dei filosofi arcaici, come molla dell'argomentare», e talvolta «chiaramente affiorante nelle scelte poste a fondamento delle dottrine» (p. 18). Martano individua cinque forme, nel pensiero dei primi presocratici, della contrarietà, da Talete ad Eraclito. Una particolare importanza Martano attribuisce ad Alcmeone, per il quale la dualità è un *primum* («le molteplici cose umane hanno un ritmo duale»), segno di ripudio di ogni soluzione metafisica monistica. Il ritmo duale, che vige nel corpo dell'individuo come nel corpo sociale, viene trasposto anche nel campo della psiche umana, nella fisiologia dei sensi, nelle valutazioni morali: un presentimento di quello che noi chiamiamo «il paradosso esistenziale» (p. 47). Il filo di una attenzione al momento soggettivo della ricerca filosofica viene scorto in Senofane, nel quale è innegabile «il motivo della *relatività* e della *dialetticità* dei valori», sul piano umano (fr. 18), come sul piano cosmico (fr. 28), e per il quale senso del limite conoscibile, e concomitante senso dell'infinità, non sono segno di incoerenza ed ambiguità, ma chiaro avvertimento dell'opposizione dialettica; ed in Parmenide, dove il non essere ha per Martano una sua consistenza di tipo esclusivamente psicologico: l'opposizione tra essere e nulla non è proiettata su un piano oggettivo: l'opposizione è negli uomini, mentre nella realtà non può esserci che l'essere. Così in Empedocle, nel quale Martano vede un sostenitore della isostenia dei contrari, l'urto degli opposti genera non solo lo spettacolo della vita, ma è presente concretamente anche nella psiche, e di qui appunto viene proiettato in una sfera di contemplazione, per diventare il presupposto di una descrizione ontologica. Nell'umana vicenda della conoscenza, come nella vita del cosmo, c'è la stessa tensione dialettica tra contrari: parole e discorsi, opinioni e verità, nel momento del conoscere; cose singole e radici eterne, realtà mutevoli e realtà assolute elementari, fuori di noi: opposizioni che non trionfano l'una sull'altra, ma si avvicinano in una trasposizione continua, in una vicenda che non si elide ma si perpetua.

Ma gli autori che più raccolgono le simpatie di Martano in questo volume sono i sofisti, ed in particolare Protagora e Gorgia. In Protagora è la trasposizione della contrarietà dal piano fisico al piano antropologico, nello stesso atto umano del pensare. L'insuperabilità teoretica delle antinomie, affermata da Protagora, non significa indifferenza per le tesi opposte e relativa reciprocazione scettica, che è invece la degenerazio-

ne eristica della sua dottrina, quella appunto criticata da Platone. L'attribuzione di negatività ad uno dei due termini avviene infatti nell'unità dell'atto di scelta, che positivizza il termine opposto. Le *Antilogie* di Protagora per Martano sono il primo documento del contrasto in cui si dibatte la coscienza dell'uomo, quando assume la pari validità delle tesi in contrasto e tuttavia la necessità - di origine pratica - di una scelta e di una decisione ai fini dell'azione. L'individuo che sceglie il discorso migliore non attesta l'universalità della ragione: un grado di migliore conoscibilità non significherà mai universalità, al più lo sforzo dell'uomo di attingere più alti livelli di certezza. L'universalità non sussiste: c'è invece il vaglio di un discorso rispetto ad un altro, c'è l'esigenza di conquistare un consenso più ampio, un'intesa più vasta.

Analogamente, in Gorgia, il pensiero, nel momento dell'assertorietà, blocca il flusso degli opposti e assume, solidificandolo in una positiva definizione concettuale, uno dei due aspetti dell'antilogia. L'opzione per uno dei due termini dell'opposizione ha carattere di provvisorietà, o, se si vuole, di funzionalità pragmatica. Dalle considerazioni banali, tipiche della nostra logica quotidiana, ondeggiante sempre tra la condanna e l'assoluzione, tra il rifiuto e la comprensione degli atteggiamenti umani, si sale al discorso generale, al livello cioè eminentemente speculativo. Tra l'opinione infondata, perché priva di attestazione sensibile, e la scienza, infondata perché l'essere è inconoscibile, c'è un grado intermedio: una conoscenza opinabile, che presenta il limite estremo possibile di conoscenza concessa all'uomo. Un "criterio del meglio", insomma, col suo valore anche nella pratica giudiziaria. Nel pensiero drammatico di Gorgia, Martano vede la posizione delle domande fondamentali, allora come oggi, che la coscienza riflessiva non può non porsi: come si fonda la scelta di una forma di vita nel valore, se è inconoscibile la natura coscienziale del soggetto? Come si può giustificare un discorso di morale se la conoscenza dei valori è inattingibile? C'è una scelta, teoreticamente ingiustificabile, ma intanto concretamente operante: quale ne è il *metron*? Un Gorgia dunque non scettico, ma tragico, secondo l'indicazione dell'Untersteiner, che Martano accetta. Un Gorgia che lega l'uomo ad una inesorabile condanna, quella dell'antinomia nel momento dell'intendere, con l'altra correlativa di un'opzione risolutiva (sia pure provvisoria, e rischiosamente esposta ai rischi dell'errore e della delusione) che renda possibile il vivere. «Se il pensiero mi squassa nell'altalena delle antinomie logicamente isosteniche, la vita mi impone una scelta e una decisione. La decisione, per la sua carenza di solidità logica, e, perciò, di valore assoluto, comporta il *rischio* della scelta, e di necessità la drammatica esposizione dell'uomo al gioco degli eventi nei quali egli vorrebbe veder chiaro e non può» (pp. 259-260). «Gorgia appare davvero il padre dell'antintellettualismo moderno e l'irradiatore lontano di una metodologia filosofica comune, almeno per certi aspetti, alla fenomenologia ed all'esistenzialismo contemporanei, aliena (...) da metafisiche ontologiche e tuffata in una indagine decisamente personalistica» (p. 282).

Sono sicuro di essere riuscito in queste poche note a dare soltanto un'idea della vasta produzione scientifica di Martano, delle vie di ricerca da Lui intraprese, dei Suoi principali interessi, dell'importanza del Suo magistero. Testimonianza delle Sue qualità umane la portano dentro di sé tutti coloro che Lo hanno conosciuto e che hanno avuto la fortuna di frequentarlo, dentro e fuori dalle aule dell'Accademia.

Martano fu certamente un filosofo laico, nel pensare e nel sentire. La sua considerazione della persona come umana coscienza che nell'atto dell'agire e del pensare trascende, pur rimanendo finita, la sua particolarità, mi fa pensare a quelle famose pagine del *Simposio* platonico in cui il grande Ateniese afferma la sua concezione della mortale immortalità dell'uomo. Scrive Martano, in *Considerazioni sulla persona* : «E se si dice che nascita e morte sono i termini netti che attestano la mia finitezza, io dirò che dell'essere nato, dell'essere venuto alla luce dal nulla, io non ho nozione...; io veramente nacqui quando mi trovai consapevolmente. Della morte come limite netto io non posso parlare. Per me c'è sempre la mia vita: della mia morte nulla saprò mai. La mia vita non ha limite, perché finché sarà vita, sarà. Il limite, come nullificazione, è cosa che io penso senza averne in me esperienza. Limitata da due nulla la vita temporale e finita si eternizza concretamente e si slarga all'infinito. Un'ipotesi di un pre-esistere e la morte non sono realtà in sé ma problemi di vita, che fan parte della vita, che sostanziano la vita. È un limite interno, la morte, che la persona pone a se stessa» (pp. 53-54); «Chi si chiude in sé nega il migliore se stesso, che è nell'apertura verso gli altri; chi concepisce la apertura verso gli altri con la negazione di sé come individuo, persegue un astratto schema intellettuale» (p. 71). Come non avvicinare queste parole alle famosissime pagine 209-212 del dialogo platonico, in cui si afferma la mortalità dell'uomo, ma allo stesso tempo si individuano gli "espedienti" attraverso i quali egli può raggiungere una forma sua propria di immortalità? Uno di essi è la conoscenza, con cui egli, rinnovando aspetti sempre diversi del sapere, partecipa all'immortalità di un sapere che è sempre al di là di tutte le nascite e le morti degli umani che lo raggiungono. L'altro espediente è l'amore, che è il fine più alto dell'attività umana, e che per eccellenza è ciò che ci rende *belious*, rende migliori chi ama e chi è amato, impegnandoli a costruire sempre nuovi "bei discorsi", per sé e per gli altri. Esso infatti comporta sempre uno slargamento dell'orizzonte della nostra "sensibilità", intesa non solo come capacità di *capire* le cose, di coglierne il senso, il significato, ma principalmente come conquista di un maggior respiro "vitale" che permette di capire e fare di più, godendo, nella nostra vita, dell'unica forma di immortalità che ci è concessa.

A Corrado Dollo filosofo e amico

Anna Escher Di Stefano

Il 23 Novembre 2001, a Catania, si è spento Corrado Dollo, Professore ordinario di Storia della Filosofia nell'Università di Catania, Presidente del Corso di laurea in Filosofia, Direttore del Dipartimento di Scienze storiche antropologiche geografiche, Presidente della Società di Storia Patria per la Sicilia orientale, già Presidente della sezione catanese della Società Filosofica Italiana.

Studio di grande levatura culturale, si era dapprima indirizzato verso argomenti di storia della filosofia contemporanea. Di questi interessi fanno fede la curatela dell'*Opera Omnia* di Francesco Orestano, opere edite e inedite, in cinque volumi, (Padova 1961-1969), e la monografia (*Il pensiero filosofico di Francesco Orestano: fenomenologia del valore e metafisica sperimentale* (Padova 1967, pp. 453); la curatela dell'*Opera Omnia* di Cosmo Guastella, in due tomi (Padova 1972-1973); il lavoro su *Per la storia della cultura filosofica meridionale: le lettere di Giovanni Gentile a Benedetto Croce (1886-1900)*, in "Archivio Storico per la Sicilia Orientale", 1973, LXIX, III, pp. 579-586; *Filosofia e scienze in Sicilia*, Padova 1979, pp. 461; e molte altre pubblicazioni riguardanti, appunto, la filosofia contemporanea, siciliana soprattutto.

Ma, nel frattempo, Corrado Dollo veniva maturando un altro interesse, quello per la storia del pensiero scientifico, dedicando particolare attenzione ai problemi della cultura scientifica regionale dal XVII al XX secolo, a quelli della rivoluzione galileiana e del rapporto tra il pensiero dei neoterici (Galilei, Borelli, Malpighi) e le dottrine filosofico-scientifiche dei tradizionalisti, specialmente nel campo dell'astronomia, dell'ottica e della medicina. Diverse sue pubblicazioni riguardano il rapporto tra la fisica di Galilei e quella del Collegio Romano. Pubblicazioni che evidenziano come l'interesse per la storia della scienza progressivamente viene a mutarsi in interesse per la storia *tout court*.

Ricordiamo: *Introduzione e cura* di G.B. Hodierna, *Thaumantias Iunonis Nuntia-Nova scientia de obiecto visibili. Scritti inediti di ottica (1647-1650)*, Edizioni del Centro di Studi per la Storia della Filosofia in Sicilia, Catania 1984, pp. 161; *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli 1984, pp. 323; *L'egemonia dell'Archimedisimo in Galilei*, in Atti del Convegno su *Archimede. Mito Tradizione Scienza*, Siracusa-Catania, 9-12 ottobre 1989, a cura di C. Dollo, Firenze 1992, pp. 9-223; *Vulcanismo e terremoti nei neoterici siciliani del XVII secolo*, in *La Sicilia dei*

Terremoti, a cura di G. Giarrizzo, Catania 1995, pp. 199-223; *Introduzione e cura di Giovan Battista Hodierna, Scritti di Ottica inediti e rari (1644-55)*, Milano 1996, pp. 480 (introd. pp. 13-130); *Filosofia e Scienze nella Sicilia dei secoli XVI-XVII*, voll. 2, Dipartimento di Scienze Storiche. Centro di Studi per la Storia della Filosofia in Sicilia, Catania 1996; *Angelo Majorana e la teoria sociologica della costituzione politica*, in *Filosofia e Storia della cultura*. Studi in onore di Fulvio Tessitore, a cura di G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla, Napoli 1997, vol. III, pp. 213-226; *Appunti sull'età del Positivismo in Sicilia: Macaluso, Buccola, Schiattarella*, in A. Coco (a cura di), *Le passioni dello storico: studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, Catania 1999, pp. 205-219; *Introduzione e cura dell'Opera Omnia di Cosmo Guastella*, voll. 2, Centro di Studi per la Storia della Filosofia in Sicilia, Catania 1999; *Presentazione del vol. di G. Bentivegna, Dal riformismo muratoriano alle filosofie del Risorgimento*, Napoli 1999, pp. 7-9; *Presentazione e cura dei Convegni su Per un bilancio di fine secolo. Catania nel Novecento (1921-1950), (1951-1980), (1981-2000)*, tenutisi a Catania nel 1999, 2000, 2001, Atti pubblicati dalla Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, Catania 2000-2001.

Ma questo elenco di cariche, di titoli, di pubblicazioni, se molto dice sulla fertilità, assiduità, competenza della sua produzione scientifica (della quale noi abbiamo riportato solo alcuni titoli), nulla dice di Corrado Dollo, nulla della sua grande correttezza e probità, nulla della sua grande capacità di mediare con signorilità e intelligenza conflitti e antagonismi, sempre presenti in ogni area accademica; nulla del suo grande senso di amicizia e di affidabilità, dote, quest'ultima, abbastanza rara in ambiti in cui il voltagabbana è lo strumento dei furbi. O meglio di coloro che credono di esser furbi. Giacché costoro non lasceranno mai, come Corrado Dollo, un prezioso carico di affetti, di nostalgia, di stima, di riconoscenza. Un carico che contrassegna il moto del cuore e l'assenso dell'intelligenza, i sentimenti e il giudizio.

E nel nostro cuore e nella nostra mente noi ci porteremo sempre il ricordo di Corrado Dollo, con la sua folta barba à la Karl Marx e il suo sorriso, che avrebbe voluto esser scettico e disincantato, ma che era solo carico - per chi sapeva leggere - di affetto e dolcezza.

Per questo, e per molto più di questo, Corrado Dollo lascia un vuoto nella cultura italiana, nella sua famiglia che tanto amava, nell'animo dei suoi amici ed estimatori.

E siamo stati in tanti, in tantissimi, noi amici, a volergli bene.

“La riabilitazione della corporeità” e il pensiero filosofico-scientifico del XVIII secolo: una questione metodologica

Maurizio Maione

1. A margine di una ristampa

È da qualche tempo disponibile la ristampa di due fondamentali volumi di Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento* (cfr. Moravia, 2000a) e *Filosofia e scienze umane nell'Età dei Lumi* (cfr. Moravia, 2000b), le cui rispettive prime edizioni risalgono al 1970 e al 1982. Essi testimoniano il forte interesse che l'autore nutre per quella che costituisce una vera e propria fase di congiuntura del dibattito settecentesco: la fondazione della “scienza dell'uomo”. Ne ricostruiscono le tradizionali direttrici teoriche – Locke, Newton, Hume, Condillac – e i contributi da parte di istituzioni e discipline marginali rispetto all'attività più propriamente filosofica. Anzi, la novità dell'operazione di Moravia risiede proprio nel tentativo – peraltro ben riuscito – di collocare la nascente “scienza dell'uomo” entro i confini di un dibattito *anomalo* che vede protagonisti non tanto filosofi quanto piuttosto medici, fisiologi e altre figure professionali di recente definizione (antropologi, etnologi), sempre più propensi a rivedere e ridefinire concetti e temi fino a poco tempo prima di stretta competenza filosofica.

Moravia colloca la “riabilitazione della corporeità” tra le cinque condizioni¹ che segnano inequivocabilmente, insieme al decollo della *scienza dell'uomo*, il passaggio da una “concezione dualistica” dell'uomo, di matrice cartesiana, ad una «nuova concezione unitaria dello stesso» (cfr. Moravia, 2000b, p. IX). È un passaggio congiunturale, i cui estremi sono rappresentati dalla rivoluzione scientifica e dall'ultima stagione dei Lumi. La fondazione della scienza dell'uomo passa quindi attraverso mutamenti teorici conseguiti gradualmente – ma non sempre linearmente – per mezzo di dibattiti, ipotesi e indagini sperimentali che poco si riconoscono nei momenti ufficiali della storia del pensiero illuministico. Poche sono quindi le speranze di trovare in filosofi come Condillac – certamente il più rappresentativo del Settecento francese – osservazioni e giudizi tali da giustificare esaustivamente una “concezione unitaria dell'uomo”. Uno

¹ Le altre condizioni sono la *liberalizzazione epistemologica*, la *mondanizzazione di “tutto” l'uomo*, la *scoperta dell'ambiente*, l'*apertura geo-antropologica verso l'Altro* (cfr. Moravia, 2000b, pp. 4-23).

dei meriti dell'operazione di Moravia consiste nell'esame cui sottopone *ex novo* alcune categorie storiografiche – come “illuminismo” e “sensismo” – consacrate da una lunga tradizione. Se è vero che l'uomo in quanto oggetto di studio in tutta la sua interezza non passa più necessariamente attraverso l'indagine di filosofi professionisti alla Condillac, è altrettanto vero che lo storico delle idee può cercarlo tra gli scritti di medici e fisiologi o tra i resoconti di istituzioni e società coinvolte in programmi di ricerca il più delle volte distanti dalla normale pratica filosofica. Questa è indubbiamente la chiave di lettura dei volumi suddetti; ma anche uno stimolo a fare altrettanto, non solo rispetto ad aree geografiche diverse da quella francese – su cui Moravia maggiormente si concentra – ma anche rispetto ad altri momenti storici.

Ma il merito più grande di Moravia è un altro: aver garantito la storia delle idee dalle facili – anche se, talvolta, implicite – interferenze teorico-ideologiche del *moment* in cui si muove lo storico delle idee. La ricerca di precursori, la necessità di una conferma storica di alcuni paradigmi in adozione, la ricerca forzata di soluzioni a questioni “esterne” ad una determinata situazione storica, sono soltanto alcuni dei fattori che possono inevitabilmente pregiudicare – minandone anche lo statuto teorico – la storia delle idee. Se si mostra attenta a rilevare e motivare i multiformi contributi provenienti da più settori, ma, soprattutto, se si mostra attenta a decodificare problemi e temi che si configurano spazialmente e temporalmente, la ricostruzione di un evento teorico, di un “termine” e di un'idea inerenti ad una data epoca non rischia di essere inficiata o alterata da una dimensione concettuale “altra”. Si auspica, pertanto, che lo storico delle idee sia nella condizione di controllare che tra l'epoca in cui vive e quella che è oggetto della sua indagine sia salvata una qualche forma di distanza. Si tratta di una distanza salutare sia per il quadro complessivo che egli intende ricostruire sia per la sua capacità di saper riconoscere e decodificare una diversa dimensione concettuale.

Problemi teorici ed eventuali soluzioni, terminologie – scientifiche e non – mutano nel corso del tempo; assegnare ad esse un valore permanente è dunque fuorviante. Con ciò non s'intende negare il ruolo teorico della storia delle idee. Decodificare una dimensione concettuale diversa da quella in cui ci si muove significa riconoscere a quest'ultima un raggio d'azione necessariamente limitato o almeno funzionale ad esigenze teoriche contingenti; significa prevenire un'ingiustificata se non dannosa deformazione prospettica da cui di solito scaturiscono o esclusive preferenze per alcune fasi della storia del pensiero o facili identificazioni con modelli teorici elaborati in un determinato contesto ma unilateralmente decontestualizzati per confermare modelli teorici del presente; significa poter desumere – flessibilmente – dalla dimensione “altra” strumenti teorici, soluzioni e nuclei tematici utili per meglio comprendere un determinato dibattito in corso, ampliandone il raggio d'azione ed, eventualmente, spostandolo in un'altra direzione. Insomma la distanza e la diversità possono garantire a epoche diverse un rapporto di complementarità, senza correre il rischio di sovrapporre

l'una – di solito quella più recente – all'altra. Su questo punto ritornerò nell'ultimo paragrafo.

2. Fisiologia e filosofia: l'Illuminismo rivisitato

Per meglio verificare lo statuto teorico e metodologico della storia delle idee, è opportuno seguire, anche se sinteticamente, le fasi più salienti della ricostruzione del concetto di “corporeità” che Moravia conduce non solo nei suddetti volumi ristampati, ma anche in precedenti formulazioni degli stessi e in altre monografie. È una ricostruzione che raggiunge tuttavia la sua migliore espressione nel secondo saggio (cfr. Moravia, 2000b, pp.127-272), segnatamente nel paragrafo *Cabanis e l'interpretazione materialistico-sensitiva dell'uomo*.

Con la disamina di un ‘pezzo’ del dibattito teorico-filosofico del secondo Settecento, Moravia si propone due importanti obiettivi: ricondurre la tematica della corporeità all'azione del *vitalismo* di matrice fisiologica, elaborato *in primis* da Stahl e poi ampiamente sviluppato – e depurato di residui metafisici come l'*animismo* – dalla *Scuola di Montpellier* (Bordeau, Barthez) e, soprattutto, dal medico-filosofo Cabanis; reinterpretare la stagione dell'Illuminismo alla luce di un insospettato dato storiografico: la permanenza in autori come Helvétius e Condillac di un'*episteme* ancora orientata in senso cartesiano. Si tratta di nuclei teorici che indubbiamente contribuiscono alla dissoluzione di quella che Moravia indica come la “favola storiografica” dell'empirismo e del sensismo: l'appiattimento semantico di queste categorie, la loro ‘riduzione’ a definizioni che in ultima analisi risultano parziali e deboli.

Consapevole della variegata rete concettuale in cui si inserisce un qualsiasi evento teorico e consapevole, soprattutto, della presenza nella stessa di una dimensione diacronica, Moravia ricostruisce il tema della corporeità a partire dai mutamenti che investono la nozione di *scienza* nel passaggio dal XVII al XVIII Secolo. Si concentra sulla trasformazione della scienza da una forma di sapere di natura nomologico-deduttiva, che ha il suo modello nel binomio fisica-matematica, ad un sapere che, rivolto a fenomeni naturali diversi da quelli fisico-matematici, deve aspirare ad una nuova formalizzazione; ad una formalizzazione che sia il più aderente possibile ai criteri dell'osservazione sensibile e della comparazione, secondo la lezione di Locke o di Newton. L'uomo è certamente un fenomeno naturale; mal si adatta, però, ad un modello scientifico come quello secentesco che il più delle volte si traduce o in *riduzionismo meccanicista* o in una vera e propria forma di *fisicalismo*. A questo punto entrano in scena i fisiologi. Essi rivendicano un modello teorico con cui riconoscere *forze* e *principi* che siano in grado di spiegare l'*organisation* dell'uomo, di giustificarne tutti i fenomeni, sia quelli propriamente vitali sia quelli mentali. Il processo di maturazione della

fisiologia è tuttavia graduale; perché si possa adeguatamente parlare di una fisiologia vitalista, è necessario – osserva Moravia – prendere in esame l’ultima fase dello *iatromeccanicismo*. I problemi lasciati insoluti da quest’ultimo rappresentano infatti il punto di partenza della fisiologia vitalista (cfr. Moravia, 2000b, pp. 31-37). Lo iatromeccanicismo è un’applicazione del modello scientifico secentesco: ai suoi sostenitori o teorici interessa soltanto una valutazione quantitativa del corpo umano, un quadro teorico che valorizzi esclusivamente un’analisi strutturale dello stesso; più che sull’insieme delle funzioni, ad essi interessa puntare l’attenzione sulle parti o strutture del corpo umano, favorire cioè uno studio prevalentemente anatomico. Si tratta di un modello che si mostra inadeguato a spiegare la dinamica delle funzioni, a spiegare cioè i fattori che fanno del corpo umano non un fenomeno naturale qualsiasi bensì un fenomeno vivente, un *organismo vivente*. La specificità di quest’ultimo richiede pertanto un’indagine realmente in grado di spiegare non solo i *processi di autoregolazione* intrinseci al corpo umano ma anche il *principio* che eventualmente li coordina.

È intorno alla natura dei processi di autoregolazione che viene a costituirsi una fisiologia non-meccanicista, una fisiologia propriamente vitalista. Se il *principio* debba intendersi come *anima* o come pura *sensibilità* o come sensibilità inconscia, è forse la questione più spinosa che i maggiori vitalisti del tempo – Haller, Stahl, Whytt, Bordeu, Barthez – si trovano ad affrontare non solo singolarmente ma anche in un appassionato e arduo dibattito interno. A dare maggior respiro a questo dibattito contribuisce quella che Moravia giudica «una delle opere scientifico-filosofiche più alte e significative dell’età dei lumi al loro tramonto» (cfr. Moravia, 2000b, p. 253), i *Rapports du physique et du moral de l’homme* di Cabanis. Non si tratta unicamente di un’efficace sintesi del dibattito appena menzionato; è piuttosto il tentativo di fondare un nuovo tipo di sapere filosofico alla luce dei risultati conseguiti di recente dai fisiologi vitalisti.

Per Cabanis la rinascita della filosofia è possibile soltanto nella misura in cui questa diviene parte integrante della fisiologia ma, soprattutto, nella misura in cui riesce a liberarsi di tante istanze metafisiche cui non sembrano poter rinunciare nemmeno quei filosofi che avrebbero dovuto farlo, se non altro in virtù di un dichiarato progetto teorico di ispirazione sensista-empirista. Con ciò Cabanis non intende promuovere la sterile subordinazione della filosofia alla fisiologia. Depurata delle istanze metafisiche, la filosofia contribuisce invece alla definizione di un sapere antropologico-psicologico in grado di ricondurre anche «il complesso degli affetti, delle idee e delle volizioni umane» – ciò che Cabanis intende con *moral* – alle funzioni organiche dell’individuo come un’importante componente dell’organismo materiale-unitario dell’uomo (cfr. Moravia, 2000b, pp. 255-257). È questo un risultato cui egli perviene dopo una serrata critica rivolta proprio alle teorie sensiste più accreditate del tempo, quelle di Condillac e di Helvétius. Nozioni come quella di *statua*, di *esprit* o di *âme* rivelano infatti una resistenza da parte di costoro – ma anche di autori come Buffon – a riconoscere alla corporeità umana, e quindi alla sensibi-

lità, che ne costituisce certamente l'elemento chiave, una dimensione organico–materiale autonoma. Infatti, la difficoltà che essi incontrano nel riconoscere l'omogeneità tra “fenomeni corporei e fenomeni spirituali” può essere per buona parte imputabile - secondo quanto suggerisce Moravia - alla persistenza nei loro scritti di un'episteme di matrice cartesiana. D'altra parte, molte sono le analogie che si possono facilmente cogliere tra la *statua* condillachiana e l'immagine dell'*homme-machine*.

Gli studi di Moravia su Cabanis e sull'ultima stagione filosofica del Settecento francese incoraggiano dunque una revisione storiografica dell'Illuminismo da operare, eventualmente, anche in relazione ad altre aree geografiche. È un orientamento già visibile in alcuni recentissimi studi che, sebbene non si richiamino esplicitamente a quelli di Moravia, ne confermano tuttavia il valore teorico oltre che l'indubbio taglio pionieristico. Ma a caratterizzarli è soprattutto l'evidente interesse per il tema della corporeità.

3. La geografia filosofica del XVIII secolo: alla scoperta di nuovi siti

Operare una revisione storiografica dell'Illuminismo, e delle sottocategorie del sensismo ed empirismo, relativamente ad aree geografiche diverse da quella francese, non significa ripetere sterilmente la lezione di Moravia. L'estensione di una determinata strategia storiografica ad altri contesti può contribuire all'individuazione di insospettiti snodi teorici che, se da una parte confermano quella strategia conferendole una maggiore articolazione interna, dall'altra costituiscono una preziosa occasione per esplorare e giustificare importanti *differenze*.

È quindi opportuno ripercorrere – anche se sinteticamente – alcuni studi sul dibattito filosofico del secondo Settecento in Scozia e in Germania. Essi non solo testimoniano la forza di un'indagine storico-teorica delle intersezioni tra fisiologia e filosofia – il fondamento di una qualsiasi analisi della corporeità umana – ma la collocano anche in un contesto particolarmente favorevole alla definizione di una *filosofia della mente* che prenda sempre più le distanze dalle direttrici stabilite proprio da quei filosofi che hanno maggiormente segnato il XVIII secolo inducendo talvolta parte della storiografia persino ad identificare il secolo con i loro nomi. In questi studi, infatti, ad occupare la posizione assegnata da Moravia a Condillac subentrano Kant e Hume. Se, dunque, contro Condillac, si *schiera* Cabanis, contro Hume e Kant – in Scozia e in Germania – a *schierarsi* sono i ‘minori’ Reid e Herder. La questione non si risolve, però, in questi termini. A renderla più complessa interviene la diversità di opinione che Herder e Reid mostrano nel comune tentativo di fornire una caratterizzazione dell'attività mentale-cognitiva e linguistica dell'uomo più aderente alla valorizzazione della corporeità e della sensibilità che entrambi tenacemente perseguono. È una *differenza* su cui mi soffermerò più avanti.

In questa sede non è possibile passare in rassegna le singole fasi dei suddetti dibattiti. Come per Moravia, anche per gli studi sul Settecento scozzese e tedesco, cui mi riferirò congiuntamente di qui a poco, mi limito a fornirne un veloce quadro d'insieme con tutti i rischi che una simile operazione comporta. Il mio obiettivo – è opportuno ribadirlo – è infatti mettere in luce soltanto alcune rilevanti implicazioni metodologiche che possono scaturire da un'accezione 'forte' della storia delle idee a partire dalla lezione di Moravia.

Nella ricostruzione del dibattito filosofico-scientifico tedesco e anglo-scozzese, molti studiosi ritengono ancora proficuo esplorare le multiformi intersezioni tra fisiologia e filosofia e soprattutto ricondurle ad alcuni mutamenti di prospettiva che si verificano in seno alla fisiologia a partire dagli anni Cinquanta del XVIII secolo. Essi documentano il dibattito sollevato in Germania dalle ricerche di Haller sulla *irritabilità* e sulla nozione di *stimolo* (cfr. Roe, 1981; Poggi, 1988, pp. 623-644; Fabbri Bertolotti, 1990; Monti, 1990; Formigari, 1994; Tani, 2000); gli studi che la *Edinburgh Medical School* promuove in Scozia sul *cervello* e sul *sistema nervoso centrale e periferico* (cfr. Wood, 1989, pp. 89-123; 1995; Wright, 1990, pp. 250-301; Giuntini, 1995); e la diatriba tra Whytt e Haller (cfr. Wright, 1990; Maione, 2001) da cui in parte scaturisce la neurofisiologia del secolo XIX. Rispetto a quello francese, il dibattito che questi studi ricostruiscono risulta piuttosto diversificato. I molteplici punti di contatto e l'adesione di fondo ai principi ispiratori del vitalismo non costituiscono un ostacolo alla definizione di modelli teorici più in sintonia con le questioni che da sempre delimitano il territorio della filosofia. La possibilità che lo *stimolo* (*Reiz*) venga tradotto in termini psichici per meglio spiegare la genesi dei processi legati non solo alla percezione ma anche all'intera attività cognitiva è al centro della riflessione di Herder: gli fornisce i primi strumenti teorici per criticare alcune nozioni kantiane a partire dallo spinoso 'problema dell'unificazione del molteplice' (cfr. Formigari, 1994, pp. 41-46).

La fisiologia halleriana non rappresenta però un modello a cui il filosofo deve passivamente attingere. Alcune incongruenze ne segnano certamente il limite e spingono Herder a reinterpretare quel modello fisiologico per poi adattarlo al suo progetto di *naturalizzazione* della mente umana. La distinzione irritabilità-sensibilità che Haller opera insieme al recupero della nozione di *sensorio comune* assume infatti un significato preciso: stabilisce la presenza di una cesura tra una parte superiore e una parte inferiore del corpo e con essa il ripristino della *dottrina delle facoltà*. Ne emerge un quadro anomalo, in cui vengono a coesistere – quasi paradossalmente – elementi della psicologia razionalista ed elementi vitalisti (materialisti). La fisiologia di Haller non è quindi in grado di giustificare pienamente la 'capacità unificante' intrinseca al corpo umano *ab initio*. Anche nell'area tedesca, dunque, si ripropone – quasi insinuandosi – un'*episteme* di derivazione cartesiana a cui Herder reagisce assegnando alla filosofia il compito di giustificare – riarticolandola – la 'capacità unificante' intrinseca al corpo umano e,

soprattutto, di spiegarla fino a comprendervi l'intera attività cognitivo-linguistica (cfr. Tani, 2000, pp. 83-96).

Anche nell'area anglo-scozzese il dibattito scientifico diviene il luogo elettivo di una piena riformulazione dell'attività filosofica e di una concezione del sapere sempre più orientata in senso interdisciplinare. È questo un risultato cui senz'altro concorre una ben radicata tradizione, scandita dalla riflessione baconiana, dalla codificazione del metodo scientifico-sperimentale da parte di Newton e, soprattutto, dalla definizione lockiana dell'empirismo. Insomma una consuetudine a guardare ai fenomeni naturali senza far riferimento ad un sapere ancora caratterizzato in termini metafisici è forse qui più che altrove pienamente realizzata. A tutto ciò si aggiunge anche una forte vocazione da parte degli autori scozzesi a fare della Scozia – nella fase più acuta dell'emancipazione culturale dall'Inghilterra – il crocevia di interessanti fermenti teorici a partire dall'ottica geometrica, di certo più congeniale al patrimonio newtoniano, fino ad arrivare alla biologia. In questa così intensa e partecipata attività culturale è naturale che l'elaborazione di molte 'idee' passi attraverso un lavoro collegiale che trova la sua migliore espressione nel proliferare di scuole, "società" e istituzioni. È quindi opportuno – ai fini di una motivata ricostruzione del dibattito filosofico-scientifico scozzese – valorizzare queste iniziative riconoscendone non solo il ruolo teorico ma riconducendovi anche molte riflessioni individuali (cfr. Emerson, 1981; 1985; Wood, 1987; 1995; Santucci, 2000; Maione, 2001). Si tratta di applicare ancora una volta una metodologia spiccatamente moraviana, ma in un contesto necessariamente diversificato.

Anche il dibattito scozzese riserva una particolare attenzione agli studi che alcuni fisiologi conducono sull'elettricità animale, sull'omeostasi e, soprattutto, sul sistema nervoso, su temi che da un lato contribuiscono a rafforzare l'identità di quegli studi, dall'altro fanno di istituzioni scientifiche come la *Edinburgh Medical School* il punto di riferimento per l'intera ricerca fisiologica del tempo. Sono studi in cui la *questione della corporeità* viene ad assumere una particolare configurazione in quanto strettamente omogenea ad una sempre più complessa ed articolata definizione del sistema nervoso centrale e periferico; ad una definizione da cui in parte dipende la trasformazione della *fisiologia* in *neurofisiologia*. Infatti, scienziati come Whytt e Cullen individuano nel cervello e nel sistema nervoso gli 'oggetti' di una vera e propria sfida teorica (cfr. Wright, 1990, pp. 250-301; Giuntini, 1995, pp. 211-223; Maione, 2001, pp. 39-56).

L'attività scientifica di Whytt – che raggiunge la sua migliore espressione in concomitanza con la diatriba con Haller – si propone due obiettivi: individuare il nesso che intercorre tra la fisiologia vitalista e il metodo newtoniano e superare le *aporie* intrinseche al vitalismo halleriano, sia quelle di ordine metodologico, legate per lo più alla rigida diversificazione dei principi con cui spiegare i fenomeni inerenti all'organismo-uomo, sia quelle di ordine contenutistico, da ricondurre, invece, al 'centro' del

modello fisiologico halleriano, la distinzione sensibilità–irritabilità. Da buon newtoniano Whytt teme che la moltiplicazione di cause o leggi possa legittimare l’uso di *ipotesi non verificabili* oltre che negare il valore del *principio di semplicità* cui aspira – o almeno dovrebbe aspirare – una qualsiasi teoria scientifica. Il ricorso da parte di Haller a proprietà nascoste – la *vis insita* muscolare – viene così esposto ad una prima obiezione di natura metodologica. Ma il ricorso ad una *vis insita* muscolare, diversa dal principio che presiede alla sensibilità, comporta un fatto altrettanto discutibile: la separazione delle funzioni vitali da quelle mentali, il recupero cioè della identificazione cartesiana del corpo umano con la macchina. In base a dati sperimentali e a motivazioni squisitamente fisiologiche, contro l’assunto di Haller, Whytt avanza quindi una serie di obiezioni il cui comune denominatore è la nozione di *principio senziente*; di quel principio che *ab initio* coordina l’attività di integrazione sensoriale-muscolare dell’uomo, la comunicazione tra la parte periferica e quella centrale del sistema nervoso. Sono questi elementi che indubbiamente ritagliano nel modello neurofisiologico di Whytt uno spazio deputato alla riabilitazione della corporeità umana. In base agli *stimoli*, cui l’uomo è normalmente esposto, il principio senziente presiede al rapporto organismo-ambiente: per mezzo di multiformi configurazioni del sistema nervoso, che garantiscono tutti i rapporti di struttura e di funzione presenti nell’organismo vivente, esso attiva risposte o comportamenti che permettano all’organismo-uomo di interagire al meglio con la realtà esterna. L’interazione con l’ambiente (o realtà esterna) è un obiettivo cui l’organismo mira costantemente, cioè lungo l’intero arco della sua esistenza biologica. La sensibilità non può pertanto essere limitata alla sola dimensione conscia; esiste anche una sensibilità inconscia, di cui i movimenti involontari sono una spia, e il principio senziente viene a garantire proprio la presenza di una linea di continuità tra le funzioni vitali e le funzioni mentali (cfr. Wright, 1990, pp. 250-301; Maione, 2001, pp. 39-61). Dunque, come per Herder, anche per Whytt la corporeità umana è dotata di una ‘capacità unificante’ che si attiva a diversi livelli, relativamente sia alle funzioni vitali sia alle stesse funzioni mentali. È questa la tesi che Whytt oppone a quell’episteme cartesiana che – sorprendentemente – ancora si annida tra i fondamenti di una certa fisiologia vitalista.

In questo contesto teorico, segnato dunque dall’attività di istituzioni, come la Edinburgh Medical School, e “società”, come la *Edinburgh Philosophical Society* o la *Aberdeen Philosophical Society*, viene maturando anche la riflessione teorica di Thomas Reid; una riflessione la cui ricostruzione non passa attraverso le sole pagine delle opere edite; queste contengono osservazioni e terminologie non sufficientemente articolate che rinviano ad altre fonti, spingendo così lo “storico delle idee” a cercare qualche risposta altrove, *in primis* tra le carte inedite. Non si tratta di un’operazione indebita. Fogli didattici o semplici appunti, scritti in vista di un intervento pubblico quale è una lezione universitaria o una comunicazione accademica o un intervento in seno ad una società filosofica, i manoscritti inediti contribuiscono senza dubbio alla

formazione di ‘idee’ o di modelli teorici; non è quindi cauto, se non proprio legittimo, sottovalutarli oppure oscurarli del tutto. Si tratta di una di quelle tessere che vengono a comporre la dimensione concettuale di una data epoca e che lo storico delle idee dovrebbe rendere sufficientemente ‘visibili’.

Anche se succintamente, possiamo ora ritornare a Reid. La sua *philosophy of mind*, alla cui definizione in parte concorrono alcuni manoscritti inediti, s’inscrive in una prospettiva segnata dal dibattito neurofisiologico, in particolare dagli studi di Whytt sul sistema nervoso (cfr. Wood, 1995; Maione, 2001). La confutazione del dualismo cartesiano – suggerita dalla distinzione halleriana tra irritabilità e sensibilità – costituisce la matrice di una ‘nuova’ concezione della mente umana; di un modello teorico che riconduce l’attività cognitiva e linguistica agli schemi corporei e, in genere, agli stati qualitativi della coscienza (coscienza corporea). La dimensione corporea della coscienza *orienta* la mente attivandone la capacità di organizzare in unità coerenti l’esperienza fino a comprendervi gli stessi *atti linguistici*. L’attività cognitiva non è data esclusivamente dall’elaborazione delle informazioni provenienti dal mondo esterno e del contenuto ‘proposizionale’ (o rappresentazionale) cui concorrono le diverse operazioni o facoltà (percezione, memoria, immaginazione, astrazione). La *psicologia o dottrina delle facoltà* cui Reid si richiama, *traduce* in termini cognitivi l’attività del sistema nervoso centrale e periferico: funzionale alla capacità dell’organismo-uomo di ottimizzare il livello di interazione con il mondo esterno, l’attività cognitiva è il risultato dell’azione dinamico-processuale operata congiuntamente dalle cosiddette facoltà *superiori* e dalla *coscienza corporea*. Anche per Reid la *riabilitazione della corporeità umana* costituisce dunque il ‘centro’ del progetto di *naturalizzazione della mente*; è un dato cui però egli perviene soltanto dopo una complessa ma necessaria disamina della nozione di *materia*, che ha i suoi momenti decisivi nella critica ad un ‘certo’ materialismo (Priestley) e nell’adesione alle teorie vitaliste sulla *materia organica* (cfr. Maione, 2001).

4. Conclusioni

Il tema della corporeità rende indubbiamente uniforme una buona parte del dibattito scientifico-filosofico francese, tedesco e scozzese. Ne conferma sia l’orientamento interdisciplinare sia la tendenza a *naturalizzare* le molteplici attività umane, da quella cognitivo-linguistica a quella morale. Non si tratta però di un quadro monolitico. Molte sono le *differenze* – più o meno visibili – che lo storico delle idee si trova ad affrontare; molte sono anche le questioni teoriche che egli ricompone nella loro complessità e che per diverse ragioni considera ancora ‘aperte’ nel dibattito attuale.

Iniziamo dalle differenze. Una potrebbe riguardare il diverso atteggiamento che

autori come Herder e Reid mostrano nei confronti della *dottrina delle facoltà*. Rispetto al comune progetto di naturalizzazione della mente, il primo vi individua un *ostacolo* da ricondurre ad un determinato retroterra teorico (Wolff) (cfr. Tani, 2000), il secondo, invece, un valido *supporto* da giustificare in virtù delle molte analogie con il modello di sistema nervoso elaborato da Whytt. Insomma, tanto il rifiuto quanto il recupero della psicologia delle facoltà può essere – a seconda dei contesti di applicazione – sorprendentemente funzionale alla riabilitazione della corporeità umana. Si tratta di un’*anomalia* soltanto all’apparenza teorica: nulla vieta infatti che questioni ‘universali’ possano richiedere soluzioni che siano il più possibile omogenee a determinati contesti storico-culturali. Lo storico delle idee documenta e spiega anche questo genere di anomalie.

Un esempio di questione ‘aperta’ è la nozione settecentesca di *materialismo*; una nozione che normalmente – negli studi menzionati – si tende ad associare al *vitalismo* quasi fosse una sua sottocategoria. Non si tratta di un percorso lineare, come si può desumere dall’analisi condotta da Moravia (cfr. Moravia, 2000b, pp.171-181). I medici-filosofi francesi si trovano soprattutto nella condizione di sciogliere due nodi problematici: definire la natura dell’anima, affrontando quindi una questione tradizionalmente metafisica con gli strumenti di una *scienza medica* ormai in fase di emancipazione, ed individuare la matrice dei processi di autoregolazione dell’organismo-uomo. Nel tentativo di fornire una più completa visione dell’organismo-uomo, essi si propongono anche l’obiettivo di stabilire meglio il rapporto che eventualmente sussiste tra le tradizionali funzioni superiori, quelle comprese nel termine “mente”, e il resto del corpo. È un obiettivo strategico: il suo raggiungimento implica il superamento di ogni prospettiva metafisica nonché l’autonomia e la conseguente estensione del raggio d’azione del sapere medico. Le soluzioni individuate sono però sufficientemente difformi: si tende o alla cauta ma ambigua affermazione dell’esistenza di un principio che non è né riducibile al corpo né identificabile con l’anima oppure ad una complessa e graduale *fisiologizzazione* dell’anima. Questa seconda soluzione si caratterizza per un passaggio fondamentale. Consapevoli, infatti, che molti fenomeni vitali dipendono necessariamente da un principio qualitativamente diverso, che non si lascia però identificare con l’anima intesa nell’accezione metafisica (anima pensante), medici come Barthez pervengono alla nozione di un “principe vital” con cui spiegare, ad esempio, fenomeni come i movimenti involontari (cfr. Moravia, 2000b, pp. 175-8). È un principio che, pur collocato in una prospettiva dichiaratamente vitalista, attraversa diverse fasi di elaborazione, a partire da un sostanziale animismo fino ad arrivare alla soluzione di Barthez. Sono questi dati già sufficienti a delegittimare la tendenza a identificare il vitalismo con il materialismo. Infatti, nonostante i tentativi di fisiologizzazione che le sono sottostanti o che la precedono, la nozione di principio vitale rimane comunque esposta a interpretazioni in chiave metafisica. Prima di Cabanis – osserva Moravia – molti sono infatti gli autori non ancora disposti a riconoscere all’organizzazione corporea dell’uomo una piena

autonomia. Lungi dal valersi di una versione meramente ideologica del materialismo, Cabanis individua invece nell'esame attento del sistema nervoso la procedura cui ricondurre non solo il momento della verifica sperimentale dei principi che presiedono all'organizzazione "materiale-unitaria" dell'uomo ma anche la giustificazione scientifica del materialismo (o vitalismo). Insomma, soltanto indagini come quella cabanisiana, capaci di liberarsi di principi dalla dubbia origine, possono contribuire ad un'interpretazione materialista del vitalismo settecentesco.

Moravia non aspira ad una ricostruzione necessariamente lineare. Molti sono gli assunti che lo studioso ritiene destinati a rimanere problematici e che in parte si possono così riassumere: l'impossibilità di identificare il vitalismo con il materialismo; la definizione non univoca del vitalismo; la natura proteiforme del ricorso al *principio vitale*. Sono assunti che sottolineano a ragione quanto sia difficile, e anche artificioso, ricostruire una dimensione concettuale inseguendo esclusivamente classificazioni o definizioni generali. Sfumature, differenze, intersezioni di varia natura sono fattori che normalmente compongono un determinato evento teorico. Il merito di Moravia è anche quello di aver individuato e debitamente articolato questi fattori; ma contesti teorici di non facile interpretazione lo hanno forse indotto a qualche forzatura: è talvolta ravvisabile da parte sua la tendenza o ad attribuire un enorme peso ad osservazioni o considerazioni dettate soltanto da situazioni contingenti o a ridurre la portata di alcune soluzioni teoriche valorizzandone l'accezione più restrittiva. Ad esempio, un autore che esprima qualche riserva nei confronti di un certo materialismo visibilmente riduzionista e lo faccia in base anche ad una forma di cautela, personale o indotta, conduce o un'indagine viziata dalla presenza di pregiudizi oppure non è ancora del tutto emancipato da una determinata tradizione metafisica. È evidente che Moravia assume il paradigma medico-fisiologico di Cabanis come criterio per valutare la posizione di altri autori. "Ambiguità" come quelle che sottendono la nozione di *principio vitale* (Barthez) sono comunque superabili. Il ricorso a principi di tale natura può essere giustificato *funzionalmente*: consente di definire un modello teorico dotato di maggiore forza esplicativa. Da questo punto di vista, appare senz'altro decisiva la posizione di Xavier Bichat (cfr. Moravia, 2000b, pp. 180-1). Dunque, non è presa in considerazione la possibilità che soluzioni a prima vista *deboli* possano implicare una strategia di analisi per nulla contemplata dal dibattito coevo, ma non per questo meno importante. L'esperienza scozzese è in tal senso eloquente. Nell'arco della sua attività scientifica, Whytt addita costantemente nel materialismo il suo principale bersaglio polemico; non accetta per sé la definizione di materialista: per lui *materialisti* sono soltanto coloro che identificano il pensiero o anima con la materia inorganicamente intesa, intesa, cioè, secondo le proprietà dell'inerzia e del movimento. Il sistema nervoso si colloca però nella materia organica, in una materia dotata di principi di autoregolazione. Quella di Whytt è quindi una posizione vitalista; ma anomala, se analizzata da una prospettiva moraviana: l'ana-

lisi sperimentale del sistema nervoso è infatti sempre funzionale alla verifica dell'azione del principio di integrazione sensoriale-muscolare, del cosiddetto *principio senziente*. Evidenti sono le analogie con il “principio vitale” di Barthez: entrambi sono immateriali. Nel modello di Whytt dovrebbero dunque convivere istanze materialiste (analisi sperimentale del sistema nervoso) e istanze pseudo-metafisiche (la natura *immateriale* del principio senziente). Ma non è così: immateriale potrebbe essere semplicemente un principio materiale che Whytt non è ancora in grado di individuare e rendere noto, come d'altra parte accade con la nozione newtoniana di *forza* cui può senz'altro richiamarsi lo stesso principio senziente (cfr. Wright, 1998). In questo caso, il vitalismo comporta una particolare forma di materialismo che nella riflessione teorica di Reid – un'interpretazione cognitiva del modello neurofisiologico di Whytt – si traduce in *emergentismo*; in una spiegazione del rapporto mente-corpo che pur nella distanza da qualsiasi forma di *materialismo riduzionista* s'inscrive tuttavia in un evidente progetto di naturalizzazione della mente (cfr. Maione, 2000; 2001).

Bibliografia

- R. L. Emerson, 1981, *The Philosophical Society of Edinburgh 1748-1768*, «British Journal for the History of Science» 14, pp. 133-76.
- Emerson, 1985, *The Philosophical Society of Edinburgh 1768-1783*, «British Journal for the History of Science» 18, pp. 255-303.
- S. Fabbri Bertoletti, 1990, *Impulso, formazione, organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Firenze.
- L. Formigari, 1994, *La sémiotique empiriste face au Kantisme*, Liege.
- C. Giuntini, 1995, *La chimica della mente. Associazione delle idee e scienza della natura umana da Locke a Spencer*, Firenze.
- M. Maione, 2000, *Mente e corpo in Thomas Reid*, in Santucci, A. (a cura di), *Filosofia e cultura nel Settecento britannico. II. Hume e Hutcheson. Reid e la scuola del senso comune*, cit., pp. 421-441.
- Maione, 2001, *Scienza, linguaggio, mente in Thomas Reid*, Roma.
- M. T. Monti, 1990, *Congettura ed esperienza nella fisiologia di Haller. La riforma dell'anatomia animata e il sistema della generazione*, Firenze.
- S. Moravia, 1972, *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, ph. Pinel e dell'Anonimo della “Décade”*, Roma-Bari.
- Moravia, 1974, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e Filosofia in Francia (1785-1815)*, Firenze.
- Moravia, 1986, *L'enigma della mente*, Roma-Bari.
- Moravia, 2000a, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari [1970].
- Moravia, 2000b, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Milano [1982].
- S. Poggi, 1988, *L'anima e l'anatomia. Struttura, funzioni e forza vitale nella fisiologia*, in *Storia della Scienza Moderna e Contemporanea*, a cura di P. Rossi, Torino, I, pp. 79-90.

- S. A. Roe, 1981, *Matter, Life and Generation. Eighteenth-Century embryology and the Haller-Wolff debate*, Cambridge.
- A. Santucci, (a cura di), 2000, *Filosofia e cultura nel Settecento britannico. II. Hume e Hutcheson. Reid e la scuola del senso comune*, Bologna.
- I. Tani, 2000, *L'albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Roma.
- P. Wood, 1987, *Buffon's Reception in Scotland: the Aberdeen Connection*, «Annals of Science» 44, pp. 169-90.
- Wood, 1989, *The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment*, «History of Science» 28, pp. 89-123.
- Wood, 1995, *Thomas Reid on the Animate Creation: Papers Relating to the Life Sciences*, Edinburgh.
- J. P. Wright, 1990, *Metaphysics and Physiology: Mind, Body and the Animal Economy in Eighteenth-Century Scotland*, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. By M. A. Stewart, Oxford.
- Wright, 1998, *Materialismo e anima vitale nella metà del XVIII secolo: Il pensiero medico*, in *L'età dei Lumi. Saggi sulla cultura settecentesca*, a cura di A. Santucci, Bologna, pp. 143-157.

Intervento al III Colloquio dell'ACIREPH (Parigi, 28 ottobre 2001)

Fulvio Cesare Manara

A nome della mia Associazione, la Società Filosofica Italiana, e del suo presidente, Luciano Malusa, voglio porgere prima di tutto i miei ringraziamenti per l'invito rivoltoci a partecipare a questo Colloquio, alla direzione dell'ACIREPH in particolare, per la notevole accoglienza che ci è stata offerta.

La Società Filosofica Italiana, come penso sappiate, è un'associazione accademica di antica formazione, essendo nata nel 1902 (e ricostituita nel 1953). Le finalità della nostra società, oltre alla ricerca filosofica sul piano scientifico sono anche relative alla ricerca di un "idoneo ordinamento delle strutture culturali didattiche e pratiche della ricerca filosofica", ed alla valorizzazione e tutela della professionalità dei docenti di filosofia, e infine "l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e la costituzione di centri locali di studio e l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche e quelli di altri paesi". Nonostante la sua origine accademica, ora la SFI conta fra i suoi iscritti in stragrande maggioranza docenti della scuola secondaria. Sono attive ben 36 sezioni locali, operanti sulla dimensione della propria provincia o della propria regione.

La storia degli ultimi anni della nostra associazione ha visto confronti e dibattiti a volte anche aspri fra i docenti di questi due diversi ordini di scuole. È stata però questa una ricchezza da tutti riconosciuta. Negli ultimi anni anzi lo spazio e l'attenzione alle problematiche dell'insegnamento della filosofia, alla didattica disciplinare sono andati crescendo, così come la partecipazione dei docenti della secondaria che si sono attivati per la ricerca didattica. Non a caso negli ultimi anni la SFI ha sottoscritto con il Ministero della P.I. un protocollo d'intesa che ci impegna a progettare ricerca e sperimentazione nel settore dell'insegnamento della filosofia, produrre materiali didattici anche in dimensione europea, oltre alla formazione e all'aggiornamento degli insegnanti.

Proprio in relazione a questo impegno per la didattica, dopo anni di progettazione, è finalmente attivato il *Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Didattica della Filosofia*, nato da un accordo fra le università di Padova e di Bari.

La Società Filosofica Italiana considera i legami fra le nostre associazioni come importanti ed essenziali: è nostra convinzione, infatti, che siano in gioco sfide per l'educazione filosofica dei cittadini dell'Europa del domani che non possono essere più gestite semplicemente sulla scorta delle tradizioni nazionali.

La sfida cui ci troviamo di fronte ci stimola a coltivare il nostro giardino, certo, ma nello stesso tempo a lasciare che i venti e i semi di altri giardini entrino in contatto con il nostro, che i giardinieri non si rinchiudano nel loro orticello ma sappiano metter fuori la testa oltre il muro di cinta, e, perché no, anche saper esplorare luoghi e territori di giardini altri.

Nella parte restante di questo indirizzo sottolineo semplicemente alcuni nodi sui quali secondo il mio modesto punto di vista le nostre associazioni potranno in modo fertile continuare a dialogare e confrontarsi, crescere insieme.

È comune ai due paesi il cambiamento intervenuto nella scuola secondaria: la sua massificazione, la ramificazione dei percorsi formativi e le nuove urgenze e progettazioni curriculari. Questo rappresenta una "spinta" esterna a ripensare le modalità di comunicazione della filosofia alle nuove generazioni.

La tendenza alla mutazione nel sistema dell'istruzione in direzione della proposta della "filosofia per tutti" è la politica educativa emergente. Ma il fatto che la legittimità dell'insegnamento della filosofia sia ben radicata, e anzi la si carichi di attese e di ipotesi di diffusione crea una situazione ambigua. Per un buon insegnamento della filosofia la domanda diffusa non è affatto sufficiente.

Tale proposta rappresenta una sfida polivera e polimorfa. Essa pone ai filosofi il seguente quesito: se e come sia utile, e quindi auspicabile e necessaria, una formazione filosofica rivolta a tutti, piuttosto che a pochi. Questa spinta emerge dall'evoluzione dei sistemi formativi, in particolare nel nostro paese, ha posto all'attenzione dell'opinione pubblica l'esplicito problema di superare definitivamente l'impianto del sistema formativo risalente agli inizi del secolo, il quale prevedeva che la formazione filosofica esplicita fosse diretta solo agli indirizzi di studio rivolti ai futuri membri della classe dirigente.

Ci si chiede cosa deve cambiare nell'insegnamento della filosofia in relazione al modificarsi del pubblico cui esso viene indirizzato: ed è, evidentemente, uno scenario nuovo e per certi aspetti un cambiamento epocale. Inoltre, dal punto di vista pedagogico, è senz'altro chiara e ormai matura la tendenza a muovere da un modello centrato sulla trasmissione del sapere ad uno, più complesso ed aperto, centrato sulla consapevolezza che la mediazione didattica comporta l'attivazione di processi relazionali complessi in cui la chiave è la costruzione del sapere e lo sviluppo delle competenze metacognitive sul proprio stesso processo di apprendimento; il che, ovviamente, mette al centro la comunicazione, l'ascolto, la scoperta, nonché la significatività del sapere filosofico per lo studente che apprende.

Per quanto riguarda le finalità dell'insegnamento filosofico, le direzioni verso cui muoviamo non sono sempre le stesse, anche se ci appelliamo a da principi che evidentemente condividiamo. Infatti le deduzioni che ricaviamo dalle affermazioni di principio sembrano andare in due versi opposti. Facciamo un esempio.

Per una scuola come la nostra, in cui l'insegnamento della filosofia talvolta ha corso il rischio di essere quel che Hegel stesso deprecava, ossia una filastrocca di opinioni, è abbastanza importante tenere ben fermo che "l'insegnamento della filosofia è un insegnamento filosofico". Da noi era relativamente raro fino a non molti anni fa affermare che l'insegnante di filosofia debba praticare il filosofare in classe. Pochi avevano il coraggio di sostenere in pubblico un motto del tipo "il professore di filosofia è prima di tutto un filosofo". Quale presunzione! Si attiravano gli strali degli accademici, gli unici ad avere diritto di essere appellati "filosofi". Ma di fatto quel che si diceva qui in Francia del nostro insegnamento in pratica stigmatizzava appunto questa estremizzazione possibile. E ancor'oggi si possono incontrare colleghi (non fra coloro che scrivono di didattica della filosofia, in verità) i quali ripetono stancamente che nei licei italiani non si insegna la "filosofia" ma la "storia della filosofia", e alcuni forse persisterebbero nel negare il motto sopra espresso.

È ben vero che il fatto di poter offrire un "insegnamento filosofico" non basta a formare buoni allievi di filosofia: e dalla vostra esperienza lo si comprende. Per noi ora si tratta però di abbandonare definitivamente qualsiasi ipotesi di fare dell'insegnamento della filosofia un insegnamento del tipo della storia delle idee. Questa tentazione riemerge, a volte. D'altra parte condividiamo con voi che per insegnare filosofia non basta proprio che il docente dia spettacolo con il suo filosofare di fronte ad allievi che alla fine restano estranei a tale rappresentazione. Insegnare filosofia è portare gli allievi a confilosofare.

Dalla vostra usuale "negazione pura e semplice del mestiere di insegnante" voi cercate di muovere verso l'insegnamento filosofico consapevole delle necessarie didattiche (didattizzare la filosofia senza snaturarne la pratica). Vi proponete di superare il mito della filosofia come disciplina "ascolastica". Per noi si tratta di comprendere che nessuna pratica della storia della filosofia è formativa se non attuata in un contesto di pratica del filosofare e del confilosofare. Vorremmo insomma introdurre la pratica filosofica nella scuola. Sottoscriveremmo quindi senza riserve il motto secondo cui "Studiare la filosofia al liceo significa formarsi alla filosofia e attraverso la filosofia".

Anche per quanto riguarda la regolamentazione dell'insegnamento della filosofia, da noi è avvenuto un movimento inverso rispetto alla Francia. Nonostante se ne faccia un gran parlare, non sono ancora previsti nuovi programmi: i programmi ministeriali risalenti al 1923 si sono svuotati di senso ed hanno perduto la loro funzione originaria. Da vent'anni sono stati sperimentati programmi alternativi (i cosiddetti programmi stesi dalla commissione "Brocca") ma non in tutte le scuole, nemmeno nella maggioranza.

Per parte nostra, all'interno della nostra Commissione Didattica abbiamo elaborato lo scorso anno un documento rivolto al Ministero, con non comune sforzo di sintesi ed elaborazione delle varie piste di ricerca, per suggerire il nostro punto di vista in merito alle linee portanti della riforma dell'insegnamento della filosofia. L'indirizzo verso il quale ci siamo orientati è quello dell'identificazione dei nuclei fondanti della disciplina filosofica, l'identificazione delle competenze fondanti nelle pratiche filosofiche e nel filosofare, la selettività dei contenuti in relazione alla valenza formativa dell'insegnamento filosofico, e via dicendo.

Così, al contrario di quanto forse accade alla Francia, l'Italia non assomiglia certo ad una fortezza assediata in cui è in gioco una tradizione ritenuta inviolabile: in certi momenti sembra piuttosto una prateria aperta in cui orde di popolazioni a volte molto diverse tra loro vanno scorrazzando per ogni dove, se mi si passa un'immagine sicuramente forzata.

Da noi dire "il professore di filosofia è l'autore del suo corso" avrebbe potuto suonare come un'eresia (e forse qualcheduno si scandalizzerebbe ancor'oggi all'udire simili proposizioni). E che ogni professore possa organizzare "come vuole e sotto la sua piena responsabilità il suo anno, il suo approccio alle nozioni e ai testi in questa o quella classe, secondo il proprio stile d'insegnamento" è stata per noi una conquista in parte dovuta al fatto che – secondo un fenomeno tutto italiano – è andata scemando *di fatto* la prescrittività dei programmi della prima metà del secolo.

Così, siamo in ritardo nella definizione di piste programmatiche condivise, e se da una parte questo ci lascia tutt'oggi sprovvediti di programmi, d'altra parte permette punte di sperimentazione e cambiamento a volte molto significative.

Nello stesso tempo, il patrimonio di riflessioni condotte da insegnanti di filosofia (soprattutto della scuola secondaria), anche all'interno della nostra associazione, negli ultimi vent'anni è significativamente cresciuto. Possiamo dire che disponiamo di un quadro di ricerche teoriche ed empiriche molto ricco, che ha affiancato una pratica diffusa e decentrata di innovazione, coordinata in parte dalla Commissione Didattica della nostra Associazione.

Così, gli insegnanti interessati e professionali non sono stati lasciati soli di fronte alla deriva dei programmi di filosofia. Il dibattito sulla didattica della filosofia in Italia ed i suoi sviluppi nell'ultimo decennio in particolare hanno messo realmente a loro disposizione elementi di riflessione e proposte, indagini teoriche e proposte operative.

Le direzioni in cui si è mosso questo fertile dibattito sono ampie, ed in grandissima parte molto ponderate. Difficile incontrare posizioni estremistiche (sia di quelle del tipo dei "puristi guardiani del tempo" che di quelle provenienti dalle truppe cammellate dei pedagogisti). La ricerca, nelle sue risultanti più apprezzate, ha saputo muoversi permettendo di riscoprire le pratiche di comunicazione filosofica come pratiche filosofiche e non come orpelli tecnici e/o indebite intrusioni didattiche.

Le pratiche di insegnamento si sono rinnovate proprio mediante la riscoperta, ancora in corso e sempre da rinnovare, della molteplicità delle pratiche del filosofare messe in opera dalla tradizione.

Ci troviamo da questo punto di vista in linea con quanto ho letto, mi pare, anche in molti scritti della Vs. associazione, quando si identificano le attività della classe di filosofia. Nell'elencare le pratiche filosofiche formative, ad es.: lettura e dialogo, dialogo socratico, gli esercizi filosofici, i lavori di gruppo, l'articolazione del lavoro individuale e collegiale, la comunità di ricerca filosofica, la scrittura filosofica, l'apertura ai legami con altre discipline, il laboratorio di filosofia ecc..

Si tratta di assumere un atteggiamento non riduttivo di fronte alla complessità delle interazioni che avvengono in classe, ed anche nel rispetto della ampiezza di opportunità offerta dalla vasta varietà di tecniche di cui la pratica filosofica si è servita nel corso della storia. È necessario comprendere che la progettazione di una attività di insegnamento della filosofia richiede di mettere in atto un sistema complesso, e che occorre pensare a tale sistema secondo criteri del tutto nuovi.

Anche noi siamo convinti che dalla fase attuale usciremo riformando il modello italiano, di origine gentiliana (ormai però irriconoscibile nella prassi didattica diffusa). L'apertura al confronto con tutti coloro che altrove stanno conducendo lo stesso sforzo di rinnovare crescendo ci conforta, e questa è un'occasione del genere.

Proprio nel dialogo con altri, e ascoltando attentamente chi ha difficoltà diverse dalle nostre, ci specchiamo anche su noi stessi e meglio leggiamo le nostre stesse difficoltà.

Non esiste un modello unico in didattica della filosofia, non possiamo sognare alcun modello omogeneo, e buono per tutti, ma nello stesso tempo le problematiche del comunicare filosoficamente le pratiche e gli stili dell'interrogare filosofico attraversano universalmente qualsiasi tentativo, ovunque esso venga messo in atto.

D'altra parte, i problemi dei filosofi non sono la stessa cosa dei problemi filosofici, ma ogni volta che un filosofo mira alle domande e all'interrogare filosofico, lo fa entro il quadro dei propri problemi.

Accenno semplicemente alla questione della formazione dei docenti, che è un altro punto dolente su cui ci sembra avremo molto da dirci. Le condizioni e le modalità della formazione degli insegnanti di filosofia non sono da tempo soddisfacenti, e praticamente si potrebbe dire che non lo sono mai state. I nodi problematici di questa formazione sono per molti aspetti anche per noi gli stessi. Uno spazio estremamente problematico sono le SSIS (Scuole di Specializzazione per l'Insegnamento nella Secondaria), attivate nelle università, all'interno delle quali i confini sono ancora confusi, si evidenziano residue resistenze da parte del mondo accademico. In alcune di esse sono attivi colleghi appartenenti alla nostra Associazione, anche se la partita è molto incerta ed è assai dubbio che si possa procedere nella direzione da noi auspicata.

Il territorio in cui possiamo incontrarci fra associazioni, in questa nuova casa che speriamo divenga l'Europa, è evidentemente quello della ricerca comune, capace di mettere eredità e tradizioni diverse a confronto in modo aperto.

I livelli in cui operare sono gli stessi che ci siamo detti ripetutamente: quello delle istituzioni, quello delle associazioni, ma pure quello delle agenzie locali, dei licei e dei professori, dei ricercatori e degli sperimentatori. I segni che molto di tutto questo ha cominciato ad attuarsi sono molti: contatti intensi e diffusi hanno condotto non solo a scambio di inviti, ma a confronti internazionali ripetuti, ed a un'attività che anche editorialmente ha permesso al pubblico italiano di prendere contatto con alcuni dei colleghi che in Francia parlano di insegnamento della filosofia.

A proposito, si potrebbe pensare a un seminario annuale tra le commissioni didattiche delle diverse Associazioni nazionali, sui temi rilevanti della didattica e sulla situazione dell'insegnamento della filosofia. Oppure pensare ad un forum periodico fra le associazioni. Per parte nostra potremmo già prendere in considerazione la proposta nella prossima sessione della Commissione Didattica.

Per noi la Francia e l'Italia sono già in asse per questo processo di interazione: siamo i paesi europei in cui nella scuola secondaria la filosofia viene insegnata diffusamente: i paesi in cui si dibatte, apertamente, sulla proposta della filosofia per tutti. Ma noi sappiamo bene che la filosofia praticata nella sua autenticità non può essere messa in svendita, su alcun mercato.

Vi ringrazio.

Il sito internet didattico per la storia e la filosofia: riflessioni tecnico-teoriche

Francesco Dipalo

Sull'uso di Internet a scuola e per la scuola è stato già detto e scritto molto negli ultimi anni. Inutile far notare che, nonostante il *tourbillon* di circolari ministeriali, proclami e buone intenzioni, resta ancora molto da fare. Spesso ai consistenti investimenti in tecnologie, laboratori multimediali, reti intranet ed internet, non è corrisposto un parallelo ed efficace aggiornamento delle cosiddette "risorse umane" ed uno snellimento delle procedure burocratiche per il loro concreto utilizzo. Che si tratti di un problema di cultura e mentalità è talmente evidente che a soffermarsi ulteriormente si rischia di restare invischiati in un puro esercizio di retorica, arte nella quale, da sempre, noi italiani abbiamo ben pochi rivali.

Dato a Cesare quel che è di Cesare, vengo a proporvi un'esperienza di utilizzo concreto della rete internet in funzione della didattica in filosofia e storia. Il sito internet personale può rappresentare, nelle mani del singolo insegnante (o di più insegnanti, qualora si riesca a concordare e a realizzare un percorso di collaborazione interdisciplinare per via "telematica"), un validissimo strumento di supporto al lavoro quotidiano (programmazione, organizzazione della didattica, reperimento di materiali, spunti per l'approfondimento e la ricerca, ecc.) e un canale preferenziale di comunicazione con i propri studenti.

Inutile dire che, senza alcune competenze di base, la realizzazione del sito risulta impossibile, anche a volersi servire delle attrezzature presenti (presenti?) a scuola. Per competenze di base intendiamo il saper scrivere con un comune programma di *word-processing* (videoscrittura), ad esempio il più noto *Microsoft Word per Windows*, conoscere le nozioni più elementari del funzionamento di Internet e saper compilare ed organizzare delle pagine web con l'ausilio del programma *Microsoft FrontPage* (che insieme a *Word* fa parte del "pacchetto" di software denominato *Office*). Troppo? Per alcuni decisamente sì. Ma chi non è completamente a digiuno di procedure informatiche, magari, potrebbe decidersi ad investire qualche manciata di ore libere per approfondire le proprie conoscenze o accostarsi per la prima volta a software sconosciuti. La regola d'oro per imparare è sempre la stessa: "provare, provare, provare", seguendo il consiglio fornito al finto cantore impersonato da Massimo Troisi dalla fanciulla inventrice del gioco della palla in *Non ci resta che piangere*.

L'altra *condicio sine qua non* di natura tecnica è la disponibilità di un minimo

spazio sulla Rete (se si lavora con dei testi, per cominciare, bastano anche un paio di *Megabyte*), presso un qualsiasi *provider* di servizi. Per *provider* si intende una delle tante società di telecomunicazioni che in Italia e nel mondo intero gestiscono l'accesso ad Internet, ossia i vari Telecom, Tiscali, Wind, Infostrada, Yahoo, ecc. (vista l'enorme e martellante flusso pubblicitario delle suddette, non temiamo, in questa sede, di violare alcuna *par condicio* relativa alla libera concorrenza). Nella maggior parte dei casi, tale disponibilità (nei termini di un paio di *Mb*) è del tutto gratuita, a meno che non si voglia "registrare" un proprio "dominio", ovvero un indirizzo web di cui si detiene il *copyright*. La stessa SFI, ad esempio, all'inizio del 2001 ha registrato il dominio www.sfi.it, abbandonando il precedente indirizzo "di secondo livello", www.getnet.it/sfi/. La funzionalità e la leggibilità delle pagine web, di fatto, rimangono invariate. A beneficiarne è soltanto la maggiore visibilità e reperibilità delle stesse. In questa maniera, inoltre, a fronte di una modesta tassa annuale, viene tutelato il nome della SFI nell'intricata e proteiforme "galassia cibernetica".

Ma, come dicevo, non occorre arrivare a tanto. Per attivare un piccolo, ma funzionale, sito internet, basta anche un modestissimo indirizzo di secondo, terzo o anche quarto livello presso un qualsiasi *provider*. Sempre che, evidentemente, non ci si possa appoggiare ad un server istituzionale, per quanto, in questo caso, le vie della burocrazia risultino spesso oscure ed incerte, se non proprio impercorribili come il noto sentiero parmenideo che, prosciugato d'ogni stilla di essere, non comincia e non finisce.

Risolta la questione delle minime competenze tecniche necessarie e dell'accessibilità alla Rete, da casa, se si dispone di un PC (non ne occorre uno troppo sofisticato!) e di una linea telefonica, o, preferibilmente, da scuola, si passa alla seconda fase preliminare, che consiste nel coinvolgere i ragazzi nel progetto. Il momento più adatto, evidentemente, sono i primi giorni di scuola, in cui si fa conoscenza con le classi e si partecipano loro i programmi e le modalità di svolgimento, gli obiettivi che ci si prefiggono e gli strumenti che si intendono mettere in campo. In genere, oggi come oggi, il solo fatto di proporre l'uso del PC e di Internet per lo studio delle proprie materie, basta di per sé a suscitare un certo entusiasmo. Entusiasmo, che, però, sin dall'inizio va dominato e razionalizzato. È importante ricordare ai ragazzi la priorità dei fini sui mezzi, per non fare del PC l'ennesimo feticcio con il quale, volenti o nolenti, entrano in contatto quotidianamente.

Su questo punto è bene soffermarsi un po', senza timore di dedicargli una o due ore di lezione. È dovere dell'insegnante, e soprattutto del filosofo, proporre una riflessione critica ed aperta sull'impatto delle nuove tecnologie sulla vita sociale e personale, storicizzando il fenomeno e demitizzando, il più possibile, le sue implicazioni culturali. Va da sé che il primo passo consiste nello sgombrare il campo da ogni fanatismo superficiale, sia in senso "celebrativo" che in senso "apocalittico". I ragazzi devono imparare a mettere se stessi e le proprie esigenze di apprendimento al centro della questione. Se

si riesce, anche in misura limitata, a farli accostare a questo strumento nel modo corretto e con le giuste aspettative, stimolandone il senso critico e la dimensione umana, si rende loro un servizio di natura “filosofica”.

Va sfatato, a beneficio di alcuni colleghi, il luogo comune secondo il quale la maggioranza dei giovani delle nuove generazioni beneficerebbe di una sorta di innata propensione all’uso di Internet e del computer. Anche in classi formate da alunne ed alunni provenienti da famiglie più che benestanti, che si possono senz’altro permettere di investire un po’ di denaro nelle nuove tecnologie, spesso la conoscenza del PC è scarsamente diffusa e non suscita, necessariamente, grande interesse. Mi sia concesso, a tale proposito, rispolverare un altro luogo comune, forse altrettanto abusato, ma non per questo da sfatare. La nostra è una società che tende a produrre e, spesso, ad imporre dall’alto modelli culturali quanto più formalmente sofisticati tanto meno contenutisticamente impegnativi. Il senso critico del cittadino-consumatore, non debitamente formato ed addestrato, corre continuamente il rischio di rimanere impigliato e, come dire, soggiogato, nella fitta trama di sofisticherie formali, abdicando *a priori* all’impegno, quanto mai faticoso, soprattutto al giorno d’oggi, di vagliare coscientemente e razionalmente i retrostanti significati umani e simbolici. In altre parole, si è portati a rifuggire da tutto ciò che si presenta come complicato ed impegnativo e di cui non si riesce a percepire il fine immediato, quell’ “utilità pratica” che fa della domanda “a che serve?” lo slogan della nostra epoca. E se l’adulto è spinto ad applicare, in maniera più o meno cosciente, tale domanda alle faccende di tutti i giorni, in ambito economico e lavorativo (ma non solo...), all’adolescente liceale capita di fare altrettanto con l’attività e la vita scolastica, quasi si trattasse di una “pratica burocratica” da gestire nel modo più semplice possibile. Il fatto è che le procedure informatiche e telematiche non sono di per sé “facili” (al contrario, per esempio, dell’uso degli sms via cellulare che tanto piede hanno preso tra giovani e meno giovani), né fini a se stesse. Persino i giochi più pubblicizzati, si pensi al *game-cult Tomb Raider*, recentemente approdato dalle consolle di mezzo mondo agli *studios* hollywoodiani, richiedono applicazione e costanza, perizia e volontà di apprendimento. Al di là della tipologia del gioco, che può non interessare un pubblico adulto (anche se questo è tutto da dimostrare...), è proprio la sua complicatezza e cerveloticità a respingere chi non è appassionato, indipendentemente dall’età o dal livello culturale.

Da quanto detto, vorrei far derivare tre diverse considerazioni. Innanzitutto, che quell’entusiasmo cui accennavo prima, non è dovuto tanto all’evocazione del PC o di Internet in sé e per sé, cui, se si è fortunati, solo una minima parte della classe riserva qualche attenzione nel proprio tempo libero. A stimolarlo è piuttosto il fatto che sia un professore a parlarne, uno che sta dall’altra parte della barricata, e nel farne menzione indica degli scopi concreti, lo studio della filosofia e della storia, inserendo fini e mezzi nell’ambito della reale vita di classe. In secondo luogo, che, probabilmente, l’insegnan-

te in grado di proporre all'attenzione della classe un tale strumento didattico, diventerà di fatto un punto di riferimento, non solo tecnico ma soprattutto critico, anche per quanto concerne il mondo delle nuove tecnologie, coadiuvato, magari, da qualche compagno più esperto. *Last but not least*, che l'uso intelligente delle procedure informatiche volto ad integrare i tradizionali metodi e strumenti di studio, oltre a fornire, come si è cercato di dimostrare sopra, un non indifferente spunto di riflessione "filosofica" sulla società contemporanea, contribuisce a sviluppare quel "pensiero complesso" che rappresenta una delle principali finalità attribuite dal legislatore all'insegnamento della filosofia nella scuola superiore.

Dopo aver appurato la disponibilità degli studenti a servirsi dell'istituendo sito internet ed averli istruiti nei rudimenti del collegamento telematico (basta un'oretta in laboratorio), ci si volge senz'altro alla sua realizzazione, passando attraverso una fase di progettazione teorica e pratica, di cui, man mano che si va avanti, si rende conto ai ragazzi, sia in classe che per mezzo dello stesso sito. Se si vuole istituzionalizzare il sito in funzione dell'anno scolastico in corso, l'ideale sarebbe pubblicarne *online* una versione preliminare entro la fine di settembre. Si tratta, innanzitutto, di un mezzo di comunicazione tra insegnante e studenti, dunque, non importa per ora che l'indirizzo web dello stesso sia conosciuto e abbia diffusione al di fuori del ristretto circuito delle classi cui è dedicato. È il nostro piccolo segreto, appena nato, "nostro" nel senso di mio e dei miei compagni, con la complicità del professore, che può divertirsi a strizzare l'occhio attraverso di esso, esercitando quel pizzico di ironia e di autoironia che lo rende meno "burbero" e più umano agli occhi degli studenti. Insomma, al di là della sua utilità concreta, di cui vengo subito a parlare, non trascurerei nemmeno la valenza psicologica e comunicativa interpersonale. Nessuno può contestare che un minimo di complicità giovi al rapporto che si istituisce tra educatore ed educando. La complicità si fonda sulla reciproca curiosità, senza la quale non solo la ragazza o il ragazzo è meno stimolato ad attivare a fondo il processo conoscitivo, ma lo stesso insegnante non si pone in quella condizione di ascolto e di apprendimento dai propri alunni che è *conditio sine qua non* della sua attività professionale. È questa la fucina delle tanto invocate "motivazioni (umane)", fondamentali a scuola come nella vita adulta, che in quanto tali sono e sempre saranno biunivoche, vissute e partecipate da ambo le parti nel solco della migliore tradizione dialogico-socratica.

Una prima utilizzazione delle pagine web potrebbe consistere nell'esposizione, *in fieri*, dei programmi che si intende svolgere. Uno scritto circolare non può essere modificato in corso d'opera, a meno che non lo si sostituisca tempestivamente con un altro scritto. A parte il dettaglio dell'enorme consumo di carta, questo sarebbe il meno (si fa per dire, dato che a volte il meccanismo delle famigerate fotocopie a scuola è complesso come la compilazione di un 740!), è la stessa puntualità e precisione della comunicazione ad esserne inficiata. E sfido chiunque, tra scelta dei libri di testo, consi-

gli di dipartimento, consigli di classe ed iniziative interdisciplinari della scuola, e chi più ne ha più ne metta, ad affermare che la programmazione personale nei primi mesi di scuola non cambi una, due, che dico, cento volte! E gli alunni, certamente, hanno il diritto di esserne informati e, a tempo e modo debito, di esprimere la propria opinione al riguardo. Collegandosi al sito internet, invece, hanno la possibilità di verificare in tempo reale la programmazione dell'insegnante, che beneficia senz'altro di maggiore trasparenza e non richiede ulteriore dispendio di tempo in classe.

Si potrebbe, tuttavia, obiettare che tale continuo aggiornamento via internet richieda un ulteriore dispendio di tempo, che va a sommarsi alla già lunga, grigia sequela di ore che ciascun insegnante è costretto a dedicare alla burocrazia. In realtà, lungi dal prolungare il corridoio di aste che costituiscono le nostre kafkiane "Forche Caudine", l'uso del PC alleggerisce il fardello, mitiga la mortificazione. Se i programmi si battono *una tantum* con un *wordprocessing*, non c'è bisogno di riscriverli integralmente (a macchina o a penna), né durante l'anno scolastico in corso, né all'inizio dei successivi: basta modificarli qua e là. E per pubblicarli su Internet basta un click.

Seguendo la falsariga dei programmi (divisi in moduli ed unità didattiche), punto per punto si iniziano a creare dei collegamenti (*links*) a beneficio degli studenti, con una duplice funzione: 1) il ripasso di quanto si è detto e si è fatto in classe; 2) l'approfondimento di alcuni argomenti. Nel primo caso, si tratta di collegamenti "interni" al sito stesso, che rendono disponibili da "scaricare" o da stampare appunti, mappe concettuali o testi precedentemente battuti dall'insegnante, durante quell'oscura, non dimostrabile e, soprattutto, non misurabile secondo i mirabili parametri quantistici del burocrate, fase di studio e preparazione delle lezioni. È una questione di qualità o una formalità, non ricordo più bene. Una formalità. Per quanto riguarda eventuali piste di approfondimento, i *links* possono essere "esterni", ossia mirare a pagine web che appartengono ad altri siti di storia e filosofia. In questo caso, è necessario da parte dell'insegnante un lavoro preliminare di reperimento e di vaglio dei contenuti e delle fonti, per verificarne non solo l'attendibilità e la correttezza scientifica, ma anche la valenza didattica. Anche qui va detto, a scanso di equivoci, che l'investimento di tempo non è esorbitante, per chi comunque si serve quotidianamente della Rete per reperire materiale didattico e scambiarlo con altri colleghi cibernauti, per mantenersi aggiornato o, semplicemente, per allargare i propri orizzonti professionali e culturali. Negli ultimi anni i siti italiani ed esteri dedicati alle nostre materie sono decisamente cresciuti sia per quantità che per qualità, si pensi allo swif.it o allo stesso sfi.it. Senza contare che, armati di un buono scanner e di tanta pazienza, si possono trasferire *online* estratti di manuali, testi di critica, percorsi antologici, documenti storici, che, una volta organizzati e strutturati in forma di ipertesti possono integrare (ma non sostituire) i libri di testo in possesso degli alunni. Ma quest'ultima impresa, realisticamente, richiede anni. Intanto, col passare del tempo, si costituisce un archivio navigabile ipertestualmente, consulta-

bile in qualsiasi momento dai ragazzi, a casa propria, da amici, a scuola, oppure, perché no, dal PC di un *cybercaffè*.

Con gli alunni occorre esser chiari: il materiale presente sul sito o accessibile da esso non può essere, ora come ora, istituzionalizzato, per quanto riguarda verifiche o interrogazioni. Il libro di testo e le lezioni tenute in classe rimangono senz'altro il principale punto di riferimento del loro studio, ma possono, e per quanto possibile debbono, essere integrati da altre letture. Molti ragazzi sono afflitti da una dipendenza quasi patologica dai vari manuali e dalla parola-verbo dell'insegnante, oltre ad avere scarsissima dimestichezza di come ci si muove in una biblioteca. Fornire loro un mezzo alternativo di ricerca ed approfondimento rappresenta un valido espediente didattico. Senza contare che, in casi particolari, un sito ben fatto e costantemente aggiornato può arrivare a supplire, almeno in parte, alle lezioni perdute, facendo a meno dei famigerati appunti della compagna di banco, a volte lacunosi ed autoreferenziali. Inoltre, in vista di compiti scritti le pagine web delle singole classi si trasformano, all'occorrenza, in piste di verifica per valutare la propria preparazione, confrontandosi con test d'archivio assegnati durante i precedenti anni scolastici.

Un'altra pagina web ospiterà delle brevi recensioni di altri siti analoghi al nostro, gestiti da associazioni di docenti (per esempio, ilgiardinodeipensieri.com) o da singoli colleghi che hanno attivato sussidiari *online* alla didattica (tiscalinet.it/CorsoC), riviste culturali (limes.it) e quotidiani (repubblica.it), biblioteche telematiche (liberliber.it) e rassegne librarie (alice.it). Per completezza non bisognerebbe far mancare nemmeno i principali web scolastici, dal sito del MPI (istruzione.it), a quello della Biblioteca di Documentazione Pedagogica di Firenze (bdp.it), all'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche (emsf.rai.it), a skuola.net. In questo modo, oltre ad inserirsi di fatto in un circuito tematico più ampio, stabilendo relazioni e collegamenti in entrata e in uscita, si allargano le piste di ricerca dei giovani più volenterosi.

Passiamo ora a considerare un altro aspetto fondamentale della pubblicazione via internet, ossia quello della cosiddetta "interattività". Finora si è guardato ai ragazzi come fruitori "passivi" del sito. Per stimolare la loro partecipazione, così come si farebbe in classe, si può ricorrere a tre diversi espedienti: 1) la lezione dialogata e il dibattito a tema, che l'insegnante organizza e modera, attraverso l'istituzione di un forum permanente, in cui vengono pubblicati, di volta in volta, gli interventi che gli studenti inviano tramite posta elettronica (al dibattito, eventualmente, possono partecipare anche alunni di altre classi); 2) l'invito a rivolgere domande di chiarimento o approfondimento degli argomenti trattati durante le lezioni, cui si replica sempre via e-mail; 3) l'organizzazione di lezioni monotematiche gestite direttamente da gruppi di alunni, volta a stimolare in loro il gusto della ricerca personale, la collaborazione e l'organizzazione del lavoro collettivo e la cura dell'esposizione "pubblica", che, in questa sede, si traduce nell'elaborazione e nella compilazione di un ipertesto con l'aiuto del professore.

Il “servizio” che i ragazzi sembrano prediligere, sempre che si sia creato con loro il giusto clima di fiducia e “complicità”, è il ricevimento pomeridiano o serale via posta elettronica. Questo comporta un’ulteriore disponibilità e dispendio di tempo, ma paga sia dal punto di vista strettamente didattico, che da quello umano. La comunicazione via e-mail ha la caratteristica di essere personale e riservata e, nello stesso tempo, di conservare la “giusta distanza” tra professore e allievo. Per questo, oltre a colmare lacune che si evidenziano durante lo studio pomeridiano e che, sovente, non si ha il tempo di affrontare durante le ore curricolari, il singolo ha la possibilità di instaurare un rapporto privilegiato, per quanto momentaneo, con l’insegnante, facendolo partecipe di difficoltà o entusiasmi, certezze o incertezze. I più timidi, magari, troveranno il coraggio per rivolgergli quella domanda che in classe proprio non riuscivano a formulare, o che ritenevano sconveniente partecipargli in corridoio negli attimi fugaci tra un’ora e l’altra. Da parte sua, il docente ha modo di tastare il polso al singolo con maggiore attenzione, riflettendo sull’efficacia o meno di questo o quel metodo didattico, mettendo in discussione, da un’altra prospettiva, il suo operato quotidiano. E poi, inutile girarci troppo intorno, la nostra professione, più di altre, si basa sui rapporti umani e sulla reciproca gratificazione che, con l’attivazione di un ulteriore canale di comunicazione, acquista maggiori *chance* di successo. Non nascondo nemmeno che a prevalere è spesso e volentieri l’utilità immediata, per cui la maggior parte dei contatti finiscono con l’affollarsi nei giorni precedenti una verifica scritta o un’interrogazione programmata. Ma non capita di rado che una questione personale, il chiarimento di un concetto, un’osservazione o una semplice curiosità, forniscano interessanti spunti di riflessione da utilizzare, il giorno dopo, in classe. In questo caso è lecito parlare di una reale interazione, il cui circolo partendo dal dialogo interpersonale, si chiude nel più ampio contesto sociale. Come si diceva prima, un insegnante che ritenesse di non aver niente da imparare dai propri allievi, avrebbe a sua volta ben poco da insegnare loro.

I dibattiti via internet estendono e approfondiscono alcuni dei “temi caldi” toccati in classe e che, inevitabilmente, si è dovuto troncare con il suono della campanella. La disponibilità di risorse multimediali *online* permette poi di arricchire i propri interventi segnalando siti che ospitano brani di canzoni, brevi filmati, gallerie fotografiche, interviste a personaggi famosi e un repertorio vastissimo di documenti storici. Si tratta di risorse preziosissime, soprattutto per lo studio della storia contemporanea. Un tema proposto, ad esempio, è stato il seguente: “La storia del movimento pacifista attraverso la musica degli anni ’60”. In questo caso, per ricreare il clima storico-culturale, la voce un po’ roca di Bob Dylan che canta *Blowing in the wind* risulta più efficace di tante pagine di manuali. In questo modo, i ragazzi hanno la possibilità di sentirsi protagonisti, di esprimersi più liberamente, mettendo da parte la logica, spesso angusta, del tradizionale rapporto docente-discente, basato sulle regole formali della lezione, dell’interrogazione e del voto. La particolare natura del mezzo elettronico può aiutare, quindi, a

“decontestualizzare” il problema filosofico o il tema storico, spogliandolo delle sue caratteristiche di semplice (e noiosa) “materia scolastica” e restituendogli la vitalità, l’umanità e la dignità che gli sono propri. Ed è questo lo scopo più intimo ed essenziale cui mira l’insegnante che si sente “filosofo” prima ancora che “di filosofia”.

La realizzazione di ipertesti da parte dei ragazzi implica competenze informatiche più vaste e peculiari e necessita, pertanto, di un “nocciolo duro” di appassionati del computer. Per questo, è bene iniziare a “seminare” sin dalla prima classe del triennio classico o scientifico (sempre che di triennio, *utinam!*, si possa continuare a parlare negli anni a venire, vista la riforma dei cicli allo studio del MIUR), se si vuole che lo strumento ipertestuale e multimediale venga utilizzato per la presentazione della tesina richiesta dall’Esame di stato. È importante spronare gli alunni alla consultazione di ipertesti già pronti, su cui impostare un modulo o alcune unità didattiche, in modo che familiarizzino con tali strutture sintattico-espressive. La pubblicazione in Rete dà maggiore spessore e visibilità a lavori di questo genere e funge da stimolo per chi decidesse di impegnarvisi.

Veniamo, infine, a spendere alcune parole sull’aspetto ludico-estetico del sito. Ci si rivolge a degli adolescenti, quindi anche la “forma” non dev’essere troppo “seriosa”. Basta inserire uno sfondo accattivante, qualche fotografia che fa sorridere, per esempio le foto di classe acquisite con lo scanner, la caricatura del prof disegnata da qualche simpatico burlone, il collegamento ad un web musicale oppure un *banner* lampeggiante in cui si fa dell’ironia sul terrore di subire le sevizie dell’interrogazione... Anche così, divertendo e divertendosi, si opera una sorta di “decontestualizzazione carnevalesca” della scuola, si attenuano le distanze tra docente e discente e la prosaicità del quotidiano. E poi *quis vetat ridendo dicere verum?*

Post Scriptum

L’esperienza concreta da cui derivano le riflessioni proposte al lettore è “visitabile” all’indirizzo www.infit.it/liceo/. I lavori sono rigorosamente in corso. Potete indirizzate i vostri commenti, suggerimenti o critiche alla casella di posta elettronica francescod@infit.it

CONVEGNO NAZIONALE SFI

FOGGIA, 17-19 OTTOBRE 2002

FILOSOFIA E SOCIETA' DELLA CONOSCENZA

Giovedì 17 ottobre

- h. 15,00 – Registrazione dei partecipanti.
- h. 16,00 – *Chairman: Luciano Malusa (Univ. di Genova)*
Saluto delle autorità
Presentazione del Presidente nazionale della SFI
- h. 16,30 – Roberto Cordeschi (Univ. di Salerno), *Metafore della conoscenza*
- h. 17,00 – Massimo Negretti (Univ. di Urbino), *Conoscere per sapere, conoscere per fare*
- h. 17,30 – 18,00 *Coffee break*
- h. 18,00 – Giovanni Boniolo (Univ. di Padova), *L'abuso della filosofia nella società della conoscenza*
- h. 18,30 – Luigi Borzacchini (Univ. di Bari), *Il computer come macchina filosofica*
- h. 19,00 – Comunicazioni e discussione

Venerdì 18 ottobre

- h. 9,00 – *Chairman: Pasquale Venditti (Univ. di Urbino)*
Mauro Di Giandomenico (Univ. di Bari), *Il dibattito filosofico sull'informatica nell'ultimo ventennio in Italia*
- h. 9,30 – Ernesto Burattini (CNR e Univ. Federico II di Napoli), *Conoscenza e sistemi multimediali*
- h. 10,00 – 10,30 *Coffee break*
- h. 10,30 – Luciano Floridi (Univ. di Oxford), *La filosofia come informatica applicata o l'informatica come filosofia applicata?*
- h. 11,00 – Roberto Poli (Univ. di Trento), *Web semantico ed ontologia*
- h. 11,30 – Comunicazioni e discussione

- h. 15,30 – Sezione didattica
Tavola rotonda – *Chairman: Franca Pinto Minerva (Univ. di Foggia)*
Partecipanti:
Anna Sgherri Costantini (MIUR)
Mario De Pasquale (Coordinatore nazionale Commissione didattica SFI)
Anna Bianchi (Commissione didattica SFI)

- h. 17,00 – Workshop di prodotti informatici per la filosofia
- h. 19,00 – Assemblea ordinaria dei soci
- h. 20,00 – Cena sociale
- h. 21,30 – Spettacolo folk (c/o Teatro Giordano)

Sabato 19 ottobre

h. 9,00 – *Chairman: Gregorio Piaia (Univ.di Padova)*

Domenico di Iasio (Univ. di Urbino), *Ragione dialettica e ragione informatica*

h. 9,30 – Agata Piromallo Gambardella (Univ. di Salerno), *Comunicazione e conoscenza*

h. 10,00 – Silvano Tagliagambe (Univ. di Sassari), *Intelligenze individuali ed intelligenza collettiva nella società della conoscenza*

h. 10,30 – Discussione

h. 11,30 – Conclusioni

h. 14,30 – Escursione al Parco Nazionale del Gargano

* * *

Iscrizioni al Convegno: La quota di partecipazione al Convegno, di 16 Euro per i Soci e di 26 Euro per i non Soci, dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o Villa Mirafiori – Via Nomentana 118, 00161 Roma, indicando nella causale “Convegno Nazionale SFI 2002”.

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, **improrogabilmente entro e non oltre 30 agosto 2002**, unitamente al relativo floppy disk (in Word per Macintosh o per Windows), al seguente indirizzo: Prof. Domenico Di Iasio, Via Arpi 26/B, 71043 Manfredonia (FG). Il testo può essere inviato anche per posta elettronica, con il relativo file in attachment, all’indirizzo e-mail del Prof. Di Iasio (diiasiomf@libero.it). Al testo dovrà inoltre essere 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 dimostrare di aver versato la quota di iscrizione al Convegno, specificando, se socio, il numero di tessera per l’anno 2002.

Esonero: È stato richiesto l’esonero dal servizio del personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutto il territorio nazionale: gli estremi dell’autorizzazione saranno comunicati tempestivamente.

Per informazioni contattare: Prof. Domenico Di Iasio, Via Arpi 26/B, 71043 Manfredonia (FG); indirizzo: diiasiomf@libero.it; oppure la Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19) allo 06-8604360.

XXIst World Congress of Philosophy

Philosophy Facing World Problems

Istanbul - August 10-17, 2003

The World Congresses of Philosophy are organized every five years by the International Federation of Philosophical Societies in collaboration with one of its members whose country is hosting the congress. The XXIst World Congresses of Philosophy will be held in Istanbul on August 10-17, 2003, hosted by the Philosophical Society of Turkey. This first congress of the XXIst Century and of the Third Millennium will focus on problems we are faced with at the turn of the century in the light of philosophical knowledge. It aims at giving a picture of the present state of philosophy and to point at trends of development of philosophy in the services of humanity. We expect that many philosophers from all regions of the world will participate in it and make their contribution to the attainment of this aim. The inaugural session of the Congress will take place in the morning of August 11, 2003. The main theme of the Congress will be developed according to the tradition of the World Congresses in the following four plenary sessions and five symposia:

PLENARY SESSIONS

1. The Role of Philosophy: Enlightenment, Post-modern thought and Other Perspectives.
2. New Developments in Science and Technology: Ethical and Philosophical Challenges.
3. Globalisation and Cultural Identity.
4. Human Rights, the State and International Order.

SYMPOSIA

1. Inequality, Poverty and Development: Philosophical Perspectives.
2. Violence, War and Peace.
3. Democracy and its Future: Citizenship and Civil Society.
4. Human Rights: Concepts, Problems and Prospects.
5. Philosophy in Turkey.

SECTIONS FOR CONTRIBUTED PAPERS

Aesthetics and Philosophy of Arts, Applied Ethics, Approaches to Philosophy, Bioethics and Medical Ethics, Business Ethics, Comparative Philosophy, Ethics, Human Rights, Images and Symbols, Logic and Philosophy of Logic, Metaphysics, Ontology, Persons and Identity, Phenomenology, Philosophical Anthropology, Philosophical Hermeneutics, Philosophy of Cognitive Science, Philosophy of Communication and Information, Philosophy and Economics, Philosophy and Environment, Philosophy and Future Generations, Philosophy and Gender, Philosophy and Literature, Philosophy for Children, Philosophy in Africa: Contemporary Issues, Philosophy in Latin America: Contemporary Issues, Philosophy in North America: Contemporary Issues, Philosophy of Action, Philosophy of Culture, Philosophy of Education, Philosophy of History, Philosophy of Language, Philosophy of Law, Philosophy of Mathematics, Philosophy of Mind, Philosophy of Natural Sciences, Philosophy of Nature, Philosophy of Religion, Philosophy of Social Sciences, Philosophy of Technology, Philosophy of Values,

Social and Political Philosophy, Teaching Philosophy, Theory of Knowledge, Ancient Philosophy, Medieval Philosophy, Modern Philosophy, Contemporary Philosophy

SUBMISSION OF PAPERS

Six (6) pages (1800 words), in three (3) typewritten, double-spaced copies, with 1,5 cm margins on all sides of the text, accompanied by a 10-20 line abstract. Please, submit papers, if possible, on 3.5 inch High Density (HA) computer disk in ASCIL or "Text Only" format. Papers may also be submitted electronically to the Turkish Organizing Committee as an attachment on an e-mail message. Please, indicate the section for which the contributed paper is intended, as well as its language on the "subject" field of the e-mail. The International Programme Committee reserves the right to accept or not accept papers on the basis of criteria of quality. Only papers of philosophical nature will be considered for inclusion in the programme.

OTHER SESSIONS

Following the novelty introduced into the Boston Congress, there will be invited sessions on specific topics, to be decided by the International Programme Committee. Proposals are invited for Round-Tables on more specific philosophical topics. Organizers of round-tables should take into consideration that round-tables must be of international character and that the participants must be registered for the Congress. Proposals are also invited for Posters Sessions. Proposals must consist of no more than five theses and must be typed on a single page. The organizers and the subjects of round-tables, as well as of the poster sessions are subject to the approval of the International Programme Committee.

MEETINGS OF INTERNATIONAL MEMBER SOCIETIES OF FISP

International members of FISP that wish to hold their meetings during the Congress are kindly requested to apply to the Turkish Organizing Committee no later than January 1, 2002.

IMPORTANT DATES

June 1, 2002 is the deadline for the receipt of contributed papers and for proposals for round-tables and poster sessions. Papers and proposals received after this deadline, but before January 1, 2003 may be accepted, if space is still available. Please, send papers and proposals for round-tables and poster sessions to the Turkish Organizing Committee.

Per qualsiasi ulteriore informazione di carattere organizzativo e logistico (iscrizione, sistemazione alberghiera, voli, ecc.) si prega di consultare il sito della FISP: www.fisp.org.tr

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Diario brasiliano

25 ottobre 2001, ore 11, *campus* di Marília, sede della Facoltà di Filosofia e Scienze dell'UNESP (Universidade Estadual Paulista). Mi incontro con un gruppo di studenti del corso di storia della filosofia, all'ombra di un frondoso albero dal nome esotico. Nel presentare un quadro delle ricerche in atto nel Dipartimento padovano di Filosofia, non posso naturalmente non soffermarmi sul progetto - ahimé, non ancora portato a termine - di una *Storia delle storie generali della filosofia* in 5 volumi per complessivi 7 tomi e quasi 4000 pagine... Mi chiedo, fra me e me, se non sia assurdo o quanto meno paradossale tentar di spiegare a questi studenti dell'emisfero australe, che già hanno poca dimestichezza con il passato della filosofia e con il passato *tout court*, il senso di una "storia al quadrato" qual è, per l'appunto, la storia della storiografia filosofica, raffinatissimo approdo di una plurisecolare tradizione di storicismo marcatamente "continentale"... In effetti anche a Marília, come nella maggior parte delle università brasiliane (con l'eccezione del Dipartimento di Filosofia dell'USP, ovvero dell'Università di San Paolo, fondato negli anni Trenta con una netta impronta francese) prevalgono gli orientamenti filosofici collegati alla filosofia analitica, all'epistemologia e alle scienze cognitive: indice di un Paese giovane e proiettato verso il futuro, certo, ma segno anche di quella persistente dipendenza dal Nordamerica da cui molti intellettuali brasiliani vorrebbero, per lo meno a parole, sottrarsi, riproponendo stancamente i temi della teologia della liberazione. Le mie intime perplessità sono tuttavia svanite quando ho proposto di assumere il *Discorso sul metodo* quale cartina al tornasole per "saggiare" le immagini oggi più in voga della filosofia cartesiana. Nessuno degli studenti aveva naturalmente letto tutte e sei le parti che costituiscono il celebre *Discours* cartesiano, ma proprio partendo da questa circostanza a prima vista banale è possibile far emergere il divario fra le più diffuse interpretazioni del filosofo francese e ciò che quest'ultimo intendeva effettivamente dire e proporre nella breve introduzione ai suoi scritti sulla diottrica, sulle meteore e sulla geometria...

A dire il vero, a Marília in questi giorni s'è discusso parecchio di storiografia filosofica, giacché l'amico "Bira" (ovvero il professor Ubirajara Rancan de Azevedo Marques, addottoratosi con una tesi sulla filosofia francese dell'Ottocento) ha provocatoriamente incentrato sul tema "Storia e storiografia della filosofia" la "XXV Jornada de Filosofia e Teoria das Ciências Humanas", in cui s'è dato spazio anche all'aspetto didattico-formativo: un tema oggi di grande attualità in Brasile, dato che il Parlamento federale è favorevole all'introduzione della filosofia (insieme con la sociologia) nel *curriculum* della scuola media superiore, da cui la filosofia era stata espunta durante la dittatura militare instaurata nel 1964; invece il Ministro dell'Educazione e lo stesso presidente F.H. Cardoso, che pure è un sociologo, sono contrari, con la motivazione ufficiale (dettata in realtà da ragioni di bilancio) che non vi sarebbe un numero adeguato di

insegnanti per tali discipline. Ai nostri occhi l'abbinamento filosofia-sociologia ci riporta agli ormai lontani dibattiti degli anni Settanta e al tentativo di sostituire l'insegnamento della filosofia con quello delle "scienze umane", ma nel Brasile d'oggi tale abbinamento è collegato al tema dell'educazione alla *cidadania* o "cittadinanza". Né va dimenticata, sullo sfondo, l'eredità del forte *imprinting* positivistico-comitiano che connotò la nascita della Repubblica federale del Brasile (1889) e che è tuttora assai vivo; accanto alle sedi della Massoneria e di associazioni spiritistiche capita infatti di trovare, girando per le maggiori città di questo paese, anche un "tempio positivistico" ancora attivo.

Il Colloquio si è aperto la sera del 23 ottobre con un applauditissimo concerto vocale di Martha Herr, accompagnata al pianoforte da André Rangel, entrambi di San Paolo; e qui va rilevato che la straordinaria sensibilità musicale dei brasiliani - lungi dal risolversi nelle musiche e danze afro-americane, come di solito crede il turista frettoloso - si esprime pure nell'appassionata partecipazione a corali polifoniche, presenti anche nei centri minori. Lo stesso collega "Bira", ad esempio, dirige una corale con un repertorio di tutto rispetto, ricco di pezzi medievali e rinascimentali; e a João Pessoa, qualche giorno dopo, uno studente m'ha chiesto di aiutarlo a trascrivere il testo (in fotocopia) di un'inedita e anonima canzone secentesca dal titolo "Lamento della Regina di Svezia in morte di re Gustavo Adolfo".

Ma veniamo al programma del Colloquio, che, accanto ad una serie di brevi comunicazioni degli studenti, comprendeva le seguenti relazioni: *Filosofia e paradigma in Cicerone* (Ricardo Monteagudo, UNESP), *Il filosofo e la storia della filosofia* (Antonio Trajano, UNESP), *Storia della filosofia: formazione e compromesso* (Franklin Leopoldo e Silva, USP), *La storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia: un esercizio a partire da Deleuze* (Sílvio Gallo, UNICAMP/UNIMEP), *Le relazioni tra la filosofia e l'educazione: l'insegnamento della filosofia in questione* (Pedro Pagni, UNESP), *I tesori di Cratete. Sulla validità dell'insegnamento storico della filosofia* (Gregorio Piaia, Padova). Il programma originario prevedeva la partecipazione di altri studiosi d'oltreoceano, italiani e francesi, ma talune difficoltà organizzative unite all'attuale clima internazionale hanno drasticamente ridotto la partecipazione europea. Ho avuto invece il piacere di rivedere un membro della SFI, Gabriele Cornelli, che avevo conosciuto al recente Congresso di Urbino e che insegna filosofia all'UNIMEP, un'altra università dello Stato di San Paolo. Va detto che lo stile compassato che di solito caratterizza i convegni filosofici in Europa è del tutto assente dal mondo universitario brasiliano, in cui il rituale accademico è ridotto all'osso e l'abbigliamento è solitamente assai informale. In compenso, però, la partecipazione è molto attiva e vivace, come ho potuto sperimentare personalmente: la mia relazione riprendeva le linee di fondo dell'analogia relazione che avevo presentato tre anni fa al Congresso nazionale della SFI di Genova e sulla quale erano intervenuti, se ben ricordo, solo due colleghi, per quanto autorevoli; invece nella remota Marília gli interventi sono stati parecchi, anche da parte degli studenti, ed hanno fatto emergere certe implicazioni del mio discorso alle quali non avevo fatto caso. Domanda impertinente, che giro ai lettori: non è che, al di sotto del *fair play* e del *politically correct* che sembrano dominare nei

nostri convegni filosofici, si celi una sostanziale disattenzione per le argomentazioni dell'“altro”, rivelatrice di un pernicioso solipsismo o, peggio ancora, di una inconfessata sfiducia nell'esercizio del confronto filosofico?...

*

26 ottobre, ore 17, Recife, Casa provinciale dei Fratelli Maristi. Mi cambio in fretta di camicia (l'aria calda ed umida che ti avvolge scendendo dall'aereo fa capire che siamo vicini all'Equatore) e questa volta rinuncio alla giacca (ma non al *papillon*, ossia alla *borboleta*) per andar a tenere la relazione conclusiva all'VIII Congresso di filosofia medievale. *Initium omnis peccati superbia. Variazioni umanistico-medievali su un tema morale*: è questo il titolo, volutamente vago, della mia relazione, che muove dal finale dell'*Utopia* di Thomas More per risalire a S. Agostino e a S. Tommaso, e chiudere con un abbozzo di critica all'idea più corrente di “utopia”. Promosso dalla “Commissione brasiliana di filosofia medievale” (che compie giusto vent'anni), il Congresso è stato organizzato congiuntamente dall'Università Cattolica di Pernambuco, dall'Istituto Salesiano di Filosofia e dal Circolo cattolico di Pernambuco, fondato nel 1907. È la prima volta che nel *Nordeste* brasiliano si svolge un convegno internazionale di filosofia medievale (oltre a colleghi di altri Paesi latino-americani sono presenti anche alcuni colleghi portoghesi e spagnoli) e il merito maggiore va a Marcos Roberto Nunes Costa, un giovane professore dell'UNICAP dotato di molta buona volontà. L'iniziativa ha avuto successo e il programma è fitto di relazioni e comunicazioni. Il tema del Congresso vuol essere attualizzante (“La filosofia morale del medioevo di fronte alle sfide del mondo attuale”), ma scorrendo il programma e i *résumés* si nota subito che l'impostazione è prevalentemente storiografica, sul modello, tanto per intenderci, della SIEPM (Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale), che due anni or sono tenne a battesimo un analogo e ben riuscito congresso latino-americano svoltosi a Buenos Aires presso il convento di sant'Antonio da Padova.

Nel Brasile l'interesse specifico per la filosofia medievale (disgiunto o quanto meno distinto dal tradizionale neotomismo delle università ecclesiastiche) è assai recente ed è decollato grazie soprattutto alle iniziative promosse da José Antonio de Camargo R. de Souza (già docente all'Università federale di Goiânia) e di Luis Alberto De Boni, della Pontificia Università Cattolica del Rio Grande do Sul. Nelle università brasiliane è oggi diffuso l'insegnamento di filosofia medievale, ma il livello scientifico è nel complesso ancora modesto. I docenti sono quasi sempre ex sacerdoti o ex religiosi (come già avvenne in Italia nel primo Novecento) e ciò garantisce per lo meno una buona conoscenza della lingua latina, che manca invece nella generazione più giovane; da qui l'urgenza di predisporre traduzioni in portoghese delle maggiori opere dei pensatori medievali, il che ha dato luogo ad una notevole produzione editoriale. È una situazione che farebbe arricciare il naso ai più agguerriti medievisti nostrani, per i quali la competenza filologica è - giustamente - un requisito indispensabile; ma quale sarà, in un futuro ormai incombente, la preparazione di base dei nostri studenti e quanti di loro,

lasciando pure da parte il greco, saranno in grado di decifrare e comprendere un testo in latino? Il Brasile è più vicino di quanto non si creda...

*

29 ottobre, ore 8.45, João Pessoa, *campus* dell'Università federale della Paraíba, aula 505. Sto aspettando che Giuseppe Tosi (giunto molti anni fa in Brasile come volontario laico ed approdato poi all'università) sbrighi le incombenze di direttore del Dipartimento di Filosofia. Ho in programma un minicorso di sedici ore sulla filosofia politica di Marsilio da Padova e il professor Tosi mi farà da traduttore, perché comprendo il portoghese (è ormai la sesta volta che mi reco in Brasile) ma non l'ho mai studiato seriamente. Scambio un sorriso un po' imbarazzato con gli studenti, quasi tutti maschi, e mi sento nuovamente toccato dal dubbio: che senso ha - mi domando - parlare qui, nel *Nordeste*, del remotissimo conflitto fra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, e del grosso manoscritto dal titolo *Defensor pacis* che un certo Marsilio da Padova terminò a Parigi il giorno di S. Giovanni Battista dell'anno 1324?... Non credo proprio che questi studenti abbiano confidenza con le vicende storiche del primo Trecento, anche se qualcuno ha letto *Il nome della rosa* (e difatti - come appurerò in seguito - nessuno ha prestato attenzione allo sfondo storico e men che meno al significato filosofico di questa intricata storia poliziesca, con buona pace di Umberto Eco).

Ma ecco che uno studente mulatto mi pone una domanda sul rapporto fra religione e politica nell'Islam, riferendosi naturalmente all'attuale grave crisi internazionale. È fatta... Certo, la teocrazia di Bonifacio VIII non si può far corrispondere *tout court* al fondamentalismo di Osama bin Laden, e l'equazione islamica "religione=società=Stato" non è applicabile *in toto* alla medievale *respublica Christiana*, caratterizzata da un irriducibile (e a mio avviso provvidenziale) dualismo fra autorità religiosa e potere secolare; ma ormai l'interesse per queste problematiche è stato acceso e il muro storico che ci separa dai tempi di Marsilio da Padova si è considerevolmente assottigliato. Per quattro mattinate assai dense ho alternato le lezioni d'inquadramento all'analisi testuale e alla discussione. Non mi aspettavo certo che gli studenti della Paraíba mostrassero un interesse così vivo per i concetti marsiliani di *lex*, di *legislator humanus* e di *universitas civium seu eius valentior pars*, o per le argomentazioni scritturistiche e filosofiche addotte dai teorici curialisti, nonché per le implicazioni odierne dell'antico problema del rapporto fra le "due spade", quella civile e quella religiosa. Inevitabili (e vivaci) i richiami alle vicende attuali, che in Brasile il mondo universitario vive per lo più con un viscerale spirito antiamericano, in comune con molti esponenti della Chiesa cattolica brasiliana. È un atteggiamento assai diffuso, in cui l'ansia forte di giustizia si mescola con antiche frustrazioni e con una notevole (a mio avviso) dose di ingenuità filosofico-politica. Ed è un atteggiamento assai lontano da Marsilio da Padova, analista lucido e disincantato del "potere" e dei suoi possibili meccanismi di legittimazione. Più che a Marsilio questo atteggiamento ci riporta semmai all'impegno profetico (ovvero al fondamentalismo *ante litteram*) di Ubertino da Casale, di Michele da Cesena e degli altri "spirituali" che sostenevano la causa imperia-

le. Anche questo fa parte del Brasile; ma, a ben vedere, anche in questo caso il Brasile non è poi molto lontano da noi.

Gregorio Piaia

Le nuove ricerche di Filosofia & Linguaggio in Italia

Nell'ambito delle attività della Società di Filosofia del Linguaggio, si è svolto, nelle giornate dal 20 al 22 settembre 2001, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria, l'VIII Congresso Nazionale, organizzato da Daniele Gambarara, ordinario di Filosofia del linguaggio nella Facoltà di Lettere di quella Università. Il Congresso riuniva i dottorandi di ricerca in filosofia del linguaggio allo scopo di far conoscere le ricerche che essi hanno in corso.

Le prime tre relazioni, espone in apertura della mattina del 20 settembre, si configurano come un progetto di lavoro mirante ad una rianalisi dei temi semiotici e filosofico-linguistici presenti nella riflessione kantiana, allo scopo di mostrarne la produttività teorica, alla luce delle acquisizioni più recenti della semiotica e della linguistica cognitivamente orientate.

Questo percorso di ricerca è stato illustrato da tre relatori: L. Forgione, M. Gagliano e S. Fortuna.

Nella sua relazione, dal titolo *Aspetti del pensiero di Kant nel dibattito semiologico contemporaneo*, L. Forgione ha mostrato come intende reperire in Kant quel fondamento filosofico che rende proficuo il dialogo tra filosofia, semiotica, semantica ed estetica. Riflettendo su come il dibattito semiologico ha affrontato tale questione, Forgione si riferisce a due studiosi in particolare, e cioè Emilio Garroni e Umberto Eco, dall'analisi dei quali scaturisce una nuova interpretazione della *Critica del giudizio*, dal primo vista come il luogo teorico essenziale per una rinnovata teoria del linguaggio, dal secondo come il punto di partenza per una rifondazione della semiotica. Forgione ha mostrato come nell'interpretazione di Garroni lo schematismo viene interpretato come regola che indica il modo in cui si genera l'immagine, e il modo in cui questa si rapporta alla nostra rappresentazione percettiva della realtà. Nell'interpretazione di Eco, invece, il giudizio riflettente di Kant è uno schematismo libero in un'ipotesi esplicativa dell'oggetto di conoscenza, e poiché esso può scatenare delle ipotesi solo a partire dal confine della realtà, lo schematismo libero è costretto a seguire le linee di tendenza del confine della realtà. In definitiva, lo schematismo viene letto come ciò che determina un'unione inscindibile tra dimensione linguistica e percettiva (asserzione che sicuramente non troverebbe l'accordo di Piaget), e la metafora, come fa Kant nella terza critica, viene a costituire l'esempio paradigmatico dell'incontro tra linguaggio e immaginazione; incontro che conserva tutta l'autonomia e l'irriducibilità conoscitiva della rappresentazione.

La relazione di Gagliano, *Lo schematismo kantiano e la semantica cognitiva*, si presenta come una ricostruzione, all'interno del corpus delle opere kantiane, di una teo-

ria della rappresentazione mentale come presupposto essenziale della facoltà linguistica. In una prospettiva semantica, Gagliano presenta lo schematismo come attività di raccordo dei dati percettivi. Lo schema sarebbe ciò che unisce stimoli diversi, dalla cui unione deriverebbe la capacità rappresentazionale. Questa capacità di unire stimoli diversi costituirebbe un livello intermedio schematico, a partire dal quale si accedrebbe poi a quello intellettuale, a quello morale, quindi al concetto e, infine, alle inferenze linguistiche.

Il percorso di ricerca semiotico all'interno del kantismo si è concluso con la relazione intitolata *Lo schematismo kantiano della critica della facoltà del giudizio e il vedere-come di Wittgenstein*, di S. Fortuna, che si presenta come una discussione del modo in cui si costituisce e opera la competenza referenziale come interfaccia cognitiva tra processi linguistici e realtà. Fortuna interpreta lo schema, così come esso emerge dall'ultima critica kantiana, attraverso alcune riflessioni di Wittgenstein, e cioè come punto di partenza di natura percettiva rispetto all'organizzazione del significato. Un processo di categorizzazione che non è solo umano, ma comune alle diverse specie animali, e a partire dal quale si innesta un livello simbolico che consente di fare giochi di interpretazione. Partendo da Wittgenstein, Fortuna si interessa particolarmente al fenomeno percettivo del vedere-come, mostrando come l'attività simbolica umana emerge attraverso lo sdoppiamento della percezione corporea emozionalmente marcata. Dunque, è da una percezione di primo livello, che condividiamo con gli animali, che si innesta una nuova forma significativa. Con ciò la relatrice sottolinea la continuità delle capacità umane rispetto a quelle di altri animali e il ruolo essenziale che le capacità più primitive hanno rispetto alla genesi del linguaggio.

Come si può vedere, la peculiarità di queste prime tre relazioni sta nell'intreccio tra interesse per la storia delle idee filosofiche e attenzione per i nuovi temi di filosofia del linguaggio e della mente, nella convinzione che le idee filosofiche del passato possono essere di ausilio per un'analisi epistemologica generale delle moderne scienze del linguaggio.

La mattinata del 20 è proseguita con un secondo blocco di relazioni che hanno avuto come filo conduttore la considerazione di percezione, cognizione e linguaggio, nel contesto delle scienze cognitive e della filosofia della mente attuali.

Ad aprire è stato A. Dell'Anna, che ha posto l'accento sull'esigenza di una semantica non formale, legata a quella del senso comune. Dell'Anna ha sostenuto che le proposizioni della fenomenologia sperimentale possono aver valore di verità solo se funzionano gli enunciati ordinari. Ciò, in ragione del fatto che molti concetti scientifici, riferentisi a entità mentali o fisiche, sembrano ricavati dall'analisi del mondo quotidianamente osservabile, quello del senso comune. Da questo punto di vista, secondo il relatore la semantica dovrebbe instaurare un rapporto più stretto con la teoria della percezione, perché la nostra percezione ci aiuta a interpretare.

È seguita la relazione di Mazzeo sulla ricerca da lui condotta riguardante il rapporto tra tatto e linguaggio. Mazzeo considera il tatto come fonte sinestetica, e sottolinea il legame filogenetico tra pelle e occhio, sottolineando come il secondo dipenda dalla prima. Dunque, noi vediamo con la pelle, una realtà evolutiva comune a tutti i

vedenti. Posto, dunque, che il tatto è un elemento dal quale il linguaggio non può prescindere, in quanto luogo di origine della logica sinestetica, allora è da una rete di contatti, prima tattili, poi multisensoriali che si origina lo sviluppo cognitivo.

Una nuova area tematica “Significati e concetti”, è stata introdotta, nel pomeriggio, da E. Fadda, la cui analisi è rivolta alla *Semiotica tra Peirce e Saussure*. Dopo una nota introduttiva tesa ad illustrare le maggiori differenze tra i due pensatori, Fadda si è concentrato sul problema dell’oggetto di studio della semiotica contemporanea, divisa com’è in una serie di branche specialistiche, auspicando una collaborazione tra tutte le sue specializzazioni.

Singolare e discutibile per il suo comportamentismo semantico, è la teoria propugnata dalla successiva relazione di Bianchi, dal titolo *Linguaggio e concetti*. Bianchi ha sostenuto l’impossibilità di analizzare i concetti, poiché i pensieri, definiti come “strutture complesse”, non sono costituiti da concetti, ma da parole e dal loro significato referenziale. Bianchi sostiene che è la parola, parlata o scritta, a muovere supposizioni, credenze, e ad orientare atteggiamenti. Dunque, sentire una parola è una condizione necessaria e sufficiente per avere concetti. L’immediata conseguenza è che i concetti non sono altro che parole.

Nella sua relazione, presentata dopo quella di Bianchi, Ottaviani ha proposto una rilettura di Cartesio che fa di questo filosofo non un idealista, bensì un realista. L’accento è stato posto sul fatto che Cartesio distingue tra sensazioni ed altri tipi di idee, nonché sull’eclettismo che caratterizza Cartesio in virtù del suo considerare la sensazione come connessa ad un’organizzazione di tipo atomistico. L’idea di Ottaviani è che Cartesio non condivide l’analogia tra uomo e mondo, e dunque che il senso non è la misura di tutte le cose.

L’interesse per un approccio genetico-evolutivo ai fatti linguistico-cognitivi caratterizza la ricerca condotta da Gargani che ha chiuso la prima giornata del congresso; giornata che ha dato luogo a fitti scambi di idee, un *bouquet* di aromi contrastanti, nelle brevi pause consentite. E, se la filosofia è dialogo tra le menti, questi sono certamente i momenti più autenticamente filosofici di un congresso. Gargani propugna l’esistenza di diverse fasi che dai concetti esperenziali conducono sino al significato verbale. Partendo dall’analisi del rapporto tra linguaggio ed esperienza, egli propone il ribaltamento della prospettiva su cui si fonda la filosofia del linguaggio che si occupa di questo tema. Studiare il linguaggio era la via privilegiata per studiare il pensiero, poi, l’avvento della scienza cognitiva, (per chi non se ne era accorto prima!), ha determinato un’inversione di prospettiva, per cui è sulla base di un pensiero prelinguistico che è possibile spiegare il linguaggio. Gargani individua tre fasi evolutive. La prima fase, detta contestuale schematica, sarebbe quella in cui concetti e azioni comunicative appaiono ancorati agli script e agli schemi di azione, e consterebbe di alcune sottofasi; in particolare, una prima sottofase di decontestualizzazione, la cui peculiarità, a dire di Gargani, sarebbe costituita dall’anticipazione della percezione sull’azione e dalla mancanza di nesso tra la forma dell’oggetto e la sua funzione. Vi sarebbe poi una seconda sottofase di decontestualizzazione in cui il bambino comincerebbe a costruire i primi concetti di base, definiti dal relatore “perceptivo-funzionali”, e si realizzerebbe lo svin-

colarsi della comunicazione dal contesto. Chissà cosa avrebbe detto Piaget, se fosse stato tra noi, ad uno studioso che colloca la concettualizzazione, anche se solo percettivo-funzionale, nell'arco del primo anno di vita! Quanto alla seconda fase, quella della linguisticizzazione del pensiero, in essa, grazie alla acquisita capacità di rappresentazione, si procederebbe dai significati di un livello base al dispiegamento delle relazioni costitutive del sistema semantico. Nella terza fase, infine, definita di transizione, si avrebbe una ridefinizione del contenuto delle parole in forma linguistica esplicita, e quindi l'emergenza del sistema semantico vero e proprio. Gargani ha concluso la sua relazione chiedendosi «come è possibile dire che un bambino di tre anni non pensa, se già nelle prime fasi troviamo la nozione di *concetti decontestualizzati* riferiti al pensiero». Tuttavia, il punto che avrebbe dovuto essere analizzato, e che mi pare sia stato in parte eluso da Gargani, è capire non tanto che il bambino, a un certo punto, decontestualizza, ma piuttosto “perché” e “come” il bambino a un certo punto decontestualizza.

L'apertura del sipario della seconda giornata del congresso ha visto come primo protagonista F. Silvestri, la cui relazione, centrata su *Esperienza antepredicativa e giudizio predicativo in Husserl*, ha proposto un'analisi dell'esperienza antepredicativa-percettiva, fondativa del successivo giudizio predicativo, per verificare quali siano le continuità/discontinuità tra i due livelli nell'organizzazione del senso.

Silvestri ha lasciato la scena a P. Basso che ha analizzato il rapporto tra *Fenomenologia, semiotica ed estetica*, partendo da una posizione teorica che rifiuta di cogliere la significazione come qualcosa che sta solo nel soggetto o nella mente del soggetto enunciante. La tesi che Basso sostiene considera il senso come qualcosa che sta nella relazione tra testo e soggetto. Da ciò consegue la necessità di analizzare come l'esperienza e l'attività del soggetto contribuiscono a significare sia il mondo interiore che quello che si mette in moto nei testi. Secondo il relatore, ciò richiede la convergenza di tre tipi di semiotica: dell'esperienza, del testo e di quella che egli definisce “semiotica della cultura”, che studia l'interrelazione tra testi ed esperienza. A partire da ciò, Basso ridefinisce l'oggetto di studio della semiotica che dovrebbe essere il piano di intermediazione tra apprensione delle cose e realizzazioni mentali.

Nel prosieguo della mattinata, a queste relazioni iniziali di taglio fenomenologico, si è poi contrapposto un altro percorso tematico, denominato “Mente e linguaggio”, e aperto da E. La Licata la quale, prendendo come punto di riferimento Wittgenstein, ha inteso analizzare i fenomeni psichici del comprendere improvvisamente. Secondo la relatrice, dalla lettura di Wittgenstein emerge una considerazione della comprensione come stato interno che guida usi e frasi. Il comprendere improvvisamente non sarebbe il risultato di un processo di causa-effetto, ma potrebbe derivare da uno stato interno che guida usi e frasi, o da una disposizione del cervello o da un meccanismo presente in esso. Wittgenstein opererebbe uno spostamento di ogni processo psichico, per cui l'attività mentale verrebbe spostata dalla mente del singolo al contesto retto da regole. Le attività mentali sarebbero legate ai contesti attraverso un processo linguistico-simbolico. Quindi la singola mente verrebbe dislocata all'interno di un contesto più ampio ricco di possibilità comunicative.

La relazione successiva è stata quella di C. Zorzella, intitolata *Mente e*

Linguaggio in Gilbert Ryle. Zorzella ha posto in evidenza alcuni motivi del comportamentismo di Ryle. In particolare, si è soffermato sul concetto di persona di Ryle, intesa come unità psicofisica complessa. Questa concezione deriverebbe dalla posizione che Ryle assume nei confronti della filosofia cartesiana della mente, concepita come un mito da demolire.

E. Carli, terza ed ultima relatrice, si è soffermata infine sulla teoria dell'azione in Ascombe, e in particolare sul rapporto tra cause e ragioni, sostenendone la diversità, e presentando la ragione come condizione necessaria e sufficiente per descrivere l'azione intenzionale. Secondo Carli, ciò che colpisce è la negazione, in Anscombe, della possibilità che sia l'intenzione a guidare l'azione. Questa negazione avverrebbe poiché l'intenzione non è considerata come qualcosa che sta nel cervello, ma nel linguaggio, per cui essa produce le ragioni che muovono l'azione. Tra ragione e azione si stabilisce un nesso che non è causale ma concettuale, poiché le azioni sono pensate come determinate da stati mentali.

La giornata e il Congresso si sono conclusi con una tavola rotonda finale, introdotta da Frédéric Nef e da Antonino Pennisi, professori di filosofia del linguaggio rispettivamente all'Università di Rennes e all'Università di Messina, nel corso della quale si è sottolineato il ritorno di motivi filosofici classici, concernenti i rapporti tra pensiero e linguaggio, sull'onda del successo della filosofia della mente. Da questo punto di vista, si può ribadire quanto già osservato sopra, e cioè che le idee filosofiche del passato possono svolgere oggi un ruolo euristico nei confronti delle scienze del linguaggio e della mente contemporanee. Osservazione che si potrebbe estendere anche ad altri ambiti di riflessione filosofica, come l'etica, in particolare nei suoi rapporti con la psicologia. Ma ciò richiederebbe un discorso a parte che spero di poter svolgere in altra sede.

Erminia Simona Catanzariti

Nicola Abbagnano: un centenario

Nell'austera e suggestiva cornice della Sala dei Mappamondi dell'Accademia delle Scienze di Torino, sotto l'alto patronato della Presidenza della Repubblica, si è svolto, dal 4 al 6 ottobre 2001, il convegno di studi dal titolo "Nicola Abbagnano: un centenario".

Personaggio molto noto e molto letto, a vari livelli, Abbagnano (1901-1990) è stato l'autore grazie a cui si sono avviate allo studio della storia della filosofia generazioni di studiosi, guidate dalla lucida combinazione di rigore e chiarezza che la sua pagina promanava. Ma la sua figura non può essere ridotta solo a questo, dal momento che, com'è noto, il filosofo salernitano costituì una delle punte di diamante del dibattito italiano ed europeo sull'esistenzialismo. Il convegno di Torino s'è eretto proprio sulla contemporanea di questi due aspetti.

Organizzato dai suoi più diretti allievi, Pietro Rossi e Carlo A. Viano, dopo i saluti di rito che pur hanno contribuito a sottolinearne la caratura nel quadro della filosofia italiana del secondo dopoguerra, i lavori hanno trovato il loro primo momento d'avvio con la relazione di Giuseppe Cantillo (*Abbagnano e la scuola di Aliotta*).

Citando le parole di Norberto Bobbio, nell'orizzonte critico della filosofia italiana dominata dal magistero speculativo dell'idealismo, l'opera di Abbagnano del 1939, *La struttura dell'esistenza*, costituì un autentico "meteorite" calato dal cielo, con la sua attenzione rivolta alla singolarità non fungibile dell'individuo legato alla sua finita fallibilità. Ma, come ha sottolineato Cantillo, quest'opera, per molti versi, "chiude" un lungo itinerario di ricerca iniziato a Napoli, alla scuola di Antonio Aliotta. Alla sua influenza si deve il primo significativo scritto di Abbagnano, *Le sorgenti irrazionali del pensiero* (1923). Tipica di Aliotta è l'attenzione per il problema della realtà concreta delle cose, al di là delle rassicuranti descrizioni dei trionfi della ragione operate dall'idealismo. Dinanzi all'Assoluto della Ragione, il filosofo napoletano offre spazio al "relativismo" dell'intelletto, alle forme oscure ed anche primitive dell'esserci, in un mondo che costituisce non il piano lungo cui lo spirito celebra il suo maestoso cammino, quanto lo spazio dell'esperienza umana irriducibile alla categoria del Soggetto universale.

Cantillo non trascura di ravvisare l'influenza sul giovane Abbagnano esercitata dal Masci e dal suo richiamo, tra kantismo e neotrascendentalismo, alla finitezza dell'esperienza. In ragione di ciò, nell'opera del 1923, Abbagnano si profonde in un'analisi della categoria dell'"astratto", a cui sembrano avere attinto le principali esperienze filosofiche della modernità, tutte colpevoli di non aver saputo intendere la forza oscura e tumultuosa della vita: tale prospettiva vitalistico-irrazionalistica è di chiara natura aliottiana. In ragione di ciò si manifestano da subito in modo evidente le divergenze di Abbagnano rispetto al dominante neoidealismo italiano, nonostante il giudizio su Gentile sin d'ora assuma una connotazione meno negativa rispetto a quello su "Don Benedetto". Una prova dell'influenza di Aliotta si coglie, inoltre, dall'analisi dei contributi che il giovane Abbagnano ebbe modo di compilare per la rivista «Logos», tutti alimentati dalla comune attenzione per la sfera dell'alogico che doveva dare vita al cosiddetto "principio del cuore", gli esiti più sistematici del quale avranno modo di cogliersi ne *La struttura dell'esistenza* (1939).

Al torno critico inaugurato da quest'ultima e celebre opera dedica la sua relazione Pietro Rossi (*Abbagnano a Torino: dall'esistenzialismo positivo al nuovo illuminismo*). *La struttura dell'esistenza* coglie le fila del lungo percorso speculativo perseguito negli anni giovanili e codifica, dopo un rigoroso confronto con le posizioni di Heidegger e Jaspers, la categoria del *possibile* nel segno di un concetto di ragione colto in tutta la sua finita problematicità. In tal modo, Abbagnano può replicare a quanti gli avevano rivolto l'accusa di dissolvere la filosofia nel relativismo o, ancora peggio, in un nichilistico nulla. Non solo. L'esistenza viene considerata come lo *sforzo* verso l'essere, nel segno della categoria esistenziale dell'*impegno*. Rossi ribadisce a dovere il debito da Abbagnano contratto nei confronti dell'intelaiatura critica di *Essere e Tempo* di Heidegger, in una fase del suo pensiero che è possibile definire esistenzialistica. E la

cultura italiana ed europea proprio come esistenzialista lo conosce in occasione del dibattito del 1943 su «Primato» in cui furono messi a tema i problemi della filosofia dell'esistenza. Con *Introduzione all'esistenzialismo* (1942), e ancor più con *Esistenzialismo positivo* (1948), Abbagnano prenderà le distanze da Heidegger e da Sartre e parrà accostarsi maggiormente a Kierkegaard e Jaspers.

L'opera del 1939, inoltre, nel chiudere una lunga fase di formazione, apre sia la via al confronto con il pensiero di Dewey e con il pragmatismo, sia alle tematiche di *Possibilità e libertà* (1956). Rossi ha il merito di analizzare la questione combinando la successione diacronica degli scritti con la definizione progressiva del concetto di ragione cui mette mano Abbagnano. Delle sue "gesta" si parla in termini di "tecniche di ricerca"; le sue verità divengono solo "campi" di possibili scelte, insiemi di determinazioni irriducibili e finite. Una ragione senza più assolutezze, che guarda all'uomo come al punto critico della problematicità dell'universo, mentre vede nella scienza il luogo in cui si realizza il dominio dell'uomo sul mondo e la trasformazione della natura.

Da qui la stagione neoilluministica del pensiero di Abbagnano, la sua partecipazione ai dibattiti del Centro di studi metodologici di Torino, ma anche il rapido mutamento delle coordinate culturali che condussero a rendere quella stagione, in cui pure si riconobbero molti intellettuali italiani degli anni Cinquanta, di breve durata.

Nell'itinerario filosofico di Abbagnano la riflessione sul problema della scienza ha occupato un posto decisivo. A questo problema ha dedicato la sua attenzione Antonello La Vergata (*Abbagnano e la scienza*). Con la questione dei nuovi sviluppi della scienza fisica Abbagnano si era confrontato sin dal 1934, anno della pubblicazione di *La fisica nuova. Fondamenti di una nuova teoria della scienza*. La meccanica quantistica e l'analisi statistica determinavano ai suoi occhi un significativo rifiuto della visione deterministica classica della ricerca scientifica, incentrata su quel principio di causalità che Heisenberg aveva provveduto a mettere in discussione. L'interesse per il nuovo paradigma che la scuola di Copenhagen andava proponendo era considerato, dall'Abbagnano degli anni Trenta, compatibile con la propria ricerca filosofica delle "sorgenti irrazionali del pensiero". La Vergata sottolinea anche come l'interesse di Abbagnano per la scienza fosse essenzialmente un interesse per gli sviluppi della fisica europea di quegli anni, che poteva, di certo, offrirgli ragguardevoli spunti per il suo studio delle sfere di dominio dell'umano. Anche nella fase successiva, nonostante l'intervento di più di qualche mutamento di prospettiva, la scienza rimarrà per lui sempre un utile strumento di disantropomorfizzazione del mondo che alla filosofia non tocca fondare, ma solo cogliere nelle sue profonde articolazioni problematiche. Una scienza, dunque, sostenuta dalle categorie del fallibilismo e del pluralismo, senza dogmi e senza fronzoli di assolutezza.

Si tratta – lo ribadisce La Vergata – di un'immagine della scienza vista dall'esterno, resa funzionale ad un punto di vista filosofico, agganciata all'ordine dei problemi di senso che può generare e, in tal modo, strumento d'autocomprensione esistenziale anch'essa. Cercare un riferimento al concreto operare scientifico di quegli anni sarebbe non tanto un cogliere in fallo l'analisi di Abbagnano, quanto un calibrare male la domanda.

La disamina del rapporto scienza-filosofia getta luce, inoltre, sul concetto abbaglianiano di esperienza, al centro della sua concezione sia della ricerca filosofica, sia dell'indagine storiografica. Antonio Santucci (*Abbagnano tra empirismo e pragmatismo*) ha provveduto a chiarire il problema. Esperienza, per il filosofo salernitano, è sinonimo di falsificabilità e di confermabilità: sottoporre a prova significa saggiare la verità di qualcosa ed eventualmente correggerla. Una simile attenzione storico-critica nei riguardi di questo concetto non solo alimenta gli studi di Abbagnano sulla tradizione dell'empirismo moderno, ma si muta anche in una forma di "pragmatismo metodologico", nel senso prima descritto, ed in una teoria critica dell'esperienza che giunge a configurare addirittura una forma di "pragmatismo gnoseologico". Ciò negli anni della parabola neoilluministica tesa a definire un concetto di ragione finito quanto rigoroso ed affidabile, in possesso dell'uomo ed al servizio dell'umanità. Così, l'utilizzo in chiave critica del maggiore portato teorico dell'empirismo costituì un contributo notevole di svecchiamento della cultura italiana e uno stimolo al rinnovamento degli studi dedicati alla stessa corrente filosofica, ancor oggi ben lungi dall'essere compresa in tutta la sua articolata complessità.

Abbagnano fu anche autore, nell'ultima parte della sua vita, di 'scritti popolari', oggetto della brillante relazione di Salvatore Veca (*La filosofia popolare*). Si trattava, in verità, dell'esito più naturale di una concezione della filosofia intesa come dialogo e come esercizio critico della libertà. Non a caso opere come *Per o contro l'uomo* (1968), *Fra il tutto e il nulla* (1973), *La saggezza della vita* (1985) ebbero larghissima diffusione. Veca s'è posto il problema, però, del pubblico che ad una simile "versione urbana" dell'uso della ragione toccherebbe avere. Il relatore, così, ha avuto modo di distinguere tre modelli paradigmatici della figura del filosofo: l'"ideologo", l'"esperto", il "custode della tradizione". Neoilluministicamente convinto che la filosofia, per quanto dotata di una dimensione di specificità, abbia ragione di esporsi pubblicamente non tanto per creare correnti d'opinione quanto per chiarirle, la concezione abbaglianiana della funzione socio-culturale del filosofo oscilla tra il secondo ed il terzo modello descritto. Il cultore di filosofia commenta le opinioni correnti intorno a certi problemi, cogliendo dal ricchissimo bagaglio della tradizione utili riferimenti allo scopo di segnalare alternative o ulteriori vie di soluzione. Egli si rende intermediario tra la *gravitas* della tradizione e l'urgenza di senso del presente ed in tal modo fonda un'idea di *saggezza* priva di solennità perché *tensione, aiuto, consiglio*. La tradizione filosofica stessa, per Abbagnano, è un luogo plurale, senza unità assolute, protesa ad offrire tesori di senso all'insegna di una ragione problematica. Dinanzi alla solitudine dell'incertezza, la *saggezza* diviene una "compagnia", ma anche un socratico stimolo per instaurare un percorso personale (esistenziale) di ricerca di sé.

Dalla discussione è emerso il ruolo di Remo Cantoni nel passaggio alla filosofia popolare, tutt'altra cosa, se colta nel suo complesso, rispetto, per esempio, ai *Frammenti di filosofia morale* di Croce. Rimane, ad ogni modo, tutt'altro che pacifico il significato complessivo del concetto di *saggezza*: come si combina la sua unità con la molteplicità delle tecniche di ricerca cui la ragione nei secoli ha posto mano? Come combinare le *idee* della tradizione con le *opinioni* sul presente? Quale privilegio rende

il filosofo il *custode* e la *voce* della saggezza? Come combinare la sovratemporalità della saggezza con il carattere storicamente determinato dei problemi e, soprattutto, con le urgenze del proprio tempo?

La seconda giornata dei lavori del convegno si apre con la relazione di Viano (*Personaggi e parole: dalla Storia della filosofia al Dizionario di filosofia*). La fama di Abbagnano è, in larga parte, affidata al celebre manuale di *Storia della filosofia*, dall'analisi del quale è possibile arguire il suo carattere "militante". Ne sono testimonianza, per esempio, la scelta di prendere posizione intorno al quesito sull'inizio dell'età moderna, affidandone a Descartes e non più al Rinascimento italiano la paternità; la grande attenzione per l'illuminismo inteso come l'età della "lotta per la ragione"; l'accurata focalizzazione del periodo che separa Marx da Kierkegaard allo scopo di ribadire la centralità filosofica dell'esistenzialismo (schema, poi, mutato nella seconda edizione); il rinnovato sguardo al neopositivismo in gran parte dovuto alle proprie simpatie per il verificazionismo. Con il modello storiografico elaborato da Abbagnano teoria e storia si combinano. Ciononostante, rimane ben fissato un dato punto di vista filosofico a muovere da quale si provvede, facendo storia, a rintracciarne i percorsi genetici, proprio come la classica "storia archeologica della ragione". Ciò porta Viano a sottolineare che Abbagnano "non era uno storico di mestiere", nonostante ebbe modo d'imporsi per il rigore e la chiarezza delle sue indagini storiografiche, verso una completa liberazione da una concezione della ricerca storiografica come *laudatio*.

Lo studio della successione diacronica delle tecniche di ricerca non andava, però, disgiunto dalla ricerca dei significati delle parole: si trattava, per Abbagnano, di un modo di tornare al pensiero attraverso il linguaggio. Sorse, così, il *Dizionario*, nel quale convivono molteplicità e scelta, permanenza e variabilità, nel mentre si scardina il modello definitorio classico (Lalande) dei dizionari d'inizio secolo. Per una conferma Viano invita a riflettere sulla voce "essere": si colgono subito i molteplici significati del termine, ma se ne trovano anche additati i "principali", il che è un modo, magari velato ed indiretto, di indicare quelli più euristicamente rilevanti.

Se la filosofia è il libero esercizio della ragione nel contesto delle relazioni interindividuali, allora uno dei suoi impegni problematici deve essere quello di riflettere sulle condizioni della convivenza. L'incontro di Abbagnano con la sociologia, in altri termini, appare quasi inevitabile. Luciano Gallino (*Abbagnano e la sociologia*), intervenendo sul problema, ha ricordato il suo duraturo interesse storico per i maggiori esponenti della sociologia sistematica (Simmel, Weber) oltre all'esperienza della fondazione, d'intesa con Franco Ferrarotti, dei «Quaderni di sociologia». Si trattò, comunque, di un interesse limitato e circoscritto. Ad Abbagnano interessava, soprattutto, lo studio dei metodi sociologici di analisi dei fatti sociali, l'applicazione della statistica ad essi che costituiva, ai suoi occhi, la conferma della definitiva consunzione del principio della causalità necessaria. Le previsioni, dunque, sia quelle fisiche, sia quelle sociali, sono sempre fallibili. La sociologia, in definitiva, studia l'*atteggiamento* e la categoria della "possibilità" rappresenta il suo principale strumento interpretativo. Chi agisce è sempre l'individuo, soggetto alle mode, ai costumi, al proprio desiderio di modificarsi. L'oggetto sociale diviene, così, riprendendo Windelband, l'evento singolo ma ripetibi-

le, il cui svolgersi non può essere garantito, come avveniva con Comte e Spencer, da leggi eterne. La sociologia, inoltre, trova un legame diretto con la pedagogia poiché può assumere un significativo ruolo nel processo di formazione dell'identità individuale e collettiva.

La società, però, è anche un sistema di convivenza governato dalle leggi e dalla politica, in un mondo, quello in cui ha vissuto Abbagnano, dominato dalle ideologie. Massimo L. Salvadori (*Abbagnano nell'età delle ideologie*), compulsando gli scritti degli anni Trenta, ha messo in luce la sorprendente realtà di un Abbagnano impegnato ad intervenire, con toni enfatici, nel dibattito sull'Italia fascista e l'Impero, sull'interventismo e sul problema della razza. Dopo la spaventosa ecatombe bellica, la sua fiducia nel liberalismo, tuttavia, diviene un'autentica professione di fede. Abbagnano è convinto che l'oppressione ed il totalitarismo trovino le loro origini nella teoria e, nella fattispecie, in quella filosofia romantica responsabile d'aver spacciato le proprie prese di posizione per decretazioni dell'Assoluto. Il modello illuministico di ragione, viceversa, rappresenta una garanzia di libertà. Questi convincimenti si ripercuotono, poi, sulle scelte storiografiche – lo aveva già sottolineato Viano – della *Storia*, con inevitabili costi di opacità. Mutati gli orizzonti, nel mondo della divisione in blocchi, diviso dalla cortina di ferro, Abbagnano si orienta a riflettere, negli scritti popolari, sulla ricerca di una “terza via” tra capitalismo e comunismo. Non v'è, tuttavia, alle spalle un progetto politico-ideologico concreto: si tratta, piuttosto, di un ideale regolativo ed etico, dal momento che l'esistenza è sempre *progetto*, esaltazione del divenire e la filosofia un invito a riflettere, nel rispetto dell'uomo, sulle forme migliori di convivenza.

Nonostante il carattere militante delle sue ricerche storiografiche, Abbagnano rimane, comunque, uno dei massimi storici italiani del Novecento. Si sono confrontati sull'*Abbagnano storico della filosofia*, seguendo soprattutto le sezioni storico-problematiche del manuale, Giuseppe Cambiano, Gianfranco Fioravanti, Massimo Mori e Bruno Miglio.

Cambiano ha rilevato, nella trattazione degli sviluppi della filosofia antica, la nuova impostazione del confronto tra Parmenide ed Eraclito nonché la rinnovata attenzione rivolta a Socrate nei suoi rapporti di relazione e di autonomia rispetto alla sofistica. Anche la posizione di Platone nei riguardi di Aristotele, in seno al complessivo evolversi del pensiero greco anteriore all'ellenismo, viene ridefinita senza fare ricorso ai quadri speculativi dei superamenti e dei precorrimenti.

Fioravanti, invece, ha preso spunto dalla discussione abbagnaniana del problema relativo alla posizione filosofica del Medioevo per sottolineare l'innovativo carattere della “storiografia individualizzante” di Abbagnano: non più, dunque, le distinte correnti della Scolastica entro cui collocare i singoli autori, ma attenzione rivolta ai vari Tommaso, Ockham, Duns Scoto etc. Il Medioevo costituisce, dunque, un'area speculativa policentrica, nonostante persista una linea teorica comune, quella tesa ad investire l'analisi dei rapporti tra ragione e fede. Una simile impostazione storiografica, per quanto all'insegna di un sostanziale problematicismo metodologico, paga, tuttavia, lo scotto del proprio essere legata ad un preciso piano teorico, quello relativo allo studio

delle condizioni in cui versava la funzione razionale in quel lungo evo storico: così, figure come gli stessi Ockham e Scoto ne risultano, in parte, schiacciate.

Mori, a sua volta, ha ricordato il significato storico e critico che aveva assunto, per Abbagnano, il confronto tra Illuminismo e Romanticismo. La modernità inizia con Descartes, ma con Hobbes si codifica un concetto analitico di ragione finita. L'intera parabola del moderno viene letta nel segno della critica del fondazionalismo che nell'idealismo trova il suo massimo suggello speculativo. Per Abbagnano, il fondamento rimane solo una condizione logica, non rappresenta il concretarsi dell'Assoluto nella Storia. Da qui la centralità della figura di Kant, la cui idea di "limite" e di "possibilità della ragione" rende il classico concetto di principio sinonimo di "causa non necessitante". La pregiudiziale teorica, ad ogni modo, porta ancora Abbagnano ad esibire un giudizio di valore: la ragione problematica kantiana ed il trascendentalismo, definito un'"ermeneutica della finitudine", non predicano ancora una categoria di possibilità pienamente esistenziale, perché qui possibile equivale a "virtuale". Toccherà all'esistenzialismo ratificare il transito dalla possibilità logica all'autentica possibilità reale.

Con Miglio torna ad affrontarsi il problema dell'inizio dell'età contemporanea che, a giudizio di Abbagnano, dovrebbe prendere le mosse dalla reazione antipositivistica, nonostante il parziale riassetto di tale netto giudizio nella seconda edizione della *Storia della filosofia*. Trovano, così, notevole spazio, nel manuale, la filosofia del Circolo di Vienna, Heidegger e gli sviluppi dell'esistenzialismo novecentesco. Ulteriore conferma, questa, di quella pratica archeologica del lavoro storiografico rispetto ad un punto di vista speculativo assunto, con tutti i difetti di autoreferenzialità a ciò legati.

Rimane la domanda, emersa dalla ricca discussione, sul valore odierno della sua *Storia della filosofia*, esempio di chiarezza eppure legata a vincoli speculativi spesso eccessivi. Nonostante tali limiti, rimangono ancora vive talune aperture interpretative che hanno contribuito a svecchiare da schemi storiografici antiquati ed inducono, ora come allora, a guardare sotto altra luce alcuni classici ed impervi problemi del pensiero.

La terza giornata del convegno è stata dedicata alle *Testimonianze*. Prima di ciò, Tullio Gregory ha provveduto a presentare il volume degli *Scritti illuministi* (Torino, 2001) di Abbagnano, curato da Rossi e Viano, nel quale vengono riproposti i contributi critici (comparsi tra il 1948 ed il 1965) con cui egli prese parte al dibattito sul concetto di ragione, in una fase della sua riflessione filosofica in cui la possibilità diviene una solida garanzia metodologica della libertà di pensiero.

A seguire, Ferrarotti ha ricordato la "serenità d'animo" del Maestro, le vicende che portarono alla conversione della rivista «Cultura e realtà» nei celebri «Quaderni di sociologia» ed il suo interesse per l'individuo finito, obbligato a scegliere, immerso nel mondo, legato alle sue contraddizioni.

Aldo Visalberghi ha ricordato l'alta considerazione da Abbagnano dimostrata nei riguardi del problema della formazione e del dialogo in una cultura sollecitata dalle sfide non sempre esaltanti del pluralismo. In ciò il ruolo di Dewey e la riflessione sul pragmatismo assunsero, per il filosofo salernitano, un ruolo davvero rilevante.

Infine, Umberto Eco, Franco Tatò, Fernanda Pivano, Valerio Zanone e Nino

Langiulli, primo traduttore degli scritti di Abbagnano in inglese, hanno posto l'accento sull'educazione alla libertà e sull'invito ad una cosciente autodisciplina che era possibile ricavare dal suo magistero intellettuale ed umano. Tutti si sono dimostrati, inoltre, concordi nel ritenere la filosofia di Abbagnano un continuo *educare al confronto*, cosa che aveva anche una dimensione quotidiana, data l'abitudine del filosofo di intrattenersi in lunghe discussioni con i suoi più prossimi allievi: il tutto all'insegna di una categoria della possibilità che ha guidato al rispetto delle differenze in un'esistenza solitaria ed incerta eppur illuminata dai fascinosi guizzi della ragione.

Sandro Ciurlia

La storia e le storie

Si è tenuto a Francavilla al mare dal 12 marzo al 21 maggio 2001, organizzato dalla sezione locale, il quinto ciclo di conferenze valido come corso di aggiornamento per i docenti di scuola secondaria superiore, ma seguito anche da un numeroso pubblico di interessati e, soprattutto, di studenti liceali, quest'anno dedicato a "La storia e le storie". La questione della storia, nei suoi molteplici significati e nella diversità delle discipline che la assumono, era stata scelta insieme con Valerio Verra all'interno di una riflessione sulle componenti della possibile unità culturale europea. Alla memoria di Verra, improvvisamente e prematuramente scomparso, che ci è stato vicino in questi anni nella progettazione dei cicli di conferenze, al maestro lucido e rigoroso e all'amico generoso, dedichiamo queste pagine.

La prima conferenza, dallo stesso Verra programmata su *La concezione filosofica della storia*, è stata volutamente propedeutica e, come nello stile del professore, provocatoria. La storia non esiste, ha affermato Vico, ma nel senso che c'è solo perché la facciamo noi. L'*excursus* sulle diverse concezioni della storia è stato così sviluppato a partire dalla acquisita consapevolezza dell'impossibilità di assiomi storici. Illustrando allora le "metafore" di cui si sono serviti gli uomini per dire la storia (mitologiche, religiose, organicistiche, etico-politiche, socio-economiche), Verra ha condotto il pubblico attraverso la storia della storia, ovvero la storia di come la cultura occidentale (visto che essa ne ha sentito con forza il problema) ha prodotto le sue grandi visioni di senso. Dalla Grecia, che in quanto a storia ha ancora molto da insegnarci pur avendo sostanzialmente rifiutato di trovare un senso ad essa, all'idea ebraico-cristiana che la storia ha un senso (la venuta dei diversi regni, la venuta di Cristo, quindi storia ed escatologia, storia e salvezza, storia e redenzione), passando per il Medioevo che offre spunti interessanti che precorrono Machiavelli (Reginone di Prüm) o visioni naturalistiche di nascita e decadenza di stati (Ottone di Frisinga), si arriva all'età moderna ed al suo paradosso di spiegare la storia attraverso la sua negazione (stato di natura). Da qui lo sviluppo della critica illuministica, giudicata però astratta dai tre giovani "di belle speranze" Schelling, Hegel e Hölderlin, che in una nuova mitologia volevano individuare il

legame vivo di un popolo. Infine i due grandi contributi di Kant ed Hegel maturo, il primo convinto che la natura tende a spingere l'uomo verso il meglio, ma attraverso un ineludibile rapporto di antagonismo, socievolezza e libertà, il secondo che, nella sua originalità di essere un pensatore inclusivo e non esclusivo rispetto alle teorie degli altri, ha prodotto la completa razionalizzazione della storia: la storia appare come la conciliazione della rivoluzione cristiana, della rivoluzione moderna e della rivoluzione francese. Al pubblico degli studenti Verra ha offerto una lezione di grande chiarezza sulla concezione hegeliana della storia in quanto fatta dalle istituzioni e ne ha problematizzato la razionalizzazione, aprendo qui gli interrogativi successivi sulla fine della storia giudicati piuttosto come compito per la storia: i principi che sono emersi come razionali devono secondo Hegel essere realizzati e spetta alla storia di ogni singolo paese elaborarne le forme concrete.

C'è da chiedersi, ha sottolineato invece Pietro Rossi (Univ. di Torino) nella conferenza intitolata *Verso una storia globale?*, se la storia nazionale che ha dominato nel Novecento sia in grado oggi di soddisfare le esigenze di comprensione che il mondo globalizzato pone allo storico ed allo studioso di scienze sociali. Era stato già A. J. Toynbee nel suo volume del 1934, *A study of History*, ad individuare, da buon discepolo di Spengler, nella civiltà il nuovo "campo intelligibile di studio storico". Altre proposte interpretative si sono successivamente confrontate: importante è quella relativa alle interazioni spazio-temporali (McNeill) o la critica diffusa all'eurocentrismo che ha portato all'abbandono dell'antitesi Asia statica-Europa dinamica in favore del concetto di ecumene euroasiatica (ancora McNeill) e al riconoscimento dell'esistenza in Asia di centri di produzione e vie di comunicazione, nonché della rilevanza economica e tecnologica della Cina. Una radicale contestazione di interpretazioni canoniche è poi quella di A.G. Frank che ha colto tra '400 e '700 non l'avvento del capitalismo europeo, ma lo sviluppo di un sistema economico eurasiatico, di cui l'economia europea rappresenta un sottosistema. Emergono dunque nuove coordinate spazio-temporali per la storia globale. Più precisamente, per quanto attiene al rapporto tempo-storia, il tempo storico risulta costituito da una pluralità di dimensioni e la storia abbraccia periodi prima esclusi dal suo ambito, con una conseguente relativizzazione che supera la contrapposizione tra linearità e ciclicità. Per quanto attiene, invece, al rapporto spazio-storia, Pietro Rossi ha fatto osservare che la distinzione tra continenti ha perduto valore assoluto. In tale contesto assume particolare rilevanza il commercio interculturale ovvero l'individuazione della funzione mediatrice svolta dagli insediamenti mercantili in paesi stranieri e di altre forme di rapporto e di scambio tra le società più direttamente collegate a fattori biologici (per esempio, diffusione di microrganismi e di malattie). In conclusione, secondo Rossi, c'è un programma che la storia globale sembra riprendere, ed è quello di "storia universale", ma nella sua matrice illuministica (liberata da ogni tentazione eurocentrica) e non hegeliana, troppo inficiata quest'ultima dalla subordinazione della storia orientale a fase iniziale del cammino dello "spirito del mondo".

Un documento significativo dei rapporti tra culture diverse nel nostro passato storico è stato quello scelto da Marco Bertozzi (Univ. di Ferrara) per la sua conferenza intitolata *Enigmi figurati. Arte e storia negli affreschi astrologici di Palazzo Schifanoia*

a Ferrara. Attraverso un accurato studio degli affreschi, dei quali ha offerto bellissime immagini in diapositive, Bertozzi ha riproposto nel suo fascino suggestivo un momento emblematico della cultura rinascimentale. Il mecenatismo di Borso d'Este, che volle gli affreschi della Sala dei Mesi, fece sì che il Palazzo ferrarese divenisse luogo di incontro e di rielaborazione delle maggiori tradizioni astrologiche e quindi scientifico-culturali del tempo: egiziana, greca, araba, cristiano-medievale, passando attraverso platonismo, neoplatonismo ed ermetismo. Interessante è la storia della circolazione del trattato di Teucro il Babilonese (I sec. a.C.) sui "decani" (tre figure di riferimento di ogni segno zodiacale), ricostruita da Bertozzi per capire tali antiche e spesso nascoste connessioni culturali: scritto in Egitto, ma in lingua greca, poi passato in India, ripreso nel VI secolo da un astrologo indiano con delle variazioni, si ritrova in Persia nel IX secolo nel trattato in arabo di Albumasar, per finire nella Spagna islamizzata da dove, tradotto in latino, si diffonde in Europa con un ultimo giro, da Parigi alla Sala della Ragione a Padova e da qui a Schifanoia. Fu Aby Warburg, il grande storico dell'arte e delle idee alla cui interpretazione del Palazzo ferrarese Bertozzi si lega, a ritrovare il collegamento tra le immagini di Schifanoia e l'antichità quando ebbe tra le mani il trattato di Albumasar. Il pubblico francavillese ha potuto cogliere dal vivo delle rappresentazioni artistiche, illustrate e commentate con la passione dello storico, il nesso culturale tra le concezioni storiche di tipo ciclico e l'astrologia: ne è emerso, quale grande tema in comune, la questione del rapporto tra determinismo e libertà.

A proposito di passione storica, è stato Paolo Rossi (Univ. di Firenze), nella conferenza intitolata *Il mestiere dello storico: tra scienza e filosofia*, a ricordare, con una sapiente e accattivante trama di citazioni da autori diversi e spesso contrapposti culturalmente, le esigenze, i motivi e i problemi che spingono gli studiosi ad interessarsi di storia e di storia della filosofia in particolare. W.V.O. Quine disse una volta che ci sono due tipi di persone che si interessano alla filosofia: quelle che si interessano alla filosofia e quelle che si interessano alla storia della filosofia. È scaturita così dalla conferenza una ironica e "legittima" difesa di un mestiere che va capito nella sua specificità. Questa non è studiare i testi del passato alla ricerca della soluzione dei nostri problemi, come giustamente dice Dummett a proposito del filosofo, ma guardare al passato cercando di ricostruire, come afferma lo storico Prosperi, situazioni in cui le scelte da parte di uomini e in contesti diversi erano ancora da fare. Colse bene il problema, allora, G. Preti affermando che "l'oggetto della scienza storica non è il nostro passato, ma un altro presente". Esercitando quindi da par suo il mestiere dello storico della filosofia, Paolo Rossi ha ribaltato la contrapposizione tra analitici e continentali-ermeneutici in una identità di prospettiva, allorché si è servito di due citazioni, rispettivamente di Putnam e Gadamer, proprio sul significato della storia. Quanto infine al confronto tra il mestiere dello storico e quello dello scienziato, al quale lo stesso Rossi aveva dedicato una conferenza l'anno scorso, egli ha ribadito che laddove lo storico vuole conservare, lo scienziato deve dimenticare per collegarsi alle certezze che di volta in volta la scienza conquista.

L'ultima conferenza (*Sulla fine della storia: tra politica e filosofia*) era quella di Giacomo Marramao, il quale è stato però all'ultimo momento impossibilitato a tenerla.

Il presidente della sezione, Carlo Tatasciore, ed il socio Bartolo Iossa hanno allora illustrato alcune prospettive attuali sulla cosiddetta “fine della storia”.

Il ciclo di conferenze del 2002 (marzo-aprile) riguarderà, ancora in chiave interdisciplinare, la questione del linguaggio con la partecipazione di V. Vitiello (1° marzo), G. Vattimo (15 marzo), M. Ruggenini (21 marzo), V. Stella (26 marzo), L. Formigari (5 aprile) e G. Manetti (18 aprile).

Maria Pia Falcone

LE SEZIONI

Francavilla al Mare

Ad aprire l'attività di Sezione per l'anno 2001 (21 febbraio) è stato lo spettacolo teatrale di Eugenio Allegri "Conversazione su Cirano", un avvincente monologo, recitato nella Sala Congressi del Palazzo Sirena, sul personaggio storico e sul testo teatrale di E. Rostand. Allegri, utilizzando anche materiali di lavoro già serviti per lo spettacolo allestito con la regia di Gabriele Vacis, ha intessuto un rapporto di appassionata attualizzazione con il poeta spadaccino, nonché astronomo, filosofo, amante, emblema di eloquio e libero pensiero. Un appuntamento con il teatro e con le raffinatezze della recitazione che il pubblico di Francavilla (dove un teatro non c'è), Pescara, Chieti e dintorni ha mostrato di gradire moltissimo.

Un pubblico altrettanto numeroso e interessato ha partecipato all'ormai atteso appuntamento con l'annuale ciclo di conferenze, dedicato nel 2001 al tema "La storia e le storie" (12 marzo – 21 maggio), di cui si può leggere il resoconto nella Sezione *Convegni e informazioni* di questo stesso «Bollettino».

L'attività di Sezione è poi proseguita con la collaborazione all'attività della Scuola Estiva di Alta Formazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici sul tema "Filosofia e cinema". Umberto Curi, dell'università di Padova, ha tenuto un seminario di tre giorni (24-26 settembre) a partire dal libro da lui recentemente pubblicato *Lo schermo del pensiero*. Curi si inserisce nel breve ma denso dialogo che la filosofia da Deleuze, debitore a sua volta della concezione del tempo di Bergson, ha intessuto col cinema. Il contributo di Curi, da lui illustrato anche attraverso la visione di alcuni brani di film citati nel suo libro, consiste nell'utilizzare la *Poetica* di Aristotele per giudicare della "buona costituzione" di un film, della rispondenza cioè di un film ai canoni del racconto, del *mythos*. Se è vero che la tragedia greca è stata la più riuscita forma di "racconto", è il cinema che oggi ne raccoglie l'eredità proponendosi come la più filosofica delle arti. Curi ha rivisitato l'archetipo stesso della tragedia, l'*Edipo re* di Sofocle, anche nella riduzione cinematografica di Pasolini, offrendolo come guida per cercare «di far emergere i meccanismi di costruzione di un testo», consapevole di offrire una chiave di lettura del cinema insieme feconda, se frutto di una interpretazione non schematica della *Poetica*, ma comunque escludente tanta produzione filmica.

Nella stessa occasione, da un breve ma significativo colloquio con Rosanna Ruscitti, che si è a lungo occupata di didattica del cinema, è scaturito l'interesse da parte di insegnanti di varie scuole a formare un gruppo di studio che sta tuttora lavorando.

Nel mese di ottobre, questa volta nella Biblioteca provinciale "A. C. De Meis" di Chieti, Giovanni Moretto (Università di Genova) e Mario Miegge (Università di Ferrara) hanno parlato di "Uguaglianza e differenza". La duplicità delle prospettive (taglio esistenzialistico-religioso quello di Moretto con riferimenti a Rosmini e Piovani, taglio storico-sociale quello di Miegge con *excursus* nell'attualità e riferimenti ad Amartya Sen) ha permesso una presentazione nient'affatto scontata delle problematiche affrontate. Entrambi i relatori hanno rifiutato soluzioni di deterministica (Moretto) o utopistica (Miegge) uguaglianza, cercando percorsi effettivamente praticabili: il primo di accettazione della sofferenza come cifra religiosa dell'individualità, il secondo di costruzione di uno sviluppo umano (strutture medico-assistenziali, istruzione...) piuttosto che solo economico per superare le disuguaglianze nel mondo. Entrambi dunque hanno in definitiva scelto la pluralità della differenza.

L'ultimo appuntamento del 2001 (23 novembre), nell'abituale sede francavillese, è stato

quello con Salvatore Veca per discutere del suo recente libro dal titolo: *La penultima parola e altri enigmi. Questioni di filosofia*. Il libro testimonia da parte di Veca la costante domanda meta-teorica sulla natura stessa dell'attività filosofica. Se è vero che la filosofia non può sfuggire al tempo, alla storia che ha alle spalle, la penultima parola indica, metodologicamente e ontologicamente, il senso stesso del fare filosofia per un uomo che si trova di fronte alla consapevolezza di voler dire l'ultima parola, sapendo che essa è destinata a diventare penultima. Si tratta dunque della difficile dialettica tra senso della realtà e senso della possibilità, perché – qui Veca ha utilizzato una bellissima metafora di Musil – chi varca una soglia sa che gli stipiti sono duri. Non è mancata nella conferenza un'ampia illustrazione del tema caro a Veca della giustizia, nella sua proposta di giustizia procedurale minima, con cui sta da qualche anno intessendo un proficuo dialogo con le attuali proposte di Rawls e Sen.

La Sezione si sta inoltre occupando delle problematiche di didattica della filosofia attraverso il lavoro di una commissione *ad hoc*. In tema di didattica si ricorda anche la relazione tenuta il 10 dicembre dai colleghi Manchi, Papitto e Iannotta (Sezione Sfi di Roma) sull'uso delle tecnologie informatiche nell'ambito di un corso di aggiornamento presso il locale Liceo Scientifico "A. Volta".

Infine, nel corso dell'anno è proseguito il lavoro di preparazione degli Atti del Convegno nazionale "I filosofi e la città".

Maria Pia Falcone

RECENSIONI

Giulio Cesare Vanini e il libertinismo, a cura di F.P. Raimondi, Atti del Convegno di studi su G.C. Vanini, Taurisano, 28-30 ottobre 1999, Galatina 2000, pp. XVI-260.

A partire dal secondo dopoguerra un'appassionata stagione di studi, ben lungi dal considerarsi esaurita, ha modificato le precedenti ed ingiuste valutazioni del pensiero di Giulio Cesare Vanini, il filosofo libertino nato a Taurisano di Lecce nel 1585 e tragicamente morto a Tolosa nel 1619, autore di due opere considerate ai suoi tempi eversive: l'*Amphitheatrum aeternae providentiae* (Lione 1615) e il *De admirandis naturae arcanis* (Parigi 1616). Si può anzi dire che sia nata una *Vanini-Renaissance* a partire dagli studi di A. Corsano, E. Namer, A. Nowicki, G. Papuli, D. Fazio, nonché dall'edizione critica delle opere curata da G. Papuli e F. P. Raimondi. Decisivi e forieri di fecondi risultati scientifici sono stati, poi, i tre convegni internazionali di studi organizzati dall'Università di Lecce negli anni 1969, 1985 e l'ultimo, a Taurisano, nell'ottobre del 1999. Il convegno taurisanese ha visto la partecipazione dei più accreditati studiosi del Vanini, sia italiani sia europei, i quali, nel corso delle tre intense giornate dei lavori, hanno affrontato decisivi nodi interpretativi dell'opera vaniniana. I risultati scientifici cui si è pervenuti sono ora raccolti nel volume degli atti *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, curato da Francesco Paolo Raimondi, e formato da tre sezioni dedicate rispettivamente al pensiero, alla scrittura, alla vita e fortuna.

Il libro è pregevole, la qualità e lo spessore culturale degli interventi lo pongono in una posizione di primo piano nel panorama bibliografico degli studi vaniniani avendo esso, tra l'altro, una doppia prerogativa: chi si vuole accostare al pensiero dell'infelice filosofo vi trova l'opportunità giusta per via della chiarezza espositiva che contraddistingue tutti i saggi; lo studioso invece vi scopre un "nuovo" Vanini, o per meglio dire, un Vanini liberato dalle numerose incrostazioni ideologiche che ne avevano offuscato l'originalità del pensiero. Certo non tutte le questioni sono state risolte, né potevano esserlo. Comunque un fatto è sicuro: la ripresa degli studi, ed in particolar modo il convegno di Taurisano, restituisce finalmente al Vanini ciò che gli spetta di diritto e che gli era stato negato, vale a dire la dignità di pensatore ed un'autonomia intellettuale e filosofica che non è riconducibile ad alcuna influenza culturale, nemmeno al libertinismo del quale, pure, egli è considerato il miglior portavoce.

Ma è tempo di scoprire qualcuno dei tanti aspetti di quest'incredibile vicenda intellettuale ed esistenziale che gli studiosi impegnati nel convegno taurisanese ci permettono ora di conoscere. C'è da dire innanzitutto che la novità di questi studi consiste nell'aver analizzato i testi vaniniani con un approccio metodologico del tutto innovativo sul piano ermeneutico perché, come ha brillantemente scritto Jean Pierre Cavaillé nel saggio *Vanini e gli equivoci*, chi affronta gli scritti del Vanini deve necessariamente optare per un approccio interpretativo insolito, non convenzionale. L'opera del Vanini è, infatti, complessa, fortemente fondata sulla ricerca dell'ambiguità, su un continuo ed inseparabile alternarsi di sensi apparenti e di sensi nascosti che non scorrono sovrapposti, bensì sono intrecciati uno all'altro, sicché risulta difficile anche al più scaltro lettore cogliere il senso definitivo del discorso. Il lettore, allora, per non rischiare d'essere colto da una vera e propria vertigine che gli deriva da una scrittura piena di mille arguzie retoriche che velano e disvelano il testo, deve sapere che non gli è garantita mai alcuna certezza e che anzi cercare un senso definitivo nelle pagine vaniniane è del tutto inutile, se non paradossale.

In altre parole, si deve sapere che il testo vaniniano è attraversato per intero da un'ambiguità costitutiva e che ogni enunciato comprende più sensi possibili. È, come dire, un testo a più uscite e, pertanto, la posizione del lettore si pone su di un piano estremamente insidioso dovendo egli

compiere delle scelte interpretative personali per portare a termine il lavoro di decodificazione. «L'unico cattivo lettore, quello che merita d'essere ingannato, è quello che non si pone affatto la questione della possibile equivocità del testo», afferma Cavallé. Ciò, però, non significa che il lettore possa disinvoltamente attribuire al testo qualsivoglia senso, bensì sapere che più interpretazioni sono possibili e che a lui spetta il privilegio, ma anche la responsabilità, di assumerne una. Sempre nell'ambito della complessa scrittura vaniniana, di grande interesse è il saggio di Francesco Paolo Raimondi dal titolo *Simulatio e dissimulatio nella tecnica vaniniana della composizione del testo*, ove lo studioso ribadisce che la scrittura criptica adottata dal Vanini, lungi dall'essere un mero artificio letterario, assume la funzione pratica di schermo protettivo imposto dalle circostanze storiche per mascherare i pensieri e quindi la forte carica eversiva di cui essi sono portatori. Vanini, in quest'opera di camuffamento, è stato acutissimo. Basti pensare che alle due opere, l'*Amphitheatrum* e il *De admirandis*, fu concesso l'*imprimatur* ecclesiastico per la pubblicazione, come pure la morte al rogo del filosofo non fu causata dai suoi scritti. Indubbiamente questi sono i segni dell'audace abilità che il Vanini seppe mettere in atto facendo ricorso ad un atteggiamento *humi serpere*, ovvero ad una prudenza serpentina che gli permise la mimetizzazione e, quindi, lo smantellamento subdolo dei gangli portanti la cultura dominante. Raimondi ha messo subito in chiaro che i testi del Vanini sono insidiosi e vanno letti con molta prudenza avendo essi una struttura compositiva che si snoda su due piani differenti: uno è quello esteriore, formale, si potrebbe dire dell'ortodossia cattolica; l'altro è quello nascosto che, però, ugualmente si coglie attraverso i numerosi indizi disseminati tra le righe: "alia dicimus, alia significamus", questa la massima da non dimenticare quando si leggono le pagine vaniniane Raimondi ha esaminato, con la perizia dell'esperto studioso che gli è propria, le tecniche retoriche di cui il Vanini si è servito per velare-disvelare la sua "secretior philosophia" all'insegna di una battaglia in nome della libertà di pensiero: l'intreccio di *simulatio* e *dissimulatio* secondo l'accezione latino-medioevale; la contrapposizione di *simulatio* e *dissimulatio* secondo l'accezione greca; le tecniche retoriche di mimetizzazione e il controllo delle procedure argomentative; gli strumenti logici e il controllo delle procedure dimostrative; le formule precauzionali e il conflitto; la messa al bando del platonismo.

Giovanni Papuli, studioso del Vanini e della sua fortuna storica, nel porre la domanda: "Vanini innovatore o ribelle"?, ha ritenuto necessario, ai fini di una corretta valutazione della storiografia vaniniana, rimarcare fortemente il nodo vita-pensiero, o, per meglio dire, non disgiungere le vicissitudini esistenziali personali dal contesto sociale, culturale, religioso entro il quale esse si svolsero.

Vanini, dunque, è un innovatore o un ribelle? L'analisi di Papuli porta a considerare Vanini l'uno e l'altro insieme. Papuli lo dice chiaramente: per risolvere la questione occorre guardare le vicissitudini biografiche dell'inquieto filosofo nella trama dei rapporti individuo-società-cultura perché proprio da questo contesto gli sono derivati quei profondi squilibri personali che lo hanno portato ad assumere atteggiamenti contrastanti la sua indole e quindi per lui dolorosi, quali il servilismo, l'ipocrisia, la falsa benevolenza. Vanini è uno di quei personaggi che vivono male nel loro tempo, come Bruno, Galileo, personaggi, questi, che hanno una coscienza dilatata a dismisura e che trovano inadeguate le istituzioni sociali e culturali del tempo che vivono. Accade, perciò, che quando l'urto individuo-realtà diventa insopportabilmente difficile ed ogni forma d'accettazione ormai impossibile, irrompe una svolta radicale nella propria esistenza portatrice di tensioni che spingono l'individuo ad una strada di non ritorno, ossia l'abbattimento di tutti i valori esistenti e l'edificazione di nuovi traguardi. "Unde pedem referre non licet", dice il Vanini, verso sentieri da cui non è possibile tornare indietro.

Il Vanini è, dunque, certo un innovatore, ma ancor di più un ribelle perché non tende semplicemente alla innovazione dei valori costituiti, bensì al totale sovvertimento dei due pilastri fonda-

mentali: il dogmatismo religioso e quello politico. Ed è un ribelle con una profonda vocazione sociale, perché aspira al coinvolgimento di molti, i giovani soprattutto, per il suo progetto utopico di rinascita. «Bisogna avere coraggio», egli incita, «bisogna osare». Ma osare per che cosa? “Amicorum et philosophiae gratia”, egli dice, per il vantaggio della filosofia e dei liberi confilosofi. Di più egli non può dire, ma chi lo intende sa cogliere il vero senso delle sue parole.

Il saggio di Andrzej Nowicki dal titolo *Vanini e il concetto di ricreazione* ci presenta un Vanini insolito, per una volta incurante dei sottili stratagemmi del mascheramento e che può finalmente aprire il suo animo ad un dire sincero ed autentico. Si scopre un Vanini dall’animo poetico che ama i fiori, gli uccelli, certi sapori, soprattutto il buon vino, certi odori, soprattutto quello dei corpi, e le gioie intellettuali, come parlare con gli amici, scrivere un libro, leggere dialoghi filosofici in cui siano presenti pagine “sorridenti”. Lo studioso polacco, con questo saggio, indica un modo esemplare di procedere nella ricerca interpretativa di un testo: partendo da una sola espressione, in questo caso “ad spiritus recreandos”, tratta dal *De admirandis*, sviluppa una serie di argomentazioni che si aprono a ventaglio e dischiudono squarci inediti, come appunto il concetto di “ricreazione” che acquista la valenza di una categoria fondamentale del pensiero vaniniano.

Maria Teresa Marcialis nel saggio *Il ruolo dell’immaginazione nella filosofia di Giulio Cesare Vanini* pone una questione scottante: il ruolo che assume la ragione in una realtà destrutturata come quella rappresentata dal Vanini, una realtà priva di Dio, di essenze e di ogni certezza metafisica. Chiarire questo dubbio non è stato facile perché, come ella scrive, trovare la coerenza nella folla delle argomentazioni vaniniane è arduo dal momento che, quando si crede di aver colto il senso complessivo del discorso, un’inaspettata affermazione rimette tutto in discussione. È il caso, ad esempio, dell’asserzione che il Vanini fa nel *De admirandis* («Non sono d’accordo perché non ammetto nessuna differenza tra essenza ed esistenza»), la quale fa nascere seri dubbi sul suo materialismo che altri passaggi avevano invece fatto credere indiscutibile. Il puntiglioso riferimento ai testi, però, ha permesso alla studiosa di districare la questione. Per il Vanini, dunque, la ragione costituisce il parametro di verità essendo da lui considerata il mezzo imprescindibile che permette il compiersi dei ragionamenti. Egli stesso, infatti, dice: «I filosofi combattono non con il peso dell’autorità, come fanno i legulei, ma con i ragionamenti». Ma è una ragione in gran parte privata delle sue funzioni poiché Vanini le concede solo quella facoltà che si realizza nel dialogo e nella confutazione. Come dire, una ragione esclusivamente dialettica, argomentante. Nemmeno nell’ambito della vita etica il ruolo della ragione è determinante, giacché Vanini ha dimostrato la dipendenza dei comportamenti dell’uomo dalle sue condizioni corporee, «dagli umori perversi prodotti nell’organismo», più che dalla luce della ragione. Pertanto la ragione è costretta a soccombere sotto la spinta dominante della fisicità. In quest’universo così destrutturato, privo di essenze, la facoltà che prende il posto della ragione è l’immaginazione, facoltà materiale, sensibile, naturale, alla quale Vanini assegna un ruolo egemonico anche nell’ambito conoscitivo. L’immaginazione, quindi, da facoltà ricettiva diventa attiva, capace di operare modificazioni nella realtà ed anche nei corpi, sino ad essere la causa dei miracoli e delle guarigioni improvvise ed ingiustificate. La Marcialis conclude il saggio affermando che l’esaltazione della immaginazione, cui spetta il compito di governare la vita degli uomini, è in fondo l’ovvia conseguenza di un pensiero materialistico, privo di qualsiasi riferimento ad ogni metafisica e verticalità assiologica.

Didier Foucault, nel saggio *Gli ambienti lionesi che accolsero Vanini al momento della pubblicazione dell’Amphitheatrum (1615)*, rende noti i risultati di alcune ricerche da lui condotte in vari archivi, e che aprono squarci inediti nell’inquieto vita del Vanini, soprattutto riguardo ad alcuni intrecci relazionali con influenti famiglie della società lionese che egli frequentò dal 1614 al 1615 e che furono determinanti per la pubblicazione della sua opera principale. D’altronde, come crede lo studioso, sarebbe impensabile supporre che uno sconosciuto straniero, di passaggio nella città

di Lione, trovasse un editore disponibile a pubblicare il suo libro dall'incerta ortodossia. Le ricerche archivistiche di Foucault dimostrano, inoltre, che Vanini ebbe l'appoggio di influenti personaggi che lo aiutarono a superare molte barriere, prima tra tutte l'autorità ecclesiastica, e chiariscono alcuni legami di parentela del Vanini con la potente famiglia Vaniny e i legami di questa con i Landry, altra famiglia influente ed in piena scalata sociale che aveva un ruolo di primo piano nel campo della editoria. In quest'ambiente, dominato da sottili giochi d'influenze, è quindi lecito supporre che le autorizzazioni alla stampa dell'opera *Amphitheatrum aeternae providentiae* siano avvenute in seguito ad una lettura volutamente affrettata e benevola da parte delle autorità ecclesiastiche.

La sezione terza del volume, "La fortuna e la vita", si chiude con i saggi di Françoise Charles-Daubert (*La teoria dell'origine politica delle religioni in Vanini e la sua fortuna presso i libertini eruditi francesi del XVII secolo*), di Martin Muslow (*Ignorabat Deum: scetticismo, libertinismo ed ermetismo nell'interpretazione arpiana del concetto vaniniano di Dio*) e di Theo Verbeek (*La demonizzazione di Vanini: Voetius, Sckook, Descartes*) che sviluppano interessanti aspetti della fortuna del filosofo salentino: una fortuna, in verità, alquanto insolita perché proveniente soprattutto dalle numerose accuse rivolte a Vanini, considerato dagli intransigenti calvinisti (come Voetius e Sckook) il "principe degli eretici". Il nome Vanini divenne, quindi, sinonimo di ateo, al punto che quando lo stesso Voetius attaccò la dottrina di Cartesio, giudicandola eretica, per definire il filosofo del metodo con un appellativo altamente offensivo coniò l'espressione dispregiativa "secondo Vanini".

Maria Fatima Rollo

G. Iaccarino, *Francesco Antonio Astore e i lumi del Settecento*, Galatina 2000.

La pubblicazione di questo volume offre un quadro preciso e dettagliato della vicenda biografico-culturale di Francesco Antonio Astore, un erudito nativo di Casarano (Lecce) e vissuto a Napoli dal 1760 al 1799, del quale si ripercorre l'itinerario esistenziale nei suoi momenti più significativi, evidenziandone le principali problematiche: filosofia e scienza, fede cattolica e cultura illuministica, dispotismo illuminato e rivoluzione. Per quanto riguarda le fonti, grande importanza viene attribuita al ritrovamento, a Sannicola di Lecce, di un folto carteggio inedito (161 lettere) che rende conto non solo di circostanze biografiche finora sconosciute, ma soprattutto della fitta rete di rapporti intessuta dallo scrittore salentino con pensatori, letterati e scienziati dell'Europa di fine Settecento, nonché dell'influenza letteraria e ideologica esercitata da questi sull'ambiente culturale del Regno di Napoli. Al tempo stesso le lettere offrono un quadro attendibile e circostanziato del travagliato, e solo apparentemente contraddittorio, percorso ideologico che porta l'Astore dalla convinta ammirazione per la monarchia all'entusiasmo per le nuove proposte repubblicane, passando attraverso un mutamento radicale di atteggiamento nei confronti della figura di Ferdinando IV, tanto elogiato nel "veni, vidi, vici" dei tempi della produzione encomiastica e poi sbeffeggiato nel "venne, vidde, fuggì" del *Catechismo Repubblicano*.

In qualità di "provinciale inurbato", l'Astore tenne le fila di un vasto dialogo filosofico e letterario fungendo da "filtro culturale" per i maggiori letterati e filosofi salentini del suo tempo. Partecipò attivamente, fino a pagarne le estreme conseguenze, al dibattito ideologico in cui la speculazione razionalistica fine a se stessa, che si sostanzia di teorie politiche perfette nei contenuti ma irrealizzabili nel contesto sociale del tempo (Filangieri e Briganti), cominciava a cedere il passo alle esigenze di superamento degli antichi privilegi e di un reale avvicinamento della funzione dell'intellettuale alle istanze di progresso sociale del popolo sottoposto al dispotismo.

Il rapporto dell'Astore con la città di Napoli, dove la vivacità culturale e le occasioni di contatti con i più grandi intellettuali del tempo mal si armonizzavano con il permanere di gravissimi problemi socio-economici, emerge soprattutto dalle lettere a D'Elia e a Genovesi. In esse l'Astore dimostra un'acuta capacità di osservazione e di analisi della realtà cittadina della quale sa cogliere le contraddizioni e le ipocrisie fatte di maschere, di vizi e di vuoto argomentare su fatti deplorabili di cui non si può, o non si vuole, rimuovere le cause. Da qui la sua concezione della filosofia, o meglio della funzione del Savio: razionalizzare, trasfigurare questa realtà inadeguata, per giungere a quelle forme di serenità che sole possono consolare lungo la via della ricerca della felicità.

Eppure, da queste "personalità scontente" come quella dell'Astore partivano nuovi stimoli per i salentini a vagheggiare il progresso sociale: così accadeva in Gallipoli, vero centro motore del Settecento salentino, dove era in atto un processo strettamente correlato ad una più attenta gestione amministrativa. Emergeva così la necessità di un sapere pragmatico, pedagogico, affinché la dicotomia socio-culturale tra città e provincia trovasse soluzione nel sorgere in tutti i cittadini di una nuova coscienza della propria dignità e della necessità di difendere il diritto di ciascuno alla propria libertà. Questo tema viene diffusamente trattato nel libro e in particolare nel capitolo V, dedicato al rapporto tra Astore e l'alto prelado francese Mably, l'autore di quel *De' Dritti e de' Doveri del cittadino* (pubblicato nel 1789) che costituì «quasi un copione per la rivoluzione» (p. 75). L'Astore sapientemente tradusse il Mably apponendo delle note molto interessanti. Da queste ultime la Iaccarino fa emergere i punti di comunione tra i due intellettuali, entrambi scontenti della situazione politica del tempo, ma animati da un forte senso religioso basato sulla concezione che rivelazione e ragione vengono da Dio e pertanto la filosofia non è mai in contrasto con la religione; entrambi difensori dei valori morali, la cui nascita vien fatta coincidere con il sorgere della ragione; entrambi critici nei confronti dei filosofi politici e giusnaturalisti (Hobbes e Locke) e del dispotismo illuminato ed altrettanto convinti della necessità di "acculturare" il popolo attraverso la divulgazione delle scienze e del diritto, anche usando – se fosse necessario – il dialetto. Infine, entrambi disincantati testimoni del sorgere di una nuova epoca, in cui i lumi del Settecento appaiono già affievoliti di fronte a bagliori più intensi e laceranti provocati da esplosioni rivoluzionarie e dal crollo di molte certezze razionalistiche.

I documenti pubblicati nel volume sono di grande interesse non solo dal punto di vista filosofico, ma anche filologico e letterario perché contengono i testi poetici, inediti e comunque mai firmati dall'autore, scritti in commemorazione di Voltaire e ritrovati su fogli volanti nel carteggio di Sannicola (cap. III). Se ne può evincere la paternità solo attraverso la confessione che lo stesso Astore fa in una lettera indirizzata alla poetessa toscana Maria Fortuna. Egli affida a questa donna colta e sensibile il compianto e l'elogio per il grande filosofo appena scomparso, «simbolo dei nuovi lumi che avevano debellato e vinto tutti gli errori del passato» (p. 46). Le lettere di Astore delineano però anche la figura di un uomo saldamente legato agli ideali religiosi e morali del cattolicesimo, ma deluso dalla strumentalizzazione della religione che Ferdinando IV operava con la complicità di quasi tutto il clero e a danno dei diritti fondamentali dei cittadini, in particolare della libertà di pensiero degli intellettuali. Un uomo pervaso di malinconia nella sua visione pessimistica della realtà storico-sociale e politica del suo tempo, ma pronto a dare tutto se stesso per amore della libertà e a mettere la propria erudizione al servizio della Rivoluzione Napoletana del 1799, fino a subire, in quello stesso anno, la condanna all'impiccagione.

Un intellettuale che non si è lasciato abbagliare dai "lumi" del Settecento, ma ha cercato quelle «connessioni tra le più minute particelle del reale per trovare tra esse le ragioni dei principi universali» (p. 97), individuando così un equilibrio tra scienza, filosofia e fede, e puntando sull'educazione intellettuale dei giovani «che devono avviarsi sulla via della conoscenza senza pregiudizi e non dar credito ai falsi sapienti che stordiscono e fanno solo girar la testa» (p. 96),

come si evince dalle lettere al naturalista svizzero Charles Bonnet riportate nelle ultime pagine del volume. Spirito multiforme, l'Astore fu sempre alla ricerca di novità editoriali da divulgare e condividere con altri pensatori, connazionali e stranieri. Scrisse in lingua italiana e in lingua latina con uno stile aulico e finemente colto, ma si cimentò con entusiasmo anche nel francese e nell'inglese, intuendo in queste lingue maggiori potenzialità comunicative che avrebbero reso ancor più vasta la rete di contatti culturali tra provincia e Napoli e tra l'Italia e l'Europa. Condivise pienamente l'idea che il francese e l'inglese fossero ormai lingue «familiarità alle cose filosofiche e scientifiche» (p. 47) manifestando così la propria ammirazione per la vivacità culturale di cui esse erano strumento espressivo, contro lo sterile accademismo arcadico. Costruito come un mosaico, il volume della Iaccarino ci offre infine il ritratto compiuto di una personalità poliedrica, la cui esistenza si collocò drammaticamente al crocevia di due secoli e di due epoche.

Tiziana Giuffré

Frans Hemsterhuis, *Opere*, a cura di Claudia Melica, Napoli 2001, pp. LXXV-743.

Considerato di volta in volta, a seconda dei casi, il “Socrate batavo”, “un filosofo di modesto talento” o, per contro, “il più importante pensatore olandese” dopo il sommo Spinoza, Frans Hemsterhuis (1721-1790) è rimasto a lungo, al di fuori di ristretti ambienti specialistici, una figura scarsamente conosciuta.

Autore versatile, di robusta formazione classica ma, al contempo, sensibile agli stimoli e alle suggestioni del pensiero scientifico sei-settecentesco, Hemsterhuis ha in effetti goduto, all'indomani della sua morte, di un'altra fortuna, anche se oggi la critica più avvertita sembra concorde nel ritenerlo – aldilà di eccessive enfattizzazioni o di certe ingenerose denigrazioni – uno dei più rappresentativi esponenti dell'Illuminismo olandese. Noto in passato più per l'influenza esercitata sul cosiddetto “circolo di Münster” e per la frequentazione di eminenti personalità della cultura tedesca contemporanea (da Lessing a Herder, da Goethe a Jacobi, da Hamann a Stolberg), che non per l'originalità della sua speculazione filosofica e per le sue notevoli competenze specifiche in matematica, meccanica, ottica e astronomia; talora riduttivamente ricordato soprattutto in virtù della fama del padre (l'insigne matematico, grecista e storico Tiberius, già docente nelle Università di Amsterdam e Leida); talora entusiasticamente celebrato, invece, come uno dei rari filosofi le cui opere, “tradotte in quattro lingue”, erano al centro dell'interesse degli “uomini più illustri del tempo”, che se ne “disputavano il possesso” (L. S. P. Meyboom), il pensatore olandese è stato infine oggetto, a partire dalla prima metà dell'Ottocento e, successivamente, nell'ultimo scorcio del Novecento, di una vera e propria riscoperta.

Una prima, importante tappa in questo processo di rivalutazione storiografica delle sue dottrine può essere senz'altro ravvisata fra il 1846 e il 1850, allorquando il Meyboom curò la pubblicazione di una nuova edizione in 3 voll., corredata da un ampio apparato critico e da un saggio dai toni decisamente elogiativi, delle *Oeuvres philosophiques*, che integrava e arricchiva in modo significativo la prima edizione settecentesca in lingua francese in 2 voll. dello Jansen, e quella successiva, ormai datata, apparsa a Lovanio nel 1825-26 a cura del van de Weyer. Sebbene non siano mancati anche in seguito contributi più o meno rilevanti in tal senso, si è dovuto tuttavia attendere fino alla seconda metà del Novecento per assistere a una definitiva consacrazione internazionale del filosofo frisone. È solo al 1969, ad esempio, che data il primo Congresso, organizzato a Utrecht per iniziativa di P. J. Buynsters, interamente dedicato al riesame dell'opera e della figura di Hemsterhuis, le cui relazioni – a seguito della mancata pubblicazione degli *Atti* – videro però

la luce in forma disorganica su diverse riviste, risultando così di laborioso e più difficile accesso per gli studiosi. In questi ultimi anni si è avuta, comunque, una rigogliosa fioritura di studi e di iniziative editoriali e scientifiche intorno al pensatore olandese: prima fra tutte la pubblicazione del fondamentale volume collettaneo, a cura di M. Fresco, L. Geeraedts e K. Hammacher, *Frans Hemsterhuis (1721-1790). Quellen, Philosophie und Rezeption* (Münster-Hamburg 1995) e, da ultima, la Conferenza internazionale, promossa dalla Fryske Akademy in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (*Hemsterhuis: a European Philosopher Rediscovered*, Leeuwarden, 18-20 settembre 2001), svoltasi nella patria del filosofo con la partecipazione di un folto e qualificato gruppo di studiosi olandesi e italiani.

Ed è in questo quadro di "riscoperta" internazionale del pensiero filosofico di Hemsterhuis – che, a partire almeno dalla pionieristica monografia di E. Matassi (*Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Napoli 1983), ha toccato negli ultimi decenni anche il nostro paese – che va ora salutata la prima edizione italiana integrale delle sue *Opere*, recentemente apparsa nella raffinata "Biblioteca Europea" dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Il volume, curato da Claudia Melica – una giovane studiosa già nota, oltre che per alcuni precedenti contributi storiografici su Hemsterhuis, per i suoi lavori su Hegel – raccoglie in traduzione italiana tutti gli scritti del filosofo frisone, collocandosi nel quadro di un più ampio progetto editoriale che trova riscontro nella parallela edizione in lingua olandese, con testo francese a fronte (*Wijgerige Werken*, Leeuwarden 2001), curata da Michael John Petry dell'Università di Rotterdam "Erasmus".

Il volume in oggetto, il cui intento precipuo è «di fornire allo studioso italiano una raccolta il più possibile completa dell'opera del filosofo» (p. XLVII), si segnala, rispetto alle edizioni francese (ed. Jansen, Paris 1792; 2° ed. 1809), belga (ed. van de Weyer, Louvain 1825-26) e olandese (ed. Meyboom, Leeuwarden 1846-50; rist. Hildesheim - New York 1972) finora disponibili, per alcune rilevanti novità, di cui diremo più avanti. Esso presenta infatti per la prima volta, fra le 27 opere e lettere raccolte, ben 17 testi non inclusi nelle edizioni anzidette o pubblicati in versioni non ancora definitive o non approvate dall'Autore, come nel caso dell'edizione tedesca delle *Vermischte philosophische Schriften* (Bde. I-II, Leipzig 1782; Bd. III, Leipzig 1797) curata dal Blankenburg.

Preceduto da un ampio e documentato saggio introduttivo della curatrice (pp. XI-LXXXV), che si prospetta fin da ora come un importante punto di riferimento storico-critico per chiunque, in Italia, voglia accostarsi al pensiero del filosofo frisone, il volume si articola in tre sezioni tematiche, intese a mettere ordine nell'impianto asistemico degli scritti di Hemsterhuis, il quale, avverso per sua natura ai sistemi in generale, aveva il suo modello ispiratore in Socrate più che negli enciclopedisti francesi a lui contemporanei. Il criterio qui adottato per la disposizione dei testi – che si discosta in più punti dai criteri rigidamente cronologici (cfr. edd. Blankeburg, Jansen, Meyboom) o sistematici (cfr. ed. van de Weyer) delle precedenti raccolte – è quello del «metodo cronologico all'interno di una divisione per temi», i quali, a loro volta, «si strutturano in tre parti generali: 1. Filosofia, matematica e filosofia naturale; 2. Storia e politica; 3. Estetica, morale e religione» (p. LXIV).

Fra gli scritti inclusi nell'edizione italiana vanno segnalati, in particolare, quelli pubblicati postumi, lungo un arco di tempo assai esteso che va dal 1840-'45 (*Ébauche d'un Avis du Conseil d'État et Réflexions sur la République des Provinces Unies*, a c. di J. Halbertsma; cfr. *Opere*, ed. Melica, pp. 357-62 e 345-56) al 1990 (*Sur l'incommensurable*, a c. di M. J. Petry; cfr. *Opere*, pp. 165-70), che erano fino ad oggi indisponibili in forma unitaria, essendo stati editi in sedi diverse e per mano di studiosi di varia nazionalità. Grazie al paziente lavoro di ricerca della curatrice italiana, nel volume vengono presentati anche degli importanti inediti hemsterhuisiani, venuti alla luce solo dopo la pubblicazione dell'*editio princeps* del Meyboom: tra questi meritano una menzione specifica il dialogo *Simon ou des facultés de l'âme* (pp. 539-89), sinora mai pubblicato

nella sua versione definitiva voluta dall'Autore (cfr. p. XLIX), di cui la Melica propone anche una nuova datazione (1783) in luogo di quella, sin qui erroneamente accreditata, del 1787 (p. XXII; *Postilla critica a Simone o le facoltà dell'anima*, pp. 537-38); l'ampia silloge di *Lettere* (pp. 363-446) tratte dall'epistolario con la principessa Amalie von Gallitzin (facenti parte del *Gallitzin-Nachlaß* conservato presso l'*Universitätsbibliothek* di Münster e del fondo della *Koninklijke Bibliotheek* dell'Aja), importanti soprattutto per la conoscenza del pensiero storico-politico di Hemsterhuis e per la ricostruzione dell'esatta cronologia dei suoi scritti; le aggiunte e i chiarimenti apportati dal filosofo alla sua *Lettre sur l'homme et ses rapports* (pp. 8-86) pubblicata in prima stesura nel 1772, che ispirò il celebre *Commentaire* di Diderot, già noto al lettore italiano nell'edizione laterziana curata da Mirella Brini Savorelli (D. Diderot, *Commento alla Lettera sull'uomo di Hemsterhuis*, Bari 1971).

La traduzione dei testi – che furono redatti dall'Autore in francese, e non già nella sua lingua madre, per un complesso di motivi di varia natura, dettagliatamente chiariti dalla Melica nell'*Introduzione* (pp. L-LII) – è stata condotta perlopiù sull'edizione originale delle opere a stampa, ma talvolta anche sulla base di manoscritti autografi o di copie manoscritte, e a ciascun testo la curatrice ha premesso una preziosa *Postilla* critico-filologica.

Sarebbe impossibile, in questa sede, anche soltanto tentar di fornire una mera enunciazione delle molteplici tematiche (metafisiche, etiche, religiose, estetiche, scientifiche, storico-politiche, ecc.) al centro dei singoli scritti hemsterhuisiani. Almeno un aspetto – su cui il saggio introduttivo, peraltro, offre già alcuni stimolanti spunti di riflessione – ci sembra però meritevole di particolare interesse: quello di una possibile influenza di Hemsterhuis sulla concezione filosofica di Kant. Certo – come ha ben rilevato la curatrice – si tratta anzitutto «di stabilire se Kant abbia effettivamente letto Hemsterhuis e se, quindi, conoscesse in maniera approfondita il pensiero del filosofo olandese» (p. XXVn.). Sebbene non manchino alcune precise indicazioni documentarie in tal senso, e quantunque, a partire dai contributi tardo-settecenteschi del Blankenburg e di Ch. G. Herrmann (cfr. pp. XXIV-VI), siano stati rilevati non infrequenti parallelismi tra le concezioni estetiche ed etico-religiose dei due filosofi, l'intera questione rimane, ancora oggi, per molti versi aperta. Ci limiteremo qui, soltanto di passata, ad alcune rapidissime notazioni al riguardo, meritevoli forse di un ulteriore e più meditato approfondimento. Si pensi, ad esempio, alle non trascurabili analogie tra la definizione hemsterhuisiana della religione come «adempimento dei nostri doveri di fronte a Dio», o tra le riserve del filosofo frisone verso la preghiera, intesa non già come atto «di riconoscenza» ma come «atto che potrebbe produrre un cambiamento favorevole nella volontà dell'Essere supremo» (*Lettera sull'uomo*, pp. 62-63), e certe pagine della kantiana *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) (cfr. spec. cap. III, §§. 3-4; cap. IV, §. 2) o certi passi, meno noti, delle *Vorlesungen* del 1775-81 (cfr. I. Kant, *Lezioni di etica*, a c. di A. Guerra, Bari 1971, spec. pp. 114 ss., 120 ss.).

Ciò detto, ci sia consentito spendere qualche breve considerazione conclusiva su questa lodevole iniziativa editoriale. Corredato da una cronologia della vita e delle opere di Hemsterhuis, da un'ampia e aggiornata bibliografia e da un ricco apparato di note, il volume si giova delle solide competenze specialistiche della curatrice e si fa apprezzare, oltre che per l'eleganza della sua veste tipografica, per il rigore complessivo del suo impianto scientifico, anche se qua e là affiorano alcuni refusi e si riscontrano alcune imperfezioni. Sarebbe però ingeneroso soffermarsi su qualche sporadica menda (peraltro inevitabile in un tomo d'oltre ottocento pagine, denso di riferimenti critico-testuali che pertengono ai più svariati ambiti disciplinari), dimenticando i meriti dell'intero volume. Uno dei quali – e non dei minori – è l'aver proposto all'attenzione del lettore italiano, in un momento storico caratterizzato da un sempre più diffuso europeismo, l'opera di un pensatore *europeo* nel senso più pregnante del termine: un filosofo olandese di nascita, che scriveva in francese, si era formato sui classici greci e sui testi della tradizione illuministica inglese,

era apprezzato in Germania e intratteneva fecondi rapporti intellettuali con una principessa prusiana sposata a un diplomatico russo.

Marco Duichin

P. Valenza, *Logica e filosofia pratica nello Hegel di Jena. Dagli Scritti giovanili al Sistema dell'eticità*, Padova 1999, pp. 423.

Il volume di Pierluigi Valenza, di grande impegno teoretico, ma anche di abile chiarezza espositiva, ha lo scopo di indagare il rapporto in Hegel tra logica e filosofia pratica a partire dagli *Scritti giovanili* sino alla prima filosofia pratica jenesa. Il fine, infatti, è quello di risalire al cuore di questo primo periodo hegeliano, laddove si costruisce la cosiddetta "svolta sistematica", maturata proprio tra il periodo di Francoforte e quello di Jena. La legittimità di un lavoro di questo tipo, la cui letteratura secondaria è estesissima, è data oggi dalla maggiore completezza e attendibilità delle fonti hegeliane, che sono reinterpretate dall'A. con alcune chiavi originali. In maniera scrupolosa e documentata, Valenza struttura l'indagine in tre parti. La prima si colloca all'origine delle problematiche tra teoretico e pratico all'interno dei testi teologici, nel modo di conciliare la filosofia con la vita e l'amore. La seconda parte, suddivisa a sua volta in due sezioni, è dedicata ad indagare, da un lato, il sistema, la logica e la filosofia pratica della *Differenzschrift*; e, dall'altro, la critica alle filosofie della soggettività (Kant, Jacobi e Fichte) in *Glauben und Wissen*. La terza parte, infine, si concentra sui primi scritti jenesi di filosofia pratica, quali il *Naturrechtsaufsatz* e il *System der Sittlichkeit*, i quali si inquadrano in questo percorso più come un «esito di un itinerario» delle «soluzioni tentate» da Hegel precedentemente, che come «prima elaborazione di una filosofia pratica» (p. 12).

La linea interpretativa generale, proposta dall'A., vede in Hegel una continuità sul tema della filosofia pratica tra il periodo di Francoforte e quello di Jena. Se, in qualche modo, si vuole attribuire un significato pratico al sistema hegeliano, questo va visto secondo il fine che si propone la speculazione, che è, appunto, la vita, tanto che il *Systemfragment* del 1800 è considerato l'apice dello «elevarsi alla vita infinita» (p. 11). La tesi centrale del volume si racchiude, insomma, nel rapporto della filosofia con la vita, che Valenza cerca di svolgere analizzando le diverse opere, i corsi di lezione e gli scritti polemici nella loro complessità storico-teoretica. Tuttavia, tra le molteplici tematiche affrontate dall'A., che è impossibile ripercorrere in questa sede, ne emerge una in particolare che sarà l'oggetto di questa recensione, vale a dire il rapporto tra individuo e comunità (che non a caso è anche il titolo di ben due diversi paragrafi del volume).

Nella prima parte, quindi, dedicata ai cosiddetti *Scritti teologici giovanili*, l'indagine di Valenza si concentra sul concetto di amore, che giunge nel *Geist des Christentums*, rispetto agli scritti di Berna e di Tubinga, ad una nuova e più ampia definizione. L'amore è inteso qui come «totalità» o come «comprensione della vita». Tale definizione più larga dell'amore è considerata dall'A. una prima base dalla quale partire per articolare, «attraverso l'opposizione di unificazione, realtà, vita da una parte, separazione, possibilità, morte dall'altra», le categorie logiche dei testi jenesi (p. 60). È proprio il tema della comprensione dell'unità e differenza della vita che, parallelamente alle discussioni maturate insieme a Hölderlin, emerge anche nella seconda stesura del frammento sull'amore (1798-99). Qui l'amore è interpretato da Hegel come il «ritrovarsi della vita» ed «è compreso come dinamica di unità separazione e riconciliazione», cosa che nel *Geist des Christentums* è una reinterpretazione della Trinità (pp. 61, 71). Decisivo, allora, appare individuare il peculiare rapporto che si instaura tra l'amore e la religione nel frammento nelle sue due diverse stesure e nel già citato scritto teologico. Trattandosi pur sempre nell'amore di una relazione intersoggettiva, così come risulta

dall'ampio uso che Hegel fa di metafore esemplificative, quali lo specchio, la eco e così via, Valenza fa emergere come, specie nella seconda stesura del frammento sull'amore, il rapporto che si instaura è tra il singolo e la comunità d'amore, vale a dire, tra il singolo individuo e il "regno di Dio". Ciò che traspare progressivamente, dall'analisi dei testi di Francoforte, è la mutata funzione della religione rispetto al precedente periodo di Berna e di Tubinga. Non più una religione normativa o custode di una serie di verità morali, ma una religione, come quella popolare, che ha il fine di comprendere la «totalità dei bisogni umani» (p. 68). In questo senso, lo scopo della religione si delinea nella vivificazione dell'oggetto, che ha come risultato «l'amore reso essenza». Un esempio di tale tentativo di oggettivazione è costituito dall'interpretazione hegeliana dell'eucarestia. Tuttavia, mancando in questo caso l'oggetto, l'eucarestia, secondo Valenza, rimane una pura e semplice cena d'amore, in cui più persone sono riunite in nome dello stesso sentimento d'amore, ma non è una vera e propria azione religiosa (p. 71).

Nella seconda parte del volume, analizzando la *Differenzschrift*, Valenza dimostra come Hegel indirettamente abbia esposto la sua idea di filosofia e di sistema, attraverso la critica a Fichte, Kant e Jacobi, non essendo nient'altro la critica filosofica mossa da Hegel a queste filosofie una sorta di introduzione, come la logica, alla metafisica. Al centro della filosofia deve essere riportata la relazione dell'uomo con Dio e cioè il suo rapporto con il reale anche in termini di fede (p. 111). La forma in cui si esprime nell'arte e nella speculazione è l'intuizione, termine che Valenza chiarisce ampiamente qui (pp. 113-115) e nel capitolo successivo fino a giungere a spiegare il significato di quella «intuizione vivente», che è «culto divino» dal lato dell'arte e della speculazione. Il legame, invece, che si instaura tra arte e religione è tale che ci rimanda al problema dell'azione del singolo rispetto alla comunità. Solo pensando l'arte e la religione come viventi, secondo Valenza, è possibile cogliere la stretta interdipendenza dell'una dall'altra, tra il momento esteriore del prodotto dell'artista, «dell'individuo, del genio», che è oggettivato e interiorizzato nella dimensione comunitaria della religione, quale prodotto di una «comune genialità» (p. 116). Così, l'assoluto il cui fine è «costruirsi per la coscienza», dispone progressivamente quegli strumenti atti «a comprendere la vita» nelle sue diverse manifestazioni, come natura e intelligenza, al punto che: «costruire l'assoluto, cioè la vita, per la coscienza, significherebbe anche insegnare a viverlo, cioè a vivere la vita» (p. 119). Nella *Differenzschrift* due modi dell'assoluto, del reale e della vita, sono le categorie logiche della libertà e della necessità. La ridefinizione di tali categorie kantiane, avviene, per Valenza, attraverso una concezione della libertà che non è in Hegel strettamente inerente alla libertà individuale. Uno degli spunti più originali di questo lavoro su Hegel consiste, infatti, nell'aver messo in luce come la libertà, pur essendo rapportabile all'individuo, è spiegabile solo all'interno della comunità. Tale oggettivarsi, tale farsi concreto della libertà individuale nella comunità costituisce, per Hegel, la vera e suprema libertà (pp. 190-191). Posta in questi termini la problematica del rapporto tra individuo e comunità, allora, il tentativo di Valenza è quello di vedere, in una parte finale della sua analisi dedicata a *Glauben und Wissen* (pp. 285-296) se, rispetto allo scritto polemico precedente, si diano da parte di Hegel risposte diverse. Nella "morte di Dio", evocata alla fine dello scritto hegeliano, sono presenti vari significati con cui la si può interpretare. Da un lato, questa può essere vista dalle filosofie della soggettività come morte «del supremo garante della felicità individuale» (p. 293); dall'altro, nel significato più propriamente hegeliano, la "morte di Dio" è assunta all'interno di un modello trinitario, cioè «come condizione di riconciliazione e resurrezione» (p. 294). Per questa ragione tale morte è quella del Dio divenuto uomo e questa morte diviene «sinonimo di libertà», nel senso che tale libertà passa attraverso la «tematizzazione dell'individualità come libera e per l'estrema sofferenza di questa individualità» (*ibidem*).

Proprio gli scritti e anche gli annunci per i corsi universitari successivi a *Glauben und Wissen*, collocabili tra il 1802-03, dimostrano un deciso orientamento di Hegel di interessi verso la filosofia

pratica. In questo contesto il *Naturrechtaufsatz* occupa nella terza parte del volume di Valenza, una posizione centrale, in quanto esso rappresenta «l'espressione più diretta di come è stata e di come viene concepita la libertà» (p. 302). Perciò, il tema del rapporto tra libertà e necessità si sviluppa anche nell'altro lavoro, *System der Sittlichkeit*, coronando un percorso che Valenza aveva individuato già nei testi precedenti. Il rapporto, prima richiamato nella seconda parte, in cui la «legalità essenziale» era «impernata sull'individualità e sulla sua morte» (p. 305), diviene ora in un più esplicito contesto di filosofia pratica rapporto tra il «sorgere della coscienza individuale entro una comunità» e l'articolarsi di rapporti intersoggettivi entro una società (*Ibidem*). Il procedimento che Hegel adotta nel saggio sul diritto naturale, per giungere ad un'appropriata definizione della libertà, è ancora una volta una critica alle precedenti concezioni filosofiche sulla libertà. Per Hegel essa non è arbitrio o scelta tra opposte determinazioni, ma è *libertà come morte* ovvero la rinuncia del soggetto a se stesso nel passaggio dall'individuo alla comunità etica (p. 318). La morte, quindi, non assume solamente un significato religioso-speculativo, ma anche politico.

Nel *System der Sittlichkeit* si rintraccia, a parere di Valenza, una continuità con i temi precedentemente trattati. A partire dal nesso tra la legalità essenziale dell'eticità in *Glauben und Wissen* e la concezione speculativa della libertà, anche negli scritti di filosofia pratica del 1802-03 si può rinvenire un peculiare movimento dell'eticità che include al suo interno tanto il momento della negazione dell'individualità, tanto una peculiare dialettica della morte come fondamentale chiave di passaggio all'eticità. In questo senso, anche il significato dialettico della morte esperisce un conflitto che è proprio della tragedia dell'etico. Se la libertà va esperita come morte e l'etico come divino, anche quest'ultimo vive la propria tragedia e il sistema dell'eticità può essere inteso come una sorta di «prima realizzazione di quel programma formulato nella conclusione di *Glauben und Wissen*» (p. 379).

Infine, Valenza, interrogandosi sulla funzione della filosofia può arricchire l'interpretazione hegeliana dell'eucarestia prima richiamata e presente nel *Geist des Christentums*, poiché «il consumo della cena mistica ha senso in quanto il pensiero e il sentimento ne elaborano il valore» (p. 389). In questo senso la filosofia appare «la più alta forma di consapevolezza di sé dello spirito» (p. 391). In particolare, interrogandosi sulla filosofia pratica e il suo significato, l'A. può concludere che la «filosofia si occupa dell'intero della vita e se ne occupa necessariamente smembrandolo e ricostituendolo in unità» (p. 391). La filosofia pratica non è, quindi, in contrasto con i procedimenti conoscitivi, dato che in essa «la realtà va conosciuta quale essa è, e in questo il principio della libertà come morte, nella sua estensione logica principio di movimento, infinitezza come opposto di sé, diviene criterio di conoscenza, capace di portare alla luce la vera natura di istituti e forme della vita associata» (*ibidem*).

Claudia Melica

A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Roma 1998, pp. 300.

Il tema dell'effettività in Heidegger, nel suo percorso evolutivo dalla prima comparsa nel 1919-'20 fino alla stesura di *Essere e Tempo*, viene qui esaminato nell'aspetto che più gli è proprio, quello della temporalità, in stretto collegamento con la sua appartenenza alla sfera dell'ontologia: «Il senso dell'attività filosofica – sottolinea in proposito l'autore – è infatti la meditazione sul problema dell'"origine" (*Ursprung*) intesa "immediatamente" come "vita effettiva" (*faktisches Leben*) nella storicità e autoassegnazione» (p. 18). Il titolo stesso del libro indica una continuità, ma anche una distanza, tra "ermeneutica dell'effettività" e "analitica ontologico-esistenziale". Questo collegamento introduce una connessione strettissima, fino a realizzare il compito peculia-

re dell'ontologia come quello «di portare alla trasparenza concettuale qualcosa che è già sempre operante nell'esperienza» (p. 20, n. 9), e cioè la peculiare relazione di vita e storicità.

Tale prospettiva viene perseguita dall'autore nei termini di una connessione tra percorso "cronologico" e percorso "cairologico". In questo senso "l'indagine fenomenologica" costituisce una delle *exemplarische Ausformen* della vita effettiva. Il tema della *cura* trova in Agostino una sorta di predecessore ideale, soprattutto nel contesto della contrapposizione alla *curiositas* e alla chiacchiera, viste come modalità della *tentatio*. Nel contesto presente è facile passare all'identificazione di effettività e *tentatio*. La stessa storicità della vita effettiva è legata alla deiezione; tuttavia la critica heideggeriana alla filosofia agostiniana si attesta principalmente sull'indebita "commistione" della *Faktizität* cristiana e dello spirito teoretico della speculazione greca. Centrale diventa nell'elaborazione heideggeriana dell'ontologia fenomenologica il ritorno ad Aristotele. In questo processo di «riappropriazione del problema ontologico» viene recuperata la strada già percorsa dalla fenomenologia husserliana, nel cui seno si adagia la ricerca speculativa del filosofo di Messkirch, anche se con un approdo conclusivo del tutto autonomo e originale. Attraverso le due principali direttrici (revisione della rielaborazione della filosofia aristotelica e "rinnovamento dell'ontologia" per mezzo della «riformulazione dei contenuti paolino-agostiniani in termini "aristotelici"»: p. 26) si articola il percorso heideggeriano della ridefinizione dell'ontologia e della ricomprensione in questa del tema della storicità. Quest'ultima, intesa come struttura categoriale dell'accadere e non come accadere in sé, rappresenterà la costante dell'orientamento più maturo del filosofo tedesco. In questo contesto si può allora parlare di un'"ontologizzazione" dell'effettività, ed è sulla base di questa che l'autore dichiara che «l'orizzonte ontologico della fenomenologia autentica diviene ben presto *ontologico-esistenziale*, a fronte di una deriva deiettiva dell'effettività» (p. 28).

Distruzione e appropriazione procedono in modo complementare, e costituiscono la base strutturale della decisione storica, che a sua volta è lo strumento per eccellenza proprio della fenomenologia. Ed è la stessa storicità che permette di ripercorrere il rapporto tra soggettività e attuazione, con la loro reciproca appartenenza. Il *Geschehen* della storia fa da sostrato a questo rapporto di coappartenenza. L'osservazione fenomenologica, nel suo carattere ermeneutico, impone che il fatto storico non si ponga come semplicemente dato, bensì che sia sempre "compreso" nella complessità del suo darsi. Il confronto di Heidegger con la letteratura paolina riguarda il semestre invernale 1920-'21. È determinante a parere dell'autore l'influenza della concezione protocristiana della vita effettiva: «Non soltanto l'evento dell'annuncio è massimamente "storico", per il carattere puntuale e determinato del suo essere accaduto: più essenzialmente, esso presuppone il con-vivere con la vita, cioè l'esser sempre operante nella sua effettiva attuazione» (p. 88).

La dimensione escatologica cristiana sembra qui introdurre una questione centrale secondo l'interpretazione heideggeriana, quella dell'attesa. La rielaborazione heideggeriana del tema escatologico tende così a realizzare il superamento della dinamica cosmologica tradizionale e a determinare piuttosto un riavvicinamento più autentico al tema della temporalità. L'evento escatologico, così come è considerato nella lettera ai Tessalonicesi, viene "anticipato" in modo radicale, e proprio sulla base di questa anticipazione si può arrivare a dire che il passato scaturisce dall'avvenire: «si potrebbero accostare tra loro l'evento escatologico, assieme al potenziale etimologico della *parusia* come *adventum* [...], e il fenomeno originario dell' *ad-venire* (*Zu-kunft*) dell'esserci» (p. 110).

Un altro percorso dell'effettività è quello del libro X delle *Confessioni*. Ad Agostino è dedicato il semestre estivo 1921. Nota l'autore: «L'*interrogatio* che Agostino racchiude nel "pianto" della *confessio* è null'altro che l'autoapprensione dell'effettività nella sua storicità. [...] A questo proposito, rimane fondamentale soprattutto il radicamento della memoria nella sfera effettiva» (p. 117). Agostino e Heidegger cercano "insieme" la verità, ed entrambi individuano i momenti di arresto e di caduta del cammino umano. Il percorso heideggeriano è segnato dalla deiezione, la stessa effettività è chiaramente segnata dalla deiezione, e la *tentatio* agostiniana si pone come la

radice più autentica della deiezione. Solo attraverso la *tentatio* infatti si attua in modo autentico il processo dell'autoconoscenza. Il concetto di *tentatio* è compreso in quello di caduta, che entra tuttavia in conflitto con il concetto di tempo, come se fosse un tentativo di interruzione del suo inarrestabile corso. Tempo e caduta sono insieme vicini e contraddittori. La comprensione categoriale ne scandisce il percorso fenomenologico di evoluzione.

È nel contesto temporale che si va a realizzare il complesso rapporto tra filosofia ed "escatologia", dove la grande intuizione dell'essere-per-la-morte di *Essere e Tempo* comincia a trovare il suo spazio, soprattutto nel difficile argomento della "torsione" destinata al ritorno all'origine: «La controtilità esistenziale dell'autentica assunzione e della genuina temporalizzazione nei confronti della morte è in certo senso null'altro che il contro-movimento realizzato dalla filosofia, che è in grado [...] di "affisare" la morte stessa nel giusto contegno dinanzi ad essa. E allora la trasparenza ontologica circa il proprio essere è la stessa appropriazione categoriale in cui consiste l'autoappellarsi della vita e, del pari, la risoluzione al comprendere genuino è la *scelta* autentica che apre l'effettiva possibilità di un'autoassegnazione in cui ormai l'eticamente degno (e più autentico) si converte nell'ontologicamente primario e più originario» (p. 181). Proprio nel tema della morte, infatti, si concretizza «l'esplicazione vera e propria della temporalità dell'esserci» (p. 193). La propria morte non è trasferibile né rinviabile, essa è il più autentico "come" del nostro esserci. E l'esserci è il tempo stesso. Il tempo dunque è il "come". Se l'effettività si è presentata come l'espressione più autentica delle "determinazioni fenomenologiche", a partire dal 1924 si arriverà invece alla congiunzione di "ontologico" ed "esistenziale", con l'apertura dunque di una nuova prospettiva ontologica: «l'interesse di fondo per un chiarimento ontologico dell'essere dell'esserci trova ora la sua base primaria nella sua costituzione *esistenziale*. In questo quadro, esistenza ed effettività non possono più permanere in un rapporto di "tensione" concettuale come quello del '22-'23, ma vengono piuttosto a rappresentare due istanze di senso palesemente differenti, che profilano a nostro avviso quell'arretramento generale dell'effettivo (in corrispondenza di un avanzamento dell'esistenziale)» (p. 209). In questo senso l'esistenza costituisce l'essenza dell'esserci, ed è proprio ad essa che va attribuita la peculiarità del compito ermeneutico, e la sua modalità espressiva è la cura, "il fenomeno esistenziale" peculiare che raccoglie sotto di sé tutti gli altri esistenziali. L'ontologia allora si configura in Heidegger fondamentalmente come fenomenologia ermeneutica.

E poi «[...] nella scissione tra ontico (la verità come adeguazione) e ontologico (come scoprimiento), Heidegger sente l'esigenza di *reduplicare* l'opposizione per mezzo di quella *tra effettivo ed esistenziale*» (p. 228).

Ma il rapporto stretto tra esistenza ed effettività porta ad anticipare per certi versi il salto della *Kehre*, nel senso della necessità di trovare un'ontica metafisica, dove la *Faktizität* possa essere vista come *Geworfenheit*, e cioè come la possibilità dell'"autoassegnazione metafisica dell'uomo". In questo contesto la dimensione umana più autentica rimane la "gettatezza", compendiata dalla dinamica della progettualità. In questa specificità dell'ontico, raggiunta attraverso la ridefinizione delle coordinate ontologiche, si approda all'oblio dell'essere, dove la tecnica, col suo nuovo linguaggio, trova uno spazio centrale. L'intento finale dell'autore è quello di individuare nella ricostruzione heideggeriana del rapporto tra esistenza ed effettività la necessità di definire in termini nuovi e peculiari la «*transizione* da un'ermeneutica fenomenologica della *faktische Lebenserfahrung* a un'interpretazione ontologico-esistenziale dell'esserci umano» (p. 270). Da una fenomenologia come scienza dell'origine Heidegger si è così riavvicinato ad una prospettiva ontologica del tutto nuova e originale. La svolta è dunque segnata e presupposta da questa "torsione" verso l'ontologia, volta ad assumere infine l'approdo completo e significativo di un'ontologia fenomenologica.

Daniela Romani

E. Matassi, *Bloch e la musica*, Quaderni della Fondazione “Filiberto Menna”, Centro Studi d’Arte Contemporanea, a cura di P. De Luca e C. Cantillo, n. 1, Salerno 2001, pp. 88.

Studio del pensiero tedesco post-hegeliano, Elio Matassi è impegnato da alcuni anni nella ricerca dei fondamenti prelogici delle concezioni filosofiche della storia attraverso un’articolata analisi delle teorie estetiche sulla musica di Walter Benjamin e di Ernst Bloch, nonché sulla “filosofia del paesaggio” in autori come Ritter, Blumenberg e Marquard. È tuttavia proprio sulla musica, e sul suo apparato in ampio senso simbolico-rappresentativo, che Matassi sembra voler concentrare adesso le proprie energie, presentando, in qualche misura, di non poter penetrare i massimi problemi logici e metafisici connessi alla dissoluzione del romanticismo culturale mitteleuropeo senza affrontare tutti quei temi che la filosofia – specie contemporanea – ha assunto dalla considerazione dei processi artistici che in apparenza più si distanziano dal mondo della natura. Se il crollo del positivismo e dell’idealismo sono dipesi da qualcosa, infatti, questo “qualcosa” è stato l’infrangersi del legame tra filosofia e sfera dell’umano, tra pensiero e storia, tra linguaggio ed esistenza.

Matassi trova perciò nella filosofia blochiana dell’utopia un elemento contraddistintivo di questa svolta epocale della filosofia, rivolta al recupero di un campo di indagine originario il quale, senza ridurre l’uomo a fenomenicità, pure lo ricomprende in un’ottica temporale e finitistica. La musica, in Bloch, è precisamente questo. Un campo dell’esperienza umana che, pur dotato di grande forza evocativa trascendente, proietta il presente attuale (l’attimo) dell’esistere concreto verso un non-ancora che è nell’“ora”, verso un non-luogo che è nel mondo (in *qualche* luogo), allo stato nascente o involuto. La musica è, in questo specifico senso, “utopia”, anzi “utopia in atto”, la realizzazione sempre rinnovata delle nuove prospettive sociali della modernità. Matassi asseconda con viva partecipazione questa ricerca di un circolo del “riconoscimento-ritrovamento” del *sé*, evidentemente mistico-messianico, nel quale la natura finita dell’uomo possa riconoscersi e redimersi, o comunque trovare un proprio *conatus*. Sottolinea perciò, con ampia dovizia di riferimenti alla letteratura filosofica cui Bloch attinge, le numerosissime implicazioni che, sul piano strettamente linguistico-musicale, questo elemento “sorpasante” e “incompiuto” della musica/utopia comporta e introduce. Matassi tuttavia – ritengo opportunamente – non intende soffermarsi su analogie come quella, proposta fra gli altri da Enrico Fubini, tra l’utopia blochiana e le aspirazioni etico-estetiche di Arnold Schönberg, analogia d’interesse esclusivamente filosofico ma del tutto relativa se valutata sul piano musicale. Piuttosto il richiamo è alle problematiche forma-contenuto e suono-parola, così come si osservano nell’opera di Beethoven e di Mozart, di Wagner o di Richard Strauss. La musica, secondo Bloch, introduce sempre qualcosa in più, una speciale dimensione della realtà di cui il linguaggio verbale (ivi incluso quello filosofico) nulla sa e nulla può dire. Dimensione vanamente interpretata con l’ausilio di categorie come quelle di “verità”, “bellezza” o “felicità”, in estetica rimaste succubi dello *Schein*, dell’apparenza sensoriale.

Ciò introduce, specie nel paragrafo di *Geist der Utopie* dove si affronta il problema del “ritmo” in quanto elemento costitutivo della forma compositiva, il tema, tutto metafisico (e tutto musicale), della “temporalità”. Rifiutando la vuota ricchezza combinatoria del contrappuntismo schönbergiano, Bloch scorge nel linguaggio musicale un’interna spinta etica (*inneren Müssen*) che modifica nel profondo il concetto tradizionale, intellettualistico, di “tempo esterno”. Se questo è meccanico e uniforme, quello musicale è psichico, continuamente fluttuante, cioè non univoco (p. 38). Questo tuttavia, osserva Matassi, non conduce a un rinnegamento del ritmo, come nella prospettiva tardoromantica wagneriana, ma, al contrario, a un suo riscatto in termini *non ontologici*. L’evento musicale, in quanto sovrapposto e contrapposto a quello puramente sommativo del tempo esterno, dell’accadere temporale storico-produttivo, innesca nella dimensione temporale

dell'esistenza umana una frattura di tipo centrifugo, un perdurare che non è mai simile a se stesso, ma che al contrario si svolge in modo progressivo, mai puramente cronologico, mai genericamente storico. L'utopia della musica è perciò una sorta di "accadere sinfonico", un possibile già in atto, magnetizzato su di un futuro che ci si presenta in modo immediato. L'elemento nuovo (che Matassi dice "geniale") della ricerca di Bloch risiede perciò nell'aver egli riconosciuto da filosofo, e dunque da *non* musicista, la necessità di un'apertura alla dimensione musicale come "altra", ossia alla musica intesa come un'ulteriore sfera della storicità filosofica, ancora pressoché interamente da esplorare. Dalla riflessione filosofica sulla storia musicale, sottolinea Matassi, Bloch intende pervenire a «una filosofia della storia *sui generis*, una filosofia della storia *della* musica, dove quel genitivo è veramente pregnante e deve essere inteso nella duplice accezione soggettiva-oggettiva» (p. 40). Se la musica è arte intimamente utopica, ciò capita perché la musica è arte intrinsecamente capace di essere "storica", non solo perché temporale e diveniente, ma anche perché in grado di tradurre la propria temporalità in termini di spazio e di luogo, ossia di narrazione drammatica (manifesta o meno), e di farsi perciò *altra da se stessa*, mediazione dinamica di campi della conoscenza e di fenomeni dell'esperienza attiva che il linguaggio ordinario non possiede.

Certo, che questo conduca di necessità a un carattere "misticheggiante" della musica, cioè a un travalicamento impreveduto della ragione umana dagli effetti altamente salutari, non mi sembra tuttavia condizione sufficiente a respingere il ruolo principalmente discorsivo-dialettico, ossia comunicativo, meta-fonico, non puramente sonoro o autogenerante, del linguaggio musicale. Se esso parla di cose che non sono ma *possono* essere, se parla alla volontà più che alla ragione, non è perché sia finalizzato alla conversione patica, all'assuefazione sensuale, alla persuasione retorica, ma al contrario perché esso racchiude in se stesso gesti e parole, oggetti e concetti, pulsioni e quesiti. La prospettiva blochiana di una *Gemeinschaft*, composta da una totalità al limite infinita di uditori, da un unico grande fremito proiettato verso una futura realizzazione (individuale quanto civile) del mondo nuovo, implica perciò non un rapporto di necessità o di avvento fatale, ma al contrario un'apertura sterminata, pronta ad essere fecondata dalle scelte esistenziali degli individui. Tutto questo, se è – come è – utopia, non è tuttavia garanzia di realizzazione (o di redenzione, intesa come realizzazione collettiva); se è – come è – segno e progetto di libertà, non è tuttavia garanzia di liberazione. La musica pone semplicemente "strumenti", poiché essa, senza essere puro strumento, è strumento. In essa, il mondo nella sua interezza vive come possibilità attuale di qualcosa, una possibilità particolare ma non ancora determinata, da accogliere o respingere.

Silvio Paolini Merlo

G. Dall'Asta (a cura di), *Ricerche filosofiche e insegnamento*, 30° Quaderno di "Innovazione e Scuola", Istituto Regionale di Ricerca Educativa delle Marche, Ancona 2000, pp. 413.

Questo volume, di oltre 400 pagine, curato con lavoro paziente e appassionato da Giuseppe Dall'Asta, responsabile del Servizio Documentazione dell'Istituto Regionale di Ricerca Educativa delle Marche, appare accattivante e promettente fin dal titolo: "Ricerche filosofiche e insegnamento", dalla valenza, auspicabilmente libera e pluralistica, di attività in perenne e infaticabile svolgimento, sul senso della vita dell'uomo e della natura, nella sua privilegiata declinazione e vocazione dialogica e didattica.

Esso dà conto di quasi un quindicennio (dal 1985 al 1998) di iniziative seminariali e convegnistiche, assai ricche e articolate per temi, autori e correnti di pensiero, progettate, organizzate e presentate dall'IRRSAE Marche nell'intento di coniugare i frutti più rigorosi e fecondi della ricerca uni-

versitaria in campo filosofico con le esigenze di ordine sia metodologico che contenutistico dell'aggiornamento e approfondimento didattico, proprie dell'insegnamento secondario superiore. Ne è sortito uno strumento dozzinoso, complesso, indubbiamente utile al fine di contribuire a tenere vivo il fuoco di tale irrinunciabile connubio tra la ricerca alta e la sua necessaria, creativa e sperimentale mediazione didattico-educativa.

Il testo contribuisce anche, non senza qualche ottimismo e forse un po' velleitaria ambizione, legata inevitabilmente alla vocazione universalistica e totalizzante della migliore tradizione metafisica ereditata, pur con spirito critico, da quasi tutti gli autori coinvolti nel progetto, accomunati da una analogia se non identica ispirazione ermeneutica, a sottolineare l'importanza, la centralità e l'imprescindibilità dell'indagine filosofica, nel riformulare i quadri di riferimento fondamentali non solo dell'esperienza culturale occidentale, ma dell'esperienza umana e mondiale *tout court*, come affermato ed auspicato dall'"Appello per la filosofia" (riportato nelle pagine finali sulla "Filosofia nella scuola di domani") del 30 novembre 1992, firmato da autorevoli filosofi e ricercatori scientifici capeggiati dal prestigioso nome di Hans Georg Gadamer, il principale nume tutelare dell'intera operazione; e tutto ciò in un momento in cui ci si interroga criticamente, ai vari livelli, proprio sul ruolo e sull'identità della filosofia, nel quadro della grande crisi di trapasso epocale dalla modernità alla cosiddetta post-modernità, che costituisce l'attuale travaglio della cultura e del pensiero occidentale, coniugato in particolare, nel nostro contesto, con improrogabili esigenze di riforma, tuttora in corso d'opera, dell'intero impianto e ordinamento della scuola italiana.

Dopo brevi ma fervide parole di Presentazione e di Introduzione da parte, rispettivamente, di Piergiorgio Grassi dell'Università di Urbino, che ha prestato il maggior sostegno e numero di collaboratori alle iniziative, e di Giuseppe Dall'Asta, il curatore della raccolta, che ha stilato anche la prospettazione ed elencazione di tutte le attività di aggiornamento promosse dall'IRRSAE Marche, consistenti in ben 27 incontri tra seminari, convegni e giornate di studio, il volume si articola in tre parti fondamentali.

La prima e più cospicua, intitolata "Ricerche filosofiche", presenta una scelta di 21 contributi di qualificati studiosi che si sono cimentati su tematiche di grande spessore sia storico che speculativo. Compagno, nell'ordine, i nomi di Giannantoni, Ferretti, Totaro, Mura, Vattimo, Ripanti, Veca, Ghisalberti, Melchiorre, Petrosino, Losurdo, Bottura, Grassi, Galeazzi, Miccoli, Moroni, Cangiotti, Dall'Asta (mentre di tanti altri prestigiosi nomi ed interventi si è dato conto in altre due preziose, precedenti pubblicazioni). Spicca particolarmente la decisione di onorare la figura del filosofo e teologo, recentemente scomparso, Italo Mancini, che all'Università di Urbino ha dedicato quarant'anni del suo infaticabile lavoro di ricercatore e promotore di iniziative culturali di elevata qualità, pubblicando tutte le relazioni del seminario di studi a lui dedicato, tenutosi a Senigallia il 6 dicembre del 1995; mentre ad un altro prestigioso docente dell'Ateneo urbinato, Pasquale Salvucci, purtroppo anch'egli venuto a mancare, è dedicato un ricordo commosso e partecipe da parte dello stesso Dall'Asta nell'ultima delle relazioni antologiche. I principali filosofi presi in considerazione ermeneutica, attualizzati e problematizzati, indicativi di scelte e orientamenti prevalenti sono: Aristotele, Scoto, Kant, Hegel, Weber, Scheler, Heidegger, Gadamer, Rawls; mentre le tematiche dominanti sono state di carattere eminentemente etico, religioso, politico, veritativo ed ermeneutico; per cui non mancherà sicuramente nella "storia degli effetti" la possibilità di lamentarsi per l'assenza di questo o quell'autore, di questa o quella problematica. Si tratta invero di un panorama tendenzialmente a dominanza "continentale" (con un filo rosso, che lega la maggior parte degli autori presentati, di carattere filosofico-religioso) ad esclusione quasi totale dell'approccio "analitico" di marca angloamericana, se si eccettuano i riferimenti, piuttosto limitati, a Wittgenstein, Rawls e Rorty. Il suggerimento che nasce spontaneo, in omaggio alla vantata ecumenicità dello sguardo o dell'ascolto filosofico, a seconda dei paradigmi ermeneutici, per fortuna diversificati, che si intende prediligere, e pur nel rispetto della nostra illustre tradizione storicistica, è di aprirsi maggiormente e di dedi-

carsi con più cura e attenzione dialogica a quegli orientamenti alternativi e tuttora validamente competitivi, a forte valenza teoretica. Appare peraltro abbastanza evidente la divaricazione problematica all'interno stesso degli orientamenti ermeneutici, come esemplificato in maniera piuttosto emblematica dalla strana sfida, per certi versi mancata, tra Gaspare Mura, un neo-fondazionalista di orientamento cattolico, e Gianni Vattimo sul cosiddetto "pensiero debole", che dà l'impressione curiosa di una sorta di dialogo tra sordi e di occasione sprecata per un più serio confronto ed approfondimento nell'ascolto attento e nel rispetto reciproco delle rispettive posizioni. E tuttavia non è questa la sede per entrare nel merito, ma solo per indicare la dovizia delle occasioni di riflessione e di discussione che quest'opera è in grado comunque di sollecitare.

La seconda sezione prende in esame "Problemi di didattica e di metodologia filosofica", con contributi pregevoli di Mancini, Mencucci, Bruni, Dall'Asta, Guerzoni, Ferrari, Ventura, Trombino. Anche in quest'ambito prevale decisamente l'impostazione ermeneutica, considerata vincente o proposta come tale, nell'alveo del pensiero contemporaneo e ritenuta particolarmente atta ad affrontare e risolvere i problemi dell'insegnamento della filosofia, nel contesto dell'attuale società avanzata. Per questo intento si segnala la relazione di Roberto Mancini, docente nell'Ateneo maceratese, che rappresenta un vero e proprio "manifesto" di didattica ermeneutica. Vengono invece ad evidenza per il forte vissuto esperienziale e relazionale, dal quale emergono e per il quale si sono senza alcun risparmio spesi, gli interventi di Mencucci, Trombino e Ventura, particolarmente calibrati per un approccio vivo, critico, stimolante, creativo e interpersonale, ad elevata caratura umana e psicopedagogica.

Infine la terza ed ultima parte, curata equilibratamente sempre da Dall'Asta, è dedicata ad "Orientamenti e prospettive dell'insegnamento della filosofia", con un utile *excursus* sulla storia e sull'attuale stato problematico di riforma *in fieri* della scuola italiana; un confronto con alcuni dei più significativi orientamenti sui problemi dell'insegnamento della filosofia nel mondo e segnatamente in Europa; con un esame di tre esperienze emblematiche in Francia, Germania e Gran Bretagna; una focalizzazione sulla questione se sia preferibile insegnar filosofia storicamente o per problemi; una silloge di documenti internazionali e nazionali contenenti proposte per il rilancio, l'ampliamento e il rinnovamento dell'insegnamento della filosofia; e da ultimo, ma non ultima per utilità, un'amplia rassegna bibliografica, che completa, con le sue preziose indicazioni di rimando, la cospicua opera che si è inteso presentare.

Roberto Morelli

M. Borrelli (a cura di), *Quaderni interdisciplinari. Metodologia delle scienze sociali*, vol. n° 2, Cosenza 2000.

La collana "Quaderni Interdisciplinari", inaugurata dall'editore Pellegrini di Cosenza nel 1998 è diretta dal prof. Michele Borrelli, e annovera, tra i responsabili delle singole aree scientifiche, i nomi di Franco Bianco, Michele Cometa, Stefano Crespi, Franco Crispini, Daniele Gambarara, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Eligio Resta, Giuseppe Spadafora, Marcello Zanatta.

Il primo fascicolo, curato da Michele Borrelli, ruotava intorno ai temi della teoria della conoscenza con una articolazione del discorso da tre diverse prospettive: quella dell'ermeneutica trascendentale di Apel, quella della sociologia sistemica di Luhmann, quella della critica alle ermeneutiche fenomenologiche di Borrelli. Tre i contributi principali del "Quaderno" n° 1: *La dimensione ermeneutica della scienza ed il suo fondamento normativo* (K. O. Apel); *La paradossalità dell'ontologia postontologica delle ermeneutiche fenomenologiche e deboli* (M. Borrelli); *Il sistema educativo ed i sistemi del suo ambiente* (N. Luhmann).

Il secondo fascicolo riprende e sviluppa il discorso sul problema della fondazione della conoscenza e si arricchisce di nuove aperture. Questi i saggi contenuti: *Le pretese della pragmatica trascendentale alla luce del conseguente fallibilismo* (H. Albert); *Cosa accadrebbe se fossimo liberi?* (P. Bieri); *L'ontologia postmoderna – Dalla distruzione del mito al mito della distruzione* (M. Borrelli); *Religione e politica dopo l'Illuminismo* (U. Lübbe); *Il Razionalismo critico nella teoria della conoscenza e nella filosofia politica* (G. Radnitzky); *Comprendere e interpretare* (A. Wellmer).

Nella *Premessa* il curatore Michele Borrelli offre uno spunto che suggerisce uno sfondo di discorso, una storia discorsiva in cui questo secondo volume dei “Quaderni” si iscrive, in perfetta continuità con il primo del 1998. Vale la pena di mettere in luce, nei limiti del possibile, i termini essenziali di questo contesto storico-discorsivo, anche a costo di lasciare più in ombra alcuni temi e alcuni contributi di non minore interesse, che pure costituiscono a pieno titolo il contenuto di questo volume. Mi riferisco, in particolare, al saggio di Peter Bieri intitolato *Cosa accadrebbe se fossimo liberi?* e a quello di Hermann Lübbe, intitolato *Religione e politica dopo l'Illuminismo*. Nel primo l'autore esamina le aporie che implica il concetto di libertà concludendo sulla impossibilità di una volontà incondizionatamente libera. Nel secondo viene esaminata l'idea di religione nel significato più determinato di “religione politica” che, come tale, ha assunto in contesti politici come il nazionalsocialismo e il socialismo reale la fisionomia dell'anti-religione.

Il riferimento storico preliminare va al Congresso della società tedesca di sociologia (Tubinga 1961) e alla pubblicazione nel 1969 (in onore di Adorno in occasione della sua scomparsa in quello stesso anno) di un volume che raccoglieva le principali relazioni al convegno ed altri scritti (*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlino), in particolare, per quel che ci interessa qui, gli interventi di Adorno e Popper, di Habermas e Albert. I nomi dei relatori e il titolo che questo volume prenderà nella traduzione italiana (Einaudi 1972), ossia *Dialettica e positivismo in sociologia*, annunciano, da soli, il tema della discussione e lo stesso oggetto del contendere.

Se *Dialettica e positivismo in sociologia* del 1969 segna il punto di partenza, il punto di arrivo è rappresentato dai risultati più recenti del dibattito filosofico contemporaneo, con particolare riferimento all'area tedesca, nella misura in cui si riferiscono al problema della possibilità/impossibilità di una fondazione ultima della conoscenza. Se all'inizio del percorso si trovavano le figure di Adorno e Popper, al momento attuale le figure che nei “Quaderni” acquistano maggiore rilievo relativamente al tema in questione sono da una parte Karl Otto Apel (nel primo volume) e, dall'altra, in questo secondo volume, Hans Albert, al quale si affianca Gerard Radnitsky nella difesa del razionalismo critico e Albrecht Wellmer nella difesa della prospettiva ermeneutica.

Torniamo un momento indietro a recuperare i termini del dibattito a partire dal volume del 1969 *Dialettica e positivismo in sociologia*.

Nel confronto di allora il contrasto ruota tra approccio dialettico francofortese (Adorno, Habermas) e razionalismo critico (Popper, Albert). In questo contrasto i principali elementi della discussione sono la concezione e la valutazione della scienza, assimilata all'apparato tecnico-produttivo da parte dei dialettici e difesa, invece, dai razionalisti in nome, però, di una diversa visione di essa: quella fondata sul fallibilismo popperiano che, sulla scia dello strumentalismo deweyano, vede pragmatisticamente l'essenza del sapere scientifico nella pratica di una razionalità critica, aperta e auto-correttiva.

La pretesa di fondazione (in quel caso delle scienze sociali) appare problematico in entrambe le proposte: da una parte la pre-comprensione ermeneutica della totalità, che si sottrae, per definizione, a qualunque analisi critica, rischia di apparire vaga e dogmatica; dall'altra una ragione che non può fondare se stessa se non su una “decisione” (devo *scegliere* di seguire i dettami della ragione) esibisce la sua paradossalità: come può fondarsi la ragione sulla non-ragione, sul suo contrario?

Il discorso che attraversa il volume del '69, centrato sulla sociologia, ha una forte accentuazione politica. Da entrambe le posizioni si reclama una scienza sociale che non sia fine a se stessa. Ma i dialettici hanno buon gioco ad accusare Popper ed Albert di circoscrivere la conoscenza all'ambito dei mezzi (con l'effetto di ridurre la razionalità al rapporto mezzi-fini) enfatizzandone la dimensione tecnologica, mentre riconoscono a se stessi i titoli per poter tenere insieme teoria e prassi, condizione indispensabile perché la scienza sociale possa farsi azione per il mutamento e l'emancipazione della società.

La difesa del razionalismo (Albert) si gioca quasi esclusivamente sulla possibilità di tenere distinto il razionalismo critico dalla tradizione positivista e neo-positivista e di contrastare l'equazione razionalismo = positivismo ribadita dai dialettici (Habermas).

In sintesi possiamo dire che il problema della fondazione trovava, ancora in Popper e in Adorno, una soluzione positiva, seppure problematica.

A distanza di 30 anni come stanno le cose? I primi due volumi dei "Quaderni" ora ripropongono il problema della fondazione in termini che oltrepassano il solo ambito delle scienze sociali investendo complessivamente il dibattito filosofico contemporaneo. Cosa è avvenuto nel frattempo sul versante della ricerca e della discussione filosofica? Indubbiamente gli elementi di novità che prima di altri si impongono all'attenzione sono legati direttamente agli sviluppi che in questi ultimi 30-35 anni ha avuto la cosiddetta "svolta linguistica" in filosofia.

Fare un resoconto di quanto è successo negli anni che vanno dal 1969 ad oggi è il compito che si assume Borrelli nel suo contributo al secondo volume, *L'ontologia postmoderna: dalla distruzione del mito al mito della distruzione*, una settantina di pagine molto dense da cui emerge un quadro sintetico ma non ridotto delle più significative espressioni della filosofia contemporanea. Si tratta di una ricostruzione critica preziosa, sia per lo studioso/studente che vuole orientarsi nel panorama molto intricato e complesso della filosofia della seconda metà del Novecento, sia per le proposte di carattere teoretico che Borrelli intreccia alla ricostruzione storica.

Quello che Borrelli rileva, come tendenza comune e prevalente nelle più significative linee di pensiero esaminate è l'opera diffusa e inarrestabile di distruzione i cui effetti si possono elencare come: decentralizzazione della ragione (Habermas) e suo indebolimento (Lyotard, Vattimo), enfaticizzazione della contingenza (Rorty), della temporalità (Heidegger), della differenza (Derrida), e così via.

D'altra parte anche quell'ambito di conoscenza che ancora nella prima metà del Novecento si riteneva ed era ritenuta da molti (Circolo di Vienna) un sapere oggettivamente fondato ed affidabile – la scienza – è stata sottoposta ad una critica che è sfociata, passando per il fallibilismo popperiano, nell'anarchismo epistemologico di un Feyerabend.

Questa foga distruttiva che ha complessivamente preso il nome di postmodernismo ha condotto a risultati che, pur nella loro irriducibile diversità, hanno tutti contribuito a segnare la crisi di qualsiasi discorso tradizionale di fondazione della conoscenza, da quello cartesiano dell'evidenza, a quello trascendentale kantiano, a quello hegeliano e avanti fino a Nietzsche. Cosicché, nozioni come quella di verità, realtà, ragione, libertà, umanità si sono progressivamente svuotate del loro valore e della loro funzione.

In questo volume dei "Quaderni" troviamo, a fronteggiarsi, di nuovo due posizioni. Una è ancora il razionalismo critico, nella versione albertiana di "fallibilismo conseguente", l'altra la ripresa dei temi dell'ermeneutica trascendentale di Apel, sviluppati da Wellmer in un confronto critico con Wittgenstein. Entrambe le posizioni hanno un progetto di fondazione: l'a-priori della comunità argomentativa per Apel, la ragione critica per Albert. Cosicché, la domanda che qui implicitamente viene posta mi pare che sia la seguente: è possibile riproporre ancora oggi, dopo le varie derive a cui la filosofia e insieme la concezione stessa della conoscenza è andata incontro, riproporre un progetto di fondazione e con quali titoli?

Come sottolinea Borrelli, nelle sue note introduttive al saggio di Apel *La dimensione ermeneutica della scienza ed il suo fondamento normativo* (nel primo volume), «Apel propone non il superamento ma la trasformazione della filosofia» (p. 9). Questo programma colloca il lavoro di Apel distante sia dalla linea di pensiero pragmatistico-razionalistico (Peirce-Popper), sia dalla tradizione fenomenologico-ermeneutica (Heidegger-Gadamer). Rispetto a queste due tradizioni di pensiero, la differenza di fondo riguarda la questione decisiva della possibilità/impossibilità di fondazione della conoscenza.

La fenomenologia ermeneutica ha radicalizzato la riflessione sulla “comprensione”, per cui lo “spiegare” è stato ridotto al “comprendere”. Unico fondamento della conoscenza sono per Heidegger le “strutture quasi-trascendentali” dell’essere-nel-mondo, del circolo ermeneutico, della precomprensione linguisticamente e storicamente determinata (Gadamer). È questa, una trascendentalità che non ha più nulla in comune con quella kantiana. Mentre gli sviluppi della fenomenologia ermeneutica nel pensiero post-moderno e debole hanno negato decisamente la possibilità di una fondazione, per Apel, invece, queste “strutture quasi-trascendentali” rivelano già l’apriori nella sua natura linguistico-comunicativa.

Sull’altro versante, il pragmatismo e il razionalismo critico credono di trovare il fondamento della conoscenza nella critica la quale assume il procedere della scienza come modello da estendere alla filosofia e a tutti i campi del sapere. E quello che Apel definisce “scientismo”. La sua debolezza, dal suo punto di vista, consiste nel fatto che manca, al razionalismo popperiano, la consapevolezza che la critica (con tutti i suoi strumenti concettuali e le sue categorie e i suoi linguaggi) poggia su un’intesa preliminare di natura etica e sociale, senza la quale la critica non sarebbe possibile. Per Popper lo “spiegare” è modello (anche per la comprensione). Per Apel il “comprendere” fonda la spiegazione e la controlla.

Pertanto è, secondo Apel, un’etica con valore normativo l’unica piattaforma che può fungere da fondamento della conoscenza. Da qui deriva la differenza sostanziale che si riflette sul piano della filosofia politica. “Società aperta” ha significati differenti per Apel e Popper. Per il primo, essa significa «partecipazione di cittadini emancipati all’elaborazione comunicativa delle informazioni tecnico-scientifiche e delle stesse decisioni su norme e finalità della scienza e della tecnica» (ivi, p. 12). L’obiettivo finale, per Apel è «la possibilità di *organizzare*, socialmente, *la comunicazione e l’interazione di cittadini-soggetti*» (*ibidem*). Popper, invece, per “società aperta” intende un «sistema *tecnologico-sociale* basato ... sul paradigma metodologico dell’*unitarietà della scienza*» (*ibidem*).

Apel non assume il “comprendere” come una struttura ontologica data (Heidegger), ma ne cerca le condizioni a-priori che la rendono possibile, ne garantiscono la validità (possibilità di distinguere un comprendere adeguato da uno non-adeguato). Criteri come il “possibile progresso”, il sapersi dello spirito nell’essere altro (Hegel) sono al servizio della validazione del comprendere. Il compito dell’ermeneutica trascendentale è, pertanto, quello di trasformare la filosofia spostando il discorso sulla trascendentalità dal soggetto kantiano alla comunità argomentativa, in cui la comunicazione intersoggettiva ha il senso di un vero e proprio a-priori: «la specie umana è condannata a-priori alla comunicazione intersoggettiva» (p. 19).

Nei due volumi dei “Quaderni”, la riflessione di Borrelli ha accompagnato tutti i passaggi significativi mettendosi in cammino accanto e insieme alle voci che di volta in volta si esprimevano e ha sviluppato un suo percorso parallelo, ma non disgiunto o esterno. La critica che egli rivolge alle varie posizioni, sebbene diversamente contestualizzata all’interno della ricostruzione di ognuna di esse, si alimenta, tuttavia, di una ispirazione filosofica di fondo che si può cercare di richiamare utilizzando il chiasma contenuto nel titolo del suo saggio (Secondo volume): “distruzione del mito-mito della distruzione”. Il senso principale mi pare che sia, da una parte, un riconoscimento del valore della critica razionale nella sua funzione di strumento di demistificazione e

smascheramento e, dall'altra, un ulteriore e inesausto appello alla critica mirato a svelare il carattere "mitico" della stessa distruzione. Borrelli non si stanca di far notare, infatti, che qualunque discorso post-metafisico non può liquidare definitivamente un qualche appello a forme residue di fondazione/legittimazione (l'«ascolto» heideggeriano, la "conversazione" rortyana, ecc.), a meno che non intenda liquidare se stesso, nel senso che, per esempio, «la decostruzione del pensiero fondazionale ha come conseguenza immediata la decostruzione della stessa domanda di decostruzione» (p. 141).

Se è possibile distruggere i miti, ciò vuol dire che è possibile criticare ed essere nelle condizioni socio-culturali che rendono possibile la critica: e questo è ancora filosofia, a patto che le varie radicalizzazioni della critica, che si sono succedute nel secondo Novecento prendano coscienza di aver mitizzato, a loro volta, lo stesso programma della demitizzazione. In una prospettiva di ricostruzione di una filosofia capace di ri-legittimarsi, il primo importante passo da compiere è quello di riconoscere che per decretare la sua fine, la filosofia non ha potuto sottrarsi al filosofare stesso, nella forma del pensiero critico.

Allora, la filosofia possibile, post-metafisica ma non per questo nichilista, è quella che sa di essere legata a contesti storici nel suo domandare e nel suo rispondere. Questo suo inevitabile essere situata come discussione argomentata, pubblicamente ed intersoggettivamente, la tiene strettamente collegata all'azione, facendone il luogo di incontro tra ragione e libertà, conoscenza ed interesse, autonomia ed eteronomia. Come discussione pubblica, la filosofia è «non solo istanza ermeneutica di comprensione, ma anche e soprattutto possibilità di critica» (p. 149): auto-critica e critica storica. Il suo scopo non è quello di tenere semplicemente aperta la conversazione, ma quello di svolgere un ruolo nel progetto di emancipazione vincolandosi, in questo senso, strettamente alla sfera complessiva dell'educazione, ruolo che dovrà esplicarsi essenzialmente nel suo impegno ad abbattere «l'eteronomia all'interno del soggetto... e all'interno della società» (p. 150), collocandosi in uno spazio che non è solo quello dell'autocoscienza individuale, ma è soprattutto quello del «sistema nella totalità dei suoi condizionamenti» (p. 151). E tutto questo non è possibile senza un «minimo di orientamenti, significati e convenzioni comuni» alla cui base "autonomia" e "libertà" sono assunte come «istanze strutturali della convivenza» (p. 154).

Antonio Cosentino

Notizia

LIVIO SICHIROLLO (Roma 1928), Ordinario di Storia della filosofia e Filosofia morale presso le Università di Urbino, di Milano e di Roma, ci ha lasciato, nella sua amata casa del Sasso a Urbino, il 4 aprile 2002. Legato da amicizia filiale al grande Rettore Carlo Bo, costituiva, insieme ad Arturo Massolo e Pasquale Salvucci, un esponente prestigioso della “Scuola filosofica urbinata” e un punto di riferimento indispensabile per molti studiosi, amici, allievi e scolari e non solo italiani. Kant, Hegel, Marx, Banfi, Weil, ma anche Aristotele, le Sue grandi voci in ascolto e in dialogo. È stato per molti anni anche assessore all’urbanistica del comune di Urbino e, poi, suo rappresentante eletto nel Consiglio Regionale delle Marche. Il rimpianto per la Sua scomparsa è di quelli che, qui e altrove, il tempo non cancella.

Pasquale Venditti

Finito di stampare aprile 2002
ad opera della tipografia Eurostampe srl - Roma