

SETTEMBRE-DICEMBRE 2002

**BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**



177 NUOVA SERIE - S.F.I.

SPED. ABB. POST. ART. 2 - COMMA 20/C-L 662/96 - FILIALE DI ROMA

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, a: **Prof. Gregorio Piaia**, Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanio 3, 35139 Padova (e-mail: gregorio.piaia@unipd.it).
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono essere inviati: o in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe, con allegato un dischetto da 3.5 formattato su sistema Macintosh o Word per Windows, oppure via e-mail (gregorio.piaia@unipd.it). Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera o stamparlo in corsivo;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, *Studi di filosofia antica*, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Ed. E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 177 - settembre/dicembre 2002

INDICE

Relazione morale	p. 3
Relazione finanziaria	p. 9
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 14
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Alessandro Ghisalberti	p. 16
Sergio Givone	p. 22
Nunzio Incardona	p. 27
Diego Marconi	p. 32
Mario Vegetti	p. 37
G. Varani, <i>Leibniz: interminati orizzonti e inesauribili risorse del pensare</i>	p. 41
R. Cavalieri, <i>Pensieri inespressi, parole non dette</i>	p. 53
Didattica della filosofia	
A. Cosentino, <i>Le Olimpiadi di filosofia</i>	p. 66
Convegno Nazionale SFI 2003	p. 72
Dai verbali	p. 73
Convegni e informazioni	p. 79
Le Sezioni	p. 87
Recensioni	p. 95

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

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

Relazione morale del Consiglio Direttivo all'Assemblea dei Soci in occasione del Convegno Nazionale 2002 (Foggia, 18 ottobre 2002)

Gentili socie, cari soci, colleghi,

ad un anno e mezzo dalla mia designazione per il mandato presidenziale nel triennio 2001-2004 della Società filosofica italiana, mi rivolgo a voi con queste brevi considerazioni sull'andamento della nostra Associazione. Sono consapevole che questa che vi presento, più che una relazione morale, è una proclamazione di intenti per la vita associativa. Infatti nel corso di questo anno e mezzo di Presidenza sento di aver più auspicato e desiderato che realizzato in ordine alla crescita del nostro sodalizio.

In primo luogo ricordo ai soci l'impegno che avevo preso per una valorizzazione del «Bollettino della Società filosofica italiana». Mi sono mosso con la collaborazione del Segretario-tesoriere, prof. Spinelli, e del Vice-Presidente prof. Piaia, ed ho cercato di realizzare una rivista in grado di rivolgersi alle persone che hanno a cuore le sorti della Filosofia nel nostro paese. Nel corso dei primi mesi del mio mandato presidenziale ho cercato quindi di potenziare il «Bollettino» per farne nuovo strumento di comunicazione filosofica. La veste tipografica, a partire dall'anno 2002, è stata modificata. Ho perfino mutato il *logo* della nostra associazione, facendolo consistere in una riproduzione della Minerva raffigurata in un vaso attico, che gradualmente sostituirà la stilizzazione della «civetta». Spero che il nuovo «Bollettino» coinvolgerà di più i soci, gli esperti e gli studiosi in ambiti rilevanti come la teoresi, la storiografia filosofica, l'epistemologia, le problematiche etiche e bioetiche, la didattica della Filosofia ed il dibattito contemporaneo sullo *status* dell'insegnamento filosofico. Il «Bollettino» ora si presenta come una vera e propria rivista filosofica, anche se in «abbonamento ai soci».

Di norma, a partire dal n. 175 di quest'anno, ogni numero del «Bollettino» dovrebbe contenere, in apertura, un articolo di «buona firma» su argomenti originali; un articolo sulla filosofia italiana (del passato o del presente), oppure la presentazione della prospettiva filosofica dei docenti di discipline filosofiche più noti delle nostre Università. Dovrebbe poi seguire un articolo di un «promettente giovane studioso» su argomento circoscritto ma interessante e rigorosamente originale. Dovrebbe seguire poi lo spazio dedicato alla Sezione didattica, curato dalla nostra Commissione: si prevede almeno un articolo sulle innovazioni didattiche, ed un contributo sulle sperimentazioni o su problematiche particolari. Lo spazio per le notizie sui consigli direttivi e per gli annunci sarà il consueto, magari in carattere minore. Così pure avrà un carattere minore la parte dedicata all'attività delle sezioni. Si cercherà in questa sede di fornire anche l'aggiornamento sui lavori della Consulta filosofica universitaria e della Società degli storici della filosofia, recentemente costituita. Le notizie su convegni e congressi (annunci e resoconti) saranno potenziate, con spazio dedicato all'attività delle associazioni straniere che si occupano, come la SFI, dell'insegnamento della filosofia. Infine una cura nuova verrà dedicata alle recensioni (suddivise tra la filosofia e la didattica).

Dopo il Congresso urbinato sono usciti del «Bollettino» i nn. dal 172 al 176: i due ultimi sono i fascicoli del nuovo corso. Si sono verificati ritardi dovuti a problemi tecnico-editoriali e postali, cui si è potuto comunque ovviare.

La rinnovata vita del nostro organo di stampa potrà realizzarsi seriamente se

l'Associazione che rappresenta saprà crescere come numero di soci e come presenza nel mondo della scuola e della cultura. Le notizie sui soci e sulla vita delle sezioni per ora, in questo anno e mezzo di mia Presidenza, non confortano molto. Noto che il tesseramento, terminata la "tensione" congressuale, tende a diminuire. Al momento i tesserati sono 1015, certo molto pochi rispetto all'attività che l'Associazione svolge nel suo complesso in Italia, e rispetto alla circolazione di idee che essa provoca. Segno questo che una parte dell'Associazione si sveglia solo in occasione dei Congressi nazionali, cioè ogni tre anni, al fine di realizzare una determinata composizione del consiglio direttivo. Il che è quasi naturale, direi, ma non mi lascia tranquillo.

Abbiamo comunque assistito nel corso della seconda parte dello scorso anno e nella prima di questo anno a "recuperi" veramente interessanti di sezioni prima praticamente poste "in sonno". Debbo ricordare l'attivismo dimostrato dalle sezioni di Catania, che ha ripreso con nuova lena, e la costanza nel mantenere e sviluppare le loro posizioni delle sezioni Salentina, di Bari, di Foggia (qui calorosamente ringraziata per il lavoro svolto), Ligure (Associazione Filosofica Ligure), Fiorentina, Perugia, di La Spezia, Romana, di Ancona e di Novara. In più riprese queste sezioni hanno anche pubblicato il frutto della loro attività di conferenze, corsi di aggiornamento, seminari. La sezione spezzina pubblica da un anno un'interessante rivista, «Glaux»; la sezione salentina e quella di Perugia poi pubblicano agili notiziari, da cui si desumono notizie veramente interessanti sulle iniziative prese.

In realtà il fenomeno della decadenza o del potenziamento alternato delle sezioni si è sviluppato ultimamente, perché molto è cambiato nella fisionomia della SFI. L'Associazione ha ricevuto parecchie adesioni da parte degli insegnanti della Scuola secondaria superiore, e da parte delle stesse persone colte, interessate alla cultura filosofica, per loro personale formazione. Tuttavia si è manifestato, in ambito universitario, un certo "raffreddamento" dell'interesse per le iniziative SFI, ritenute poco incisive e soprattutto lontane dagli interessi di ricerca di parecchi gruppi di specialisti. Il "distacco" degli accademici dalla SFI è divenuto un dato di fatto: distacco non assoluto, di certo, perché le sezioni attive particolarmente di cui ho sopra parlato e le stesse sezioni "normalmente" attive hanno nel loro ambito ancora parecchi docenti universitari o giovani avviati alla carriera universitaria. Però distacco da valutare certo con un po' di dolore. Del resto la filosofia in Italia, nelle Università, ha avuto notevole diffusione, ma sono cresciute di molto le sue specializzazioni. A seguito di ciò si sono venute affermando associazioni particolari, settoriali, nei vari ambiti specialistici della ricerca filosofica.

Ha fatto eccezione, in un certo senso, la nuova associazione degli Storici della filosofia, che, sorta per coordinare la ricerca universitaria in ambito storico-filosofico secondo linee specifiche disciplinari, si è però sentita legata per le origini alla nostra Associazione. In uno dei primi articoli dello statuto dell'Associazione, sorta a Bologna nell'ottobre 2001, e presieduta dal prof. Girolamo Cotroneo, già Presidente SFI, si legge che essa si richiama alla Società filosofica italiana, dal cui seno ritiene di derivare come suo naturale sviluppo.

Le spinte "centrifughe" dalla nostra Associazione si sono ampliate anche proprio per l'irrompere, nella cultura del nostro paese, di un interesse per le tematiche filosofiche a volte disordinato. Dalla molteplice attività delle associazioni che operano nella Scuola Secondaria si sono delineate alcune realtà che hanno inteso seguire meglio che non la SFI la formazione degli insegnanti e il loro aggiornamento. Sono sorte così associazioni che si rivolgono ai docenti di Filosofia nelle scuole private, oppure associazioni miranti ad un rinnovamento della didattica della Filosofia. Recentemente sono sorte come meteore riviste d'informazione filosofica, che avevano l'ambizione di "vivacizzare" la divulgazione dell'attività filosofica nel mondo. Recentissimamente si sono viste apparire associazioni di docenti aventi come scopo di curare l'aggiornamento informatico dei professori di filosofia, creando siti Internet e promuovendo attività *on line*.

Tali associazioni o movimenti che si sono presentati con l'aggettivo "filosofico", pur non

avvicinandosi alla consistenza e diffusione della nostra Associazione, hanno contribuito, a vario titolo e con diverse tattiche, ad allontanare da essa forze vivaci ed apporti di rilievo. Dobbiamo prendere cioè atto di non avere più il "monopolio" associativo in Italia. Ma dobbiamo anche operare per competere correttamente con le altre associazioni, offrendo una nostra presenza qualificata.

Si deve inoltre constatare che l'indebolita presenza nell'Università da parte dell'Associazione, o la mancata presenza degli universitari nell'attività di diverse sezioni, ha generato l'indebolimento di quella funzione di "cerniera" tra il mondo della Secondaria ed il mondo degli studiosi e dei ricercatori universitari che rende la SFI forse l'unico caso di feconda compenetrazione, almeno in Europa, tra insegnamento a tutti i livelli del sapere filosofico e ricerca. La nostra Associazione è portata, da associazioni filosofiche straniere, quale esempio di utile collaborazione della filosofia universitaria con la filosofia degli insegnanti della Secondaria, di spirito di democratica "fusione" di orizzonti nella ricerca e nell'insegnamento. L'Acireph, associazione francese dei professori di filosofia della Secondaria, che è in stretto contatto di collaborazione con noi (il prof. Malkassian si è scusato di non poter essere presente qui a Foggia, dove lo avevamo invitato), invidia la nostra posizione di equidistanza. La Société française de Philosophie, ed altre simili associazioni, comprendono solo gli universitari. Noi della SFI, che siamo protagonisti di questo interessante fenomeno di fusione operosa, non avvertiamo purtroppo l'importanza della funzione che svolgiamo.

Mi sono accorto di questo nel momento in cui ho potuto constatare che parecchi dei soci universitari non si rendono conto di far parte di un'associazione che potrebbe avere notevoli *chances*, solo se acquisisse una mentalità appunto di "confine". Ho parimenti constatato che parecchi insegnanti non avvertono più con urgenza la necessità che l'insegnamento della filosofia in Italia si aggiorni anche alla luce delle nuove metodologie di ricerca, opportunamente "riportate" a valenze didattiche, e che magari altri insegnanti fanno consistere l'anelito di rinnovamento solo nelle tecniche didattiche.

Il sottoscritto si è impegnato, in questi ultimi mesi, con le proprie forze, e attraverso molteplici contatti personali, a stimolare i colleghi di prestigiose sedi universitarie per un "ritorno" di interesse tra gli studiosi ed i docenti universitari nei confronti dell'attività che l'Associazione svolge. Al fine di "tradurre" in comportamenti coerenti i risultati conseguiti da tutto l'ampio mondo dei ricercatori e degli "amici della verità" in Università, ho cercato di sensibilizzare gli universitari su concreti problemi che li vedono ora chiamati a riflettere sui problemi della didattica della filosofia. Un'attività di pura ricerca in filosofia non si giustifica oggi più: tutti i docenti sono spinti a chiedersi quale impatto può avere la loro docenza nei confronti dei giovani che dovranno uscire dalle Università con una formazione orientata alla funzione docente nelle scuole secondarie. L'Università, con le Scuole di specializzazione per l'insegnamento secondario (SSIS), ha assunto il compito di formare gli insegnanti. Non si sa bene se questo compito subirà delle variazioni; l'avvento del nuovo Ministro lo aveva lasciato pensare. Poi però vi è stata una pausa nelle iniziative di riforma della stessa normativa sulla formazione degli insegnanti. Al momento la situazione di stasi incoraggia ad operare come se la SSIS dovesse mantenere un suo ruolo rilevante.

Anche i professori universitari di filosofia quindi dovranno essere massicciamente coinvolti nella preparazione dei futuri insegnanti. Avranno accanto a loro, come collaboratori, parecchi docenti della scuola secondaria incaricati di seguire i tirocini degli specializzandi e di curare i laboratori di didattica disciplinare. Dunque nell'ambito delle SSIS si verificherà sempre più un contatto tra la docenza universitaria e quella della secondaria, con lo scopo unico di orientare sempre meglio i giovani laureati ad insegnare la Filosofia.

L'Associazione si era proposta, già a partire dall'Assemblea di Urbino, di dedicarsi allo studio dei problemi relativi al ruolo che nelle SSIS è dedicato alla didattica della Filosofia. Le

indagini della Commissione didattica hanno segnato il passo per diversi ostacoli, ma ora si stanno delineando iniziative più incisive, di carattere conoscitivo e propositivo. Credo comunque che ne parlerò tra non molto illustrando il Protocollo d'intesa con il MIUR.

Per non tediare questo uditorio concluderò su questo punto ricordando che lo sforzo della mia Presidenza si è concretato, nello spirito del coinvolgimento di tutte e due le componenti dell'insegnamento della Filosofia, in diverse iniziative di sezioni e di Università italiane. Sarebbe molto lungo descriverle. La SFI ha nel frattempo continuato la collaborazione con la *Fédération internationale des Sociétés de Philosophie* (FISP), grazie anche alla posizione di rilievo che in essa ha assunto il nostro Socio, prof. Berti. Nel 2003 si svolgerà ad Istanbul il Congresso mondiale, in cui la parte riguardante le relazioni e le sezioni è stata organizzata dal prof. Berti. Tutti i soci sono invitati a prendere in considerazione la partecipazione ad un'assise molto significativa, che si svolgerà nell'agosto 2003. La nostra associazione che ha diritto a due voti nell'Assemblea plenaria, sarà rappresentata dal sottoscritto Presidente, e, spero da altri soci. Ricordo che l'Associazione filosofica ligure, per la sua autonomia, è direttamente riconosciuta dalla FISP, ed ha un voto.

L'Associazione è stata in prima linea nella realizzazione del seminario ministeriale di formazione svoltosi a Ferrara, nei giorni tra il 26 novembre ed il 1 dicembre 2001 sul tema: "Filosofia e saperi scientifici". Tale iniziativa si è rivelata ancor più necessaria per l'aggiornamento degli insegnanti, visto che assieme a relazioni di orientamento sulle tematiche più attuali della conoscenza scientifica si sono svolti laboratori intensi sulla traduzione didattica e sulle iniziative migliori per realizzare nelle scuole autentici legami multidisciplinari. Il corso ferrarese non si terrà più alla fine di quest'anno, perché sono mutati gli orientamenti ministeriali circa la collaborazione tra Università, associazioni professionali e istituzioni scolastiche. Di tale rinnovato orientamento fa parte il nuovo Protocollo d'intesa. Non debbo però nascondervi il rincrescimento per la battuta d'arresto ferrarese, anche se mi viene assicurato da fonti ministeriali che in forme diverse Ferrara ed il suo Liceo "Ariosto" continueranno ad avere un ruolo essenziale nell'aggiornamento degli insegnanti.

L'Associazione ha sostenuto infine l'azione di protesta degli insegnanti di filosofia che si sono giustamente ritenuti danneggiati dalle iniziative dei diversi ex-Provveditorati, i quali, con brevi e scarsamente incisivi corsi di aggiornamento hanno fornito insegnanti che avevano perso la loro cattedra di una posticcia competenza nell'insegnamento della Filosofia. Il documento è stato inviato al Ministro ed è stata fatta azione di sensibilizzazione presso tutti i Corsi di laurea di Filosofia delle Università italiane. Non vi sono concrete speranze che a breve il Ministero abbandoni il sistema delle promozioni sul campo, che avvilisce la qualità della preparazione professionale e culturale e danneggia gravemente gli studiosi seri della filosofia. Però confido che, continuando a battere su questo tasto, si possano modificare gli orientamenti.

L'Associazione, tuttavia, ha un suo "asso" nella manica, nella direzione di una sua maggiore incisività nel mondo della scuola, e nel coinvolgimento della cultura universitaria. Esso è rappresentato dal nuovo Protocollo d'intesa con il MIUR, firmato da me il 31 luglio 2002, con lo scopo di affrontare in collaborazione con il Ministero, i diversi aspetti della formazione degli insegnanti di Filosofia. Il comitato paritetico MIUR-SFI vede come nostri rappresentanti oltre che il sottoscritto, anche il prof. Berti e la prof. Sgherri Costantini.

A tale firma si è giunti appunto grazie al fattivo e decisivo interessamento della nostra socia, l'infaticabile Ispettrice prof. Anna Sgherri Costantini. Il nuovo Protocollo prosegue nel solco di quello già in funzione negli anni scorsi, ma innova rispetto ad esso, perché la collaborazione con il MIUR si è fatta più stretta. Le iniziative della nostra Associazione nella direzione della formazione degli insegnanti e comunque nell'ambito più generale del progresso della didattica filosofica, dovranno nascere dalla diretta collaborazione con gli organi del MIUR. Si apre un orizzonte di interventi veramente interessanti, che potranno coinvolgere l'Associazione nell'atti-

vità delle sue sezioni più organizzate ed aperte, e nelle iniziative a livello nazionale. Ritengo che sia il caso di progettare con sollecitudine iniziative di ampio respiro che coinvolgano la formazione degli insegnanti, privilegiando lo snodo tra cultura filosofica e didattica. Sono inoltre convinto che occorra operare alla grande, proponendo quella "centralità del testo filosofico" che è sempre stata la caratteristica delle proposte della SFI per la riforma della scuola secondaria presentata nel 2000, e che deve rimanere tale.

Secondo un orientamento che è stato approvato dal Consiglio direttivo di ieri l'Associazione si deve impegnare nella direzione del potenziamento del servizio di formazione *on line*, visto che la collaborazione con l'INDIRE, l'Associazione che segue per conto del Ministero la formazione permanente degli insegnanti, ha dato, in un primo nostro intervento (svoltosi nella primavera 2002, e curato con molta abilità dal prof. Manara), risultati positivi. La qualità degli interventi dei docenti appena assunti in ruolo sui nostri siti dedicati alla formazione è stata notevole. Siamo consapevoli che questa attività può essere potenziata, e migliorata. Il prof. Manara e molti rappresentanti della commissione didattica sono disponibili a rendere il materiale più ricco ed a collaborare negli interventi.

Una seconda direzione nella progettazione di interventi relativamente al Protocollo d'intesa dovrebbe essere quella riguardante la celebrazione di un rilevante Convegno SFI a livello nazionale preparato dalle sedi più attive, sul tema complessivo della formazione degli insegnanti, dalla scuola universitaria nel momento del loro ingresso in attività, fino all'aggiornamento permanente. Sono consapevole che un grande incontro nazionale aperto a tutti gli insegnanti, ma in particolare connotato dalla partecipazione degli insegnanti che hanno preparato materiali e proposte nel corso dell'attività delle sezioni, sia un impegno rilevante per l'Associazione, che dovrebbe trovare rispondenza da parte dei finanziamenti ministeriali.

La preparazione di tale convegno dovrebbe comprendere rigorosamente una parte dedicata alle SSIS, con il coinvolgimento di un rappresentante per ogni sede universitaria che sia anche socio SFI e che sia quindi consapevole delle finalità che l'Associazione ha sempre inteso proporre nella formazione dei professori. Dovrebbe poi contenere una parte dedicata all'aggiornamento, con proposte di un coinvolgimento dell'Associazione relativamente ai mezzi tradizionali e relativamente ai mezzi legati all'elettronica. Infine dovrebbe contenere una parte legata all'innovazione culturale, con la discussione di problemi scottanti relativi alla necessità di mantenere alto e soprattutto rigoroso il livello dell'insegnamento filosofico, con un'attenzione rinnovata al testo filosofico.

Non ho indicato certo molto di nuovo negli obiettivi delle iniziative che l'Associazione dovrebbe proporre al Ministero: però credo fermamente che un sodalizio come il nostro debba giocare la carta dell'accrescimento solidale della cultura filosofica nei docenti e delle loro capacità di incidere sulle nuove generazioni. Lancio l'invito a tutti i soci, ed a tutte le sezioni come centri di attività, a programmare, inviando naturalmente copia dei progetti, iniziative in vista del Convegno nazionale, che quindi verrebbe in un certo senso preparato dal basso, dopo averne indicate in sede nazionale le linee essenziali.

Come tutti i soci hanno potuto capire l'Associazione ha di fronte a sé compiti rilevanti. Spero che nei confronti del Ministero noi sapremo fare una discreta figura rispetto a tutte le altre associazioni disciplinari che pure hanno firmato Protocolli d'intesa. Un capitolo rilevante va, in questo contesto, aperto riguardo alle responsabilità della commissione didattica, che ha ripreso in pieno il suo funzionamento, e che per questo triennio è ancora validamente guidata dal professor Mario De Pasquale. Ne fanno parte, oltre al sottoscritto i professori: Berti, Sgherri Costantini, Spinelli, Tatasciore, Manara, Girotti, Bianchi, Morselli, Franco Repellini, Ventura. La commissione ha già preso parecchie iniziative nel corso di questi mesi. In particolare, oltre ad occuparsi direttamente della formazione *on line*, si è preoccupata di fissare alcune linee direttive sulla vita dell'Associazione.

Ritengo che la commissione didattica vada coinvolta nella realizzazione del Protocollo, tanto promuovendo iniziative a livello di singole sezioni e di singole realtà scolastiche in diverse regioni, quanto preparando il progetto complessivo del Convegno da celebrarsi nel prossimo anno sugli argomenti che ho prima indicato. Il Convegno di cui dovrebbe occuparsi persegue finalità diverse, rispetto al consueto appuntamento con il Convegno annuale dell'Associazione, con valenza specificamente culturale, che la sezione di Ancona si è impegnata ad organizzare, e che sarà anche dedicato a celebrare il centenario di fondazione della Società filosofica italiana. Ritengo che un momento celebrativo sia indispensabile, onde ricordare le radici della SFI, e onde trovare ispirazione anche dalla storia di cent'anni. Il prof. Di Giovanni si sta occupando con ricerche mirate alla ricostruzione della storia dell'Associazione. Il risultato di esse verrà esposto nel Convegno anconitano, il quale comunque avrà la sua parte teoretica, dedicata questa volta, alla filosofia della scienza.

Gli impegni per il 2003 sono come si vede notevoli. Spero che segnino un rinnovamento nell'impegno dell'Associazione e una sua rivitalizzazione. Una particolare raccomandazione riguarda il coinvolgimento di quei giovani laureati, specializzandi e specializzati SSIS che chiedono con insistenza di tenersi in stretto contatto con attività culturali filosofiche che valorizzino il loro impegno.

In conclusione debbo ringraziare quanti mi hanno validamente aiutato nel mio compito istituzionale: in primo luogo il Segretario-tesoriere dell'Associazione, il prof. Emidio Spinelli, che con questo mio triennio totalizza quasi un "record" nella durata di compiti di segreteria (1992-2004), e che si è dimostrato anche nella collaborazione con il sottoscritto molto efficiente e ricco di risorse e di umanità. Nel salutare la sua recente affermazione in ambito universitario, e nell'auspicare una rapida chiamata sulla cattedra di professore associato di Storia della filosofia antica, confido di averlo al mio fianco nella "battaglia" per un "ritorno" della SFI ad un ruolo di primato nell'agone dell'associazionismo filosofico. Ringrazio anche i due Vice-presidenti, il prof. Venditti, che ha chiuso brillantemente le "code" del XXXIII Congresso urbinato, da lui organizzato con cura e con impegno; ed il prof. Piaia, che mi ha affiancato validamente nella direzione del «Bollettino».

L'Italia è la nazione in cui si studia di più la Filosofia, in assoluto, tra Scuola secondaria ed Università. L'ho chiarito senza ombra di dubbio in un'inchiesta che ho fatto nella SSIS ligure in cui insegno, con l'aiuto dei miei specializzandi. Perché noi della SFI dovremmo dimenticarci di questo "primato"? Credo che sia autolesionistico ritirarsi dal campo dell'impegno per la diffusione della Filosofia, in nome di un malinteso spirito aristocratico. La Filosofia vive nella ricerca della verità e nella diffusione del suo spirito di "amore" per la verità. Vive altresì nell'impegno dei suoi ricercatori e nell'entusiasmo e nella competenza dei suoi "interpreti". Se comprendiamo, tutti noi della SFI, quest'importante situazione, riusciremo a far compiere all'Associazione qualche passo decisivo nel suo cammino ormai secolare.

RELAZIONE FINANZIARIA

SOCI ISCRITTI PER IL 2001 (di cui n. 24 contabilizzati nel 2000)		SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA		BILANCIO AL 31/12/2001			
n. 1.261							
Entrate	Prev. 2001	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2001	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci	48.000.000	+ 3.763.000	51.763.000	- Bollettino n. 172: pagine 96,	24.000.000	+ 213.650	24.213.650
- Quote soci anno 2002 incassate nel 2001	0	+ 2.000.000	2.000.000	- Bollettino n. 173: pagine 96,			
- Interessi ccp 2000 (accreditati nel 2001)	0	+ 159.831	159.831	- Bollettino n. 174: pagine 112,			
	0	= 0	0	copie in totale (172+173+174): 5.100			
	0	= 0	0	(litografia, spese varie)			
	0	= 0	0	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	5.000.000	+ 519.000	5.519.000
	0	= 0	0	- Spese postali	2.500.000	- 650	2.499.350
	0	= 0	0	- FISP 2001	750.000	- 182.500	567.500
	0	= 0	0	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	5.000.000	+ 2.047.500	7.047.500
	0	= 0	0	- Compenso redattori	9.000.000	= 0	9.000.000
	0	= 0	0	- Spesa commercialista	2.000.000	= 0	2.000.000
	0	= 0	0	- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	6.000.000	- 1.798.800	4.201.200
	0	= 0	0	- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	1.000.000	- 788.700	211.300
	0	= 0	0	- Corso residenziale FERRARA	5.000.000	- 5.000.000	0
	0	= 0	0	- Fax Philips Magic 2 Voice	0	+ 479.000	479.000
	0	= 0	0	- Spese organizzazione "Olimpiade di filosofia"	0	= 0	0
	0	= 0	0	- Quote iscriz. Soci non accolte e restituite	0	+ 40.000	40.000
	0	= 0	0	TOTALI	60.250.000	- 4.471.500	55.778.500
Totale entrate 2001 S.F.I.	£. 53.922.831		£. 53.922.831				
Totale uscite 2001 S.F.I.	£. 55.778.500		£. 55.778.500				
Residuo passivo 2001	£. 1.855.669		£. 1.855.669				
Residui attivi anni precedenti	£. 13.647.956		£. 13.647.956				
Totale disponibilità al 31-12-2001	£. 11.792.287		£. 11.792.287				

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA						
BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2002						
Entrate	Prev. 2001	Var. +/-	Prev. 2002	Uscite	Prev. 2001	Var. +/-
- Quote soci n. 1.200 a Euro 20,66	24.792,00	+ 1.033,00	25.825,00	- Bollettino 175, 176, 177 per 5.000 copie (tipografia)	12.394,97	+ 1.549,37
TOTALI	24.792,00	+ 1.033,00	25.825,00	- Spese segreteria (canc./telet./fax)	2.582,28	= 0,00
				- Spese postali	1.291,14	= 0,00
				- FISP 2002	387,34	= 0,00
				- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	= 0,00
				- Compenso redattori	4.648,11	= 0,00
				- Spesa commercialista	1.032,92	= 0,00
				- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	3.098,74	= 0,00
				- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	= 0,00
				- Corso residenziale FERRARA	2.582,28	= 2.582,28
				TOTALI	31.116,52	= 1.032,91
						30.083,61
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2002						
Entrate	Prev. 2001	Var. +/-	Prev. 2002	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-
- Contributo Beni Culturali 2002	4.131,65	= 0,00	4.131,65	- Spese di gestione sito INTERNET	2.582,28	= 0,00
TOTALI	4.131,65	= 0,00	4.131,65	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	1.549,37	= 0,00
				TOTALI	4.131,65	= 0,00
PROTOCOLLO DI INTESA SFI/MIUR PREVENTIVO ANNO 2002						
Entrate	Prev. 2001	Var. +/-	Prev. 2002	Uscite	Prev. 2001	Var. +/-
- Contributo MIUR	0,00	= 0,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa SFI/MIUR	0,00	= 0,00
TOTALI	0,00	= 0,00	0,00	- Corso residenziale FERRARA	0,00	= 2.582,28
				- Olimpiade di Filosofia	0,00	= 1.032,92
				TOTALI	0,00	= 3.615,20
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA				TOTALE SPESE BOLLETTINO/N. COPIE = COSTO MEDIO		
30.083,61/1.250 = 24,07				13.944,34/5.000 = 2,79		

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA						
BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2003						
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-
- Quote soci n. 1.200 a Euro 20,66	25.825,00	= 1.033,00	24.792,00	- Bollettino 178, 179, 180 per 5.000 copie (tipografia)	13.944,34	= 944,34
TOTALI	25.825,00	= 1.033,00	24.792,00	- Spese segreteria (canc./telet./fax)	2.582,28	= 250,00
				- Spese postali	1.291,14	= 250,00
				- FISP 2003	387,34	= 0,00
				- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	2.582,28	= 0,00
				- Compenso redattori	4.648,11	= 0,00
				- Spesa commercialista	1.032,92	= 7,08
				- Spese Congr./Conv./Iniziative culturali	3.098,74	= 3.098,74
				- Spese di gestione varie e I.R.A.P.	516,46	= 0,00
				TOTALI	30.083,61	= 3.536,00
						26.547,61
CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2003						
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2002	Var. +/-
- Contributo Beni Culturali 2002	4.131,65	= 0,00	4.131,65	- Spese di gestione sito INTERNET	1.549,37	= 0,00
TOTALI	4.131,65	= 0,00	4.131,65	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	2.582,28	= 0,00
				TOTALI	4.131,65	= 0,00
PROTOCOLLO DI INTESA SFI/MIUR PREVENTIVO ANNO 2002						
Entrate	Prev. 2002	Var. +/-	Prev. 2003	Uscite	Prev. 2000	Var. +/-
- Contributo MIUR	0,00	= 0,00	0,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa SFI/MIUR	0,00	= 0,00
TOTALI	0,00	= 0,00	0,00	- Corso residenziale FERRARA	2.582,28	= 2.582,28
				- Olimpiade di Filosofia	1.032,92	= 258,22
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	0,00	= 10.329,14
				TOTALI	3.615,20	= 8.005,08
TOTALE SPESE SOSTENUTE/SOCI ISCRITTI = QUOTA				TOTALE SPESE BOLLETTINO/N. COPIE = COSTO MEDIO		
26.547,61/1.200 = 22,12				13.000,00/5.000 = 2,60		

Relazione del Collegio dei Sindaci Revisori al bilancio della S.F.I. al 31-12-2001

Signori Soci,

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

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

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2001, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/2001 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità.

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

TOTALE ENTRATE 2001 S.F.I.	L. 53.922.831
TOTALE USCITE 2001 S.F.I.	L. 55.778.500
RESIDUO PASSIVO anno 2001	L. 1.855.669
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	L. 13.647.956
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2001	L. 11.792.287
TOTALE ENTRATE 2001 Contr. Beni Cult.	L. 8.000.000
TOTALE USCITE 2001 Contr. Beni Cult.	L. 10.044.000
RESIDUO PASSIVO 2001 Contr. Beni Cult.	- L. 2.044.000
TOTALE ENTRATE 2001 Contr. MIUR	L. 15.500.000
TOTALE USCITE 2001 Contr. MIUR	L. 10.924.700
RESIDUO ATTIVO 2001 Contr. MIUR	L. 4.575.300

DISPONIBILITA' COMPLESSIVA AL 31/12/2001 **L. 58.206.437**

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della S.F.I., dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Professore Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 2001 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci S.F.I. convocata per venerdì 18 novembre 2002, in occasione del Convegno Nazionale della SFI sul tema: "Filosofia e Società della conoscenza".

Foggia 18 novembre 2002.

p. Il Collegio dei Sindaci Revisori
Il Presidente
Domenico di Iasio

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica 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 nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degli intellettuali, ma l'obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agli 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

Alessandro Ghisalberti (Università Cattolica "Sacro Cuore"- Milano)

La progettualità che anima un ricercatore che da quarant'anni si occupa di Storia della filosofia medievale è segnata dalle esigenze connesse con la trasmissione del sapere, sul piano della scientificità da un lato, e sul livello della domanda di conoscenza richiesta per gli autori dell'età di mezzo dall'altro. Per ragioni storiche, oltre che per scelta personale convinta, il metodo adottato è quello storico-filologico acquisito negli anni di formazione, in un periodo di dissolvimento di letture fortemente ideologizzate, cattoliche o laiche, del pensiero medievale, sostituite dal programma di "andare ai testi". La lettura diretta di autori come Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Sigieri di Brabante, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridano, portò all'acquisizione di contenuti puntuali ampiamente ignorati o deformati nei manuali; lo studio della genesi e della maturazione delle loro opere, in prospettiva della definizione del lessico dottrinale oltre che cronologica, ha permesso di delineare il percorso dei maestri ricordati sulla base della loro formazione attraverso i programmi di studio, i testi del passato conosciuti, l'epistemologia e l'ermeneutica adottate, la finalità pedagogica e didattica delle loro iniziative culturali.

Da qui sono sorte le esigenze di ulteriori approfondimenti, sia in rapporto alle fonti disponibili, sia in relazione ai settori di indagine, fortemente in espansione quantitativamente e sempre più specialistici per la qualità. Un esempio fra i tanti possibili: nell'alto medioevo, maestri come Giovanni Scoto Eriugena, Anselmo d'Aosta e Abelardo non hanno solamente ripetuto i programmi delle arti liberali, ma ne hanno potenziato l'uso, applicandole all'esegesi biblica, all'elaborazione del dogma, alla giurisprudenza canonica e civile. Altri maestri del sec. XII (Scuola di Chartres, Cistercensi, Vittorini) hanno ipotizzato una riproposizione dei grandi temi dell'uomo e della natura attraverso una lettura meditata dei testi classici (Ovidio, Platone) e di testi biblici esplicitamente "antropologici" (come il *Cantico dei Cantici*) o "naturalistici" (l'*Esamerone*, ossia il racconto della *Genesi* circa la creazione del mondo in sei giorni).

La produzione intellettuale dell'alto medioevo è risultata in tal modo da un lato detentrica degli ideali che la storiografia qualifica in termini generali come propri della "societas christiana", distintivi del medioevo cristiano latino sino al sec. XII, mentre dall'altro lato ha fatto emergere atteggiamenti differenziati e scelte individuali circa gli orientamenti delle singole arti liberali come pure circa il modo di confrontarsi con la sacra pagina. A decidere delle differenze storicamente attestate hanno contribuito l'incremento della circolazione dei testi, il potenziamento delle istituzioni scolastiche di vario ordine e grado e l'apertura degli scambi culturali. Questi stessi fattori, con l'aggiunta della grande

novità della messa in circolazione dell'intera enciclopedia filosofica e scientifica di Aristotele tradotta in latino insieme con i commentari peripatetici greci ed arabi hanno prodotto il cambiamento dei paradigmi filosofici nei secoli XIII e XIV.

Alla ricostruzione dei nuovi paradigmi ho dedicato trent'anni dei miei studi (1967 – 1997), i cui risultati sono confluiti nella pubblicazione di volumi, edizioni di testi, saggi e antologie dedicati a Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto, Guglielmo di Ockham, Giovanni Buridano, Matteo da Gubbio, Dante Alighieri, oltre che in un volume (*Medioevo teologico*, 1990) volto alla disamina delle categorie razionali implicate nel persistente confronto con i problemi che il dogma cristiano suscitava all'interno dell'universo culturale filosofico e scientifico.

Nel frattempo, lungo lo stesso trentennio, lo studio di questi autori, e in generale dei pensatori medievali, ha conosciuto un notevole incremento globale a livello nazionale ed internazionale, con la pubblicazione di ricerche e di contributi specialistici, distribuiti in generale sulla base della divisione disciplinare che si trova nelle opere di Aristotele, al punto che oggi si incontrano specialisti della logica medievale, che poco conoscono dell'antropologia o della filosofia della natura o dell'etica, e viceversa. Negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso era più facile che l'applicazione nelle ricerche sugli autori dei secoli XIII e XIV potesse ambire ad un'ermeneutica testuale più unitaria, volta cioè a ricostruire l'intero percorso intellettuale del singolo autore, nella convinzione che questi avesse maturato una linea dottrinale personale, ben caratterizzabile, ancorché non da considerare come l'espressione di quello che nella modernità sarà chiamato "sistema filosofico". Gli specialisti di oggi insistono invece sulla precomprensione da cui deve rifuggire l'interprete, preoccupandosi di avvalorare una ricostruzione storica molto settoriale ed asettica. Ora, se assumiamo quest'indicazione come quella sostanzialmente rispecchiante gli atteggiamenti di fondo prevalenti a livello internazionale nell'ambito degli studi di storia della filosofia medievale, vorrei provare a dire quali sono gli intenti che animano le mie ricerche attualmente, e, soprattutto, le prospettive entro cui potrebbe essere utile calare l'impegno nella lettura degli autori medievali. Dirò per punti, consapevole dell'inevitabile schematicità, che tuttavia può favorire l'emergere della struttura necessariamente articolata delle riflessioni.

1. La centralità dei testi degli autori è fuori discussione: occorre avere una perfetta conoscenza della loro lingua, e questa conoscenza va integrata con lo studio del lessico dottrinale, sia sulla base genealogica intratestuale, sia ricercando e instaurando il confronto con le fonti esplicite od implicite che hanno presieduto alla formazione del singolo autore, o che l'hanno orientato nelle scelte degli studi.

2. Nella ricostruzione del pensiero di un autore, si deve evitare di attribuirgli un intento di anacronistica "sistematicità", sollecitato da modelli di sistema prodotti nella

filosofia moderna o contemporanea. Ciò però non significa che non sia possibile individuare posizioni dottrinali ben precise, non sporadiche, proprie dei singoli maestri: infatti, non si deve ritenere che i testi a noi pervenuti, che riflettono la didattica e le modalità di insegnamento per “commento” o per “questioni” su altri testi, siano esclusivamente l'espressione di un impegno settoriale nell'esposizione del contenuto del testo o del pensiero di un altro autore. Proprio quando diventa maggiormente ricorrente lungo le opere l'avvertenza che il maestro è intenzionato “solamente” ad esporre il pensiero di quel determinato autore, è facile che noi ci troviamo di fronte ad una spia preziosa, indicatrice che si è nel pieno vortice dei problemi ermeneutici, vale a dire che la distanza dell'interprete dal testo è tutt'altro che scontata, sia a livello della sua effettiva convergenza dal punto di vista del metodo, sia sul piano delle scelte di un autore piuttosto che di un altro, l'asetticità delle quali detiene molta problematicità.

3. È oggi ricorrente tra gli storici della filosofia medievale l'affermazione secondo cui nel medioevo non c'è stata una sola filosofia, bensì molte filosofie; l'affermazione è principalmente volta a marcare la non unificabilità ideologica, o, meglio l'impossibilità di procedere ad una caratterizzazione epocale della produzione degli intellettuali dell'età di mezzo. Mi pare che l'istanza non sia di alto profilo, perché in positivo non dice molto, mentre si riscontra più facilmente l'emergere in essa di una sorta di alibi rinunciatario di fronte a dei quesiti che a me paiono fondamentali.

Dire: più filosofie, vuol forse dire che non esiste, oppure che non ha alcuna rilevanza, lo specifico di un'epoca, che, con la centralità anche a livello socio-politico della religione cristiana, ha veicolato tantissime elaborazioni intellettuali direttamente riguardanti l'ermeneutica del testo biblico, la traduzione delle verità rivelate del cristianesimo in un ordito dottrinale e lessicale costruito sulla base di un'epistemologia a prova di contestazione da parte della ragione “astratta” o della ragione “scientifica”?

Ancora, dire: più filosofie, vuole dire che il medioevo è stato relativista, ossia che sono stati accolti diversi orientamenti filosofico-scientifici, senza che da parte degli autori non venisse mai dichiarata alcuna preferenza per un percorso preciso, per un metodo determinato, per un'attribuzione di senso all'esercizio dell'attività intellettuale?

Ritengo che la risposta alle due domande debba essere assolutamente negativa, anzitutto perché si tratta di un discorso che rigorosamente andrebbe ripetuto per tutti gli ambiti disciplinari della cultura medievale: se più filosofie, allora certamente anche più grammatiche, retoriche, geometrie, musiche, astronomie, medicine, alchimie, ed altresì più letterature, arti, ed ancora più teologie. Se l'affermazione andasse esplicitata così, appare subito che essa, globalmente assunta, verrebbe a dire molto poco, sino a rasentare la banalità, dato che la dichiarazione della differenza (più = non una sola proposta) vale per ogni disciplina e per ogni epoca, non può valere dunque solo per la filosofia medievale. Il livello neutro dell'affermazione è è pertanto talmente scontato, da risultare

alla fine non significativo e piuttosto pretestuoso. Ma i veri motivi per cui si deve rispondere negativamente alle due domande sopra esposte sono da ricercare ad un piano superiore.

4. Il confronto pluridecennale con numerosi testi di autori medievali ha ingenerato in me la certezza documentata che la stragrande maggioranza di questi autori fosse seriamente presa dal bisogno di instaurare un confronto tra le istanze delle prospettive culturali dei soggetti, in genere molto coinvolti sul piano religioso, ed il pensiero degli autori del passato o connesso alle discipline scandite nel presente degli studi. Tutti i maestri latini qualificati come “teologi” hanno dichiarato di voler procedere a costruire un programma di intelligenza della fede (*intellectus fidei*); maestri qualificabili come “non teologi” si possono individuare quasi esclusivamente nel basso medioevo, in genere nella facoltà delle arti (i nomi più noti sono quelli di Sigieri di Brabante e di Giovanni Buridano). Leggendo le loro opere tuttavia, non può sfuggire il persistente richiamo alla cultura egemone sul piano del dogma e dell'etica individuale e sociale. Anche quando i maestri non trattano tematiche teologiche, o ricercano l'autonomia, o propongono nuovi ambiti e metodi, rivelano uno stretto legame con il confronto aperto tra i “luoghi” della fede e i “luoghi” della ragione e della scienza.

Ignorare questi dati significa non aprirsi a una lettura integrale della documentazione intellettuale variamente trasmessaci dal medioevo, o per istanze più o meno occultamente ideologiche, peraltro facilmente identificabili, o per la volontà di ricondurre lo spazio della produzione intellettuale del medioevo a quello che ciascuno conosce di essa, a ciò che interessa personalmente al singolo interprete di oggi. Il grosso rischio che così facendo si corre, è quello di parlare di un medioevo non esistente: lo storico della filosofia medievale che volutamente ignora il legame tra la struttura della domanda da parte del pensatore medievale credente ed il confronto con i testi del passato (cristiano o pagano che sia), finisce col parlare di qualcosa di sezionato, che come tale non è mai esistito. È inaccettabile, perché storicamente fuorviante, l'atteggiamento di chi ignora la portata reale nell'ambito del pensiero filosofico e scientifico dei problemi del testo rivelato, o del credo cristiano, per escluderli dalle proprie ricostruzioni come privi di rilevanza storica oggettiva. Se dire: più filosofie significasse proporre questo esito, il medioevo degli interpreti seguaci di questa linea sarebbe tanto pluralista quanto astratto ed immaginario.

5. In un recente saggio del noto medievalista francese Alain de Libera¹ viene difesa la proposta di privilegiare le tradizioni testuali, di concentrarsi sulla reinterpretazione storica di questioni tradite da testi del passato, già precedentemente sottoposte a

¹ Cfr. A. de Libera, *Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in AA. VV., *Un siècle de philosophie (1900 – 2000)*, Paris 2000, pp. 552–587.

interpretazioni e caricate di problemi prima non esistenti, per cui il compito dello storico della filosofia medievale punta a «comprendre la genèse d'une thèse philosophique à l'intérieur du champ d'énoncés auquel elle appartient, et qu'elle a pour fonction d'articuler ou de réarticuler»². Nell'esprimere il mio consenso all'esigenza dichiarata, ossia di volere circoscrivere archeologicamente la genesi delle questioni e la dinamica con cui sono venute costruendosi, sento anche l'esigenza di inserire in questo percorso come necessario, perché ineludibile, il peso da attribuire al testo biblico e a ciò che in generale chiamiamo l'elaborato dottrinale della rivelazione cristiana.

Se il senso del metodo archeologico fosse quello di volersi mantenere esclusivamente al livello dell'inventario genetico delle affermazioni filosofiche in rapporto alla storia dei testi, la proposta non mi troverebbe consenziente: infatti, pur concedendo che si fa filosofia sempre a partire da un *corpus* di testi trediti, da una testualità con cui si apre il dialogo, non si può dire che la filosofia non abbia altro senso che quello di rapportarsi a dei testi. Alla base della filosofia c'è una domanda, che si configura diversamente nel tempo, domanda che parte da un soggetto concreto, che è l'uomo capace di autocoscienza, condotto ad interrogarsi in modo continuo sulla propria natura autocosciente. Questa interrogazione da parte del soggetto pensante, a mio avviso, è altrettanto importante del testo con cui si dialoga per esplicitare le domande. E sia chiaro che non sto parlando di una "philosophia perennis", metastorica o onnitemporale; è piuttosto il pensiero di ciascun soggetto-filosofo ad essere sollecitato dalle questioni che lo riguardano nel preciso contesto della sua storia, bisognoso di risposte alle domande che lo investono direttamente per ragioni e modalità le più diverse, tutte accolte nell'alveo esistenziale, anche quando si discute degli universali in Porfirio o dell'analogia in Avicenna.

Se così non fosse, allo storico della filosofia medievale non resterebbe che studiare selettivamente, nella vasta biblioteca degli autori del medioevo, poche decine di testi, e non dare alcuna considerazione alle molte centinaia di altri volumi contenenti questioni dibattute realmente nei secoli dell'età di mezzo.

6. Sono convinto che l'indagine dello storico della filosofia medievale debba restare aperta a 360 gradi: se è interessante sapere con quali testi greci o arabi i maestri medievali potevano dialogare, ritengo assai più interessante sapere che cosa gli intellettuali vissuti nel medioevo pensavano di sé, della propria autocoscienza, del proprio pensare, del proprio interrogarsi su tutto ciò che entrava nel loro orizzonte di soggetti intelligenti. E qui trovo sì i testi del passato, ma anche molte altre cose, a prescindere dal fatto che i testi del passato più numerosi erano quelli biblici e patristici.

Ora, riequilibrando la quantità con la qualità, e non volendo istituire un canone

² Ivi, p. 560.

di autenticità in una direzione piuttosto che nell'altra, il mio interesse precipuo è oggi quello di ricercare attentamente il calarsi dell'intellettuale nelle opere di carattere filosofico, teologico ed ermeneutico, nelle istituzioni, nelle professioni, nella società civile e religiosa, nel territorio e in tutto il mondo della soggettività dell'epoca medievale; avverto l'urgenza di oltrepassare schematismi, settorialità, erudizione e specialismi che non interagiscano in una ricostruzione allargata, pur mantenendo vigile consapevolezza dei limiti di ogni ermeneutica e della restrizione che proviene dall'omogeneità del contesto delle ricerche cui il singolo ricercatore può applicarsi: le competenze acquisite mi consentono di studiare solo il medioevo latino, pur avvertendo la necessità di conoscere l'incidenza su di esso di tutta la produzione del medioevo "non-latino"; ciò mi rende avvertito della diversità dei contesti, e perciò della necessità di calibrare cautelativamente ogni proposta conclusiva o di sintesi.

L'intento di una ricerca integrata ed aperta come quella delineata, progettualmente tesa a ricostruire un pensiero pensato e non solo frammenti di lessici o di testi ricostituiti, è quello di ridisegnare lo specifico dell'età, magari togliendo l'enfasi al "millennio", e segnalando la portata convenzionale dell'attuale periodizzazione della storia della filosofia, per giungere a ciò che mostra intrinseche interconnessioni ed esibisce una certa unitarietà. Una demarcazione di confini dunque non ideologicamente preconstituita, ma che, con la duttilità di un'ermeneutica solida e matura, può offrire spazi di acquisizioni conoscitive ancora oggi stimolanti e che possono avere una qualche efficacia anche sul piano storiografico.

Sergio Givone (Università di Firenze)

1. Linguistico, prima ancora che estetico, è il punto di partenza. Penso in particolare al fenomeno noto come diacronia del linguaggio. Dove si tratta di pensare un doppio movimento. E cioè da una parte l'evoluzione delle forme linguistiche, che è tutt'uno con la trasformazione dei concetti, delle idee e dei paradigmi, da cui il problema se la realtà non sia se non interpretazione. Ma dall'altra la ricerca di una trasparenza del mondo al linguaggio che permetta di afferrare la verità in modo incontrovertibile, il tentativo di costruire una lingua perfetta e quindi l'avvio di processi di formalizzazione che vedono convergere logica e scienza, cui fa da sfondo l'antica e sempre nuova ricerca di un dire puro, assoluto.

Doppio movimento, questo, che ha la sua polarità in Parmenide e in Nietzsche. C'è qualcosa come una più o meno nascosta nostalgia parmenidea nell'ideale scientifico della incontrovertibilità, così come c'è fascinazione nietzschiana nella riduzione della realtà ad affabulazione, o, per dirla in modo attenuato, conversazione. Donde un'evidente scissione. Che è poi la primitiva, originaria scissione di mito e logos. Parmenide e Nietzsche ne rappresentano l'espressione emblematica. In Nietzsche il logos è interamente assorbito dal mito. Non che del logos non ne sia più nulla. Anzi, il logos lavora alla produzione delle diverse costruzioni di senso, che per quanto incontrovertibili hanno tutte un loro rigore, una loro coerenza interna. Nondimeno in Nietzsche la stessa logica è in fondo mitologia, essendo una «ragnatela che volteggiava nel vuoto», non agganciata da nessuna parte, priva di fondamento, frutto d'invenzione, favola. Analogamente (simmetria rovesciata) in Parmenide il mito non è se non in funzione del logos. La rivelazione religiosa contenuta nel mito trova la sua piena manifestazione nel logos. Talmente piena ed esclusiva che fuori del logos non c'è più alcun mito, alcun racconto veritativo, ma soltanto opinione, chiacchiera che inganna e svia. Al punto che, detta la sola cosa dicibile, e cioè che l'essere è, «del non essere non dirai neppure che non è...», pena la contraddizione.

L'eredità che ne risulta, e che pesa sulle sorti del pensiero contemporaneo come un sortilegio, un incantamento, vero e proprio sguardo di Medusa, è di quelle che impongono scelte comunque riduttive. O l'indulgente nonché equivoco venire a patti con la dissoluzione della nozione stessa di verità (equivoco in quanto la verità viene negata in nome della verità, allo stesso modo in cui si sostiene di fatto che tutto è mito in nome della demitizzazione), o l'improbabile ritorno a un'ontologia che non meno equivocamente fa del discorso tautologico (ciò che è, è) lo smascheramento della follia che è in ogni discorso non meramente tautologico (la follia che attraverserebbe l'intera

storia occidentale). O il mito che si appropria del logos, e lo nega, fingendo di negare se stesso, cioè presentandosi come mito razionale, secolare (il solo che la filosofia della storia giustifichi). O il logos che si appropria del mito, e lo afferma in quanto discorso vero, ma per affermare esclusivamente se stesso e cioè la dicibilità dell'essere e l'indicibilità di tutto il resto (che sta interamente nel segno dell'insensatezza). Di nuovo, e come non a caso in Italia è venuto delineandosi con chiarezza: o Nietzsche o Parmenide.

2. Ma siamo sicuri che sia questa l'alternativa, oggi? A metterla in discussione, fin dagli anni Quaranta, era già l'importante libro di Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos*. La tesi di Nestle, com'è noto, si rifaceva a un'impostazione illuministica. Dal mito al logos, appunto. A indicare uno schema storiografico che governerebbe lo sviluppo del pensiero greco e che la storia della filosofia riprodurrebbe in Occidente. All'origine il logos non è se non in forma mitologica. Ma il logos è destinato a emanciparsi progressivamente dal mito. Anzi, il logos è precisamente questa potenza liberatrice, questo principio critico e demitizzante. Che si afferma schiudendo il mondo a una razionalità fondamentalmente irreligiosa. E fin qui l'illuminismo resta lo sfondo di riferimento. Senonché Nestle introduce in questo quadro un elemento nuovo. Ed è la funzione da lui attribuita alla tragedia in quel processo di razionalizzazione e di secolarizzazione che è il processo dal mito al logos. La tragedia, osserva Nestle, mette in scena il mito e così facendo lo sottrae a un pensiero ancora mitologico (è così perché è così) consegnandolo a un pensiero già razionale e interrogante (perché tanta sofferenza gratuita? perché soffrire senza ragione?). E siccome i contenuti del mito sono quelli che dicono l'appartenenza alla stirpe e alla tradizione, ne deriva uno sconvolgimento dell'orizzonte dato e l'instaurazione di un nuovo ordine sociale. Ciò in forza (come avrebbe poi detto Blumenberg) del lavoro del logos sul mito – lavoro che è possibile non sulla base della dissociazione dei due termini, ma proprio al contrario sulla base della loro riunificazione, come dimostra il fatto che nella tragedia mito e logos confliggono in quanto originariamente solidali.

Perciò l'alternativa: o logos o mito (o Parmenide o Nietzsche) è da mettere in discussione. Lo è in quanto il movimento diacronico del linguaggio verso l'affabulazione (il mondo è diventato favola, nel mondo in cui tutto è interpretazione della verità non ne è più nulla: momento nietzschiano del pensiero), da una parte, e verso la formalizzazione logico-scientifica (il mondo così com'è alla luce della verità oggettivamente dispiegata: momento parmenideo del pensiero), dall'altra, dà luogo a processi paralleli e a singolari rovesciamenti di prospettiva. Il risalimento mitico verso le origini, anziché incontrare il mito, incontra il logos, da cui discende la progressiva formalizzazione logico-scientifica. A sua volta l'emancipazione dal mito e la secolarizzazione, che sono tutt'uno con la formalizzazione logico-scientifica, anziché instaurare il regno della

razionalità illuminata, incontra il mito, nella forma dell'affabulazione linguistica che sembra investire attualmente ogni dimensione dell'esperienza. Ce n'è abbastanza per ipotizzare che mito e logos, per quanto conflittuale sia il loro rapporto, di fatto *in ogni momento della storia* si incrociano. Certo il logos afferma il proprio primato liberandosi dal mito, relegandolo nella notte dei tempi e nell'immemorabile. Analogamente il mito rivendica la propria autonomia inglobando il logos, asservendolo a sé come mero dispositivo linguistico. Ma ciò avviene a partire dall'originaria "tessitura" di mito e logos. La tragedia, che attraverso la riflessione sui contenuti mitici pretende sciogliere i nodi che avvincono l'uomo alla tradizione e dunque al pensiero violento e autoritario, non fa che ripercorrere la trama e l'ordito di questa tessitura.

3. Accade così che la filosofia trovi sulla sua strada qualcosa che, come la tragedia, in fondo le ripugna e l'offende. Lo aveva già notato Platone, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio. O la filosofia o la tragedia. Vale a dire: decidersi per la filosofia comporta la rinuncia alla tragedia, perché il pensiero che la pensa, il pensiero tragico, è pensiero doppio, pensiero (potremmo dire) che mentre sottopone il mito all'esame del logos riporta il logos al mito e cioè all'enigma che nessuna soluzione risolve in modo esauriente e definitivo. Addirittura la tragedia sospende il principio di non contraddizione. Laddove la filosofia su di esso si fonda. E tuttavia la filosofia non può fare a meno della tragedia. È la tragedia che provoca la filosofia a misurarsi con le domande a cui è impossibile sottrarsi (perché il male?) e che nondimeno sono destinate a restare su uno sfondo di irriducibile enigmaticità (perché il dio sofferente prende il male su di sé?). Quando un autore come Nikolai Berdjaev afferma che il tragico dostoevskiano è una sfida per la filosofia, essendo l'occasione di un nuovo inizio, non fa che dar voce a questa esigenza.

Del resto, che cosa c'è di più tragico del fatto che il mito apra al logos, se ne lasci invadere, cioè interrogare, come se la verità più propriamente umana, la verità in cui ne va del senso della vita, albergasse nella favola e soltanto nello specchio della favola si lasciasse scoprire, quella favola che insieme la espone e la custodisce, la dissigilla e la sigilla, la interpreta come se fosse universalmente comunicabile e la trattiene presso di sé come se il mistero impedisse il suo pieno disvelamento e continuasse ad avvolgerla? Quando per esempio Pascal oppone alla concezione cartesiana della verità una vera e propria ermeneutica della fede, per cui la verità (non quella della geometria, ma quella che riguarda l'uomo e il suo destino) non è data in forza della sua trasparenza alla mente, ma per una decisione doppiamente gratuita, sia nel senso della libertà sia nel senso della grazia, che mette l'anima di fronte alla possibilità di conquistare tutto o perdere tutto – già apre al tragico e anzi al pensiero tragico. Analogamente quando Kierkegaard fa valere le ragioni del singolo contro l'identificazione hegeliana di ragione e spirito assoluto, al punto che il singolo si fa luogo di perfetta contraddizione a

misura che in lui finito e infinito si rovesciano l'uno nell'altro – apre al tragico, sia pure al tragico cristiano piuttosto che al tragico antico.

4. Ma è Vico che in un quadro come quello che qui si sta proponendo appare massimamente degno di attenzione. Il linguaggio secondo Vico soffre di una scissione e anzi di una dissociazione che è relativa all'uso cui è finalizzato: se pretende di conoscere le cose per quello che sono nella prospettiva di una loro manipolazione che le renda utili all'uomo (come vogliono i "famuli"), il senso vero o presunto non sarà in questione, mentre il segno dovrà corrispondere esattamente al significato, e se invece si vuole carpire alle cose il loro senso misterioso, simbolico, allegorico (come affermano i "poeti teologi") allora bisogna che il segno assuma su di sé tutta la valenza inesauribile e irradiante del senso e se ne faccia carico al punto da identificarsi con esso, mentre il significato resta completamente estraneo al segno. Da una parte, dunque, un segno ridotto a formula che grazie a questo processo di astrazione raggiunge la realtà ignorando i veri o presunti messaggi che essa invia all'uomo. Dall'altra, al contrario, un segno che ricade su se stesso, segno in cui la realtà e il suo senso non sono separabili dal segno stesso. Come dire: da una parte la scienza e dall'altra la poesia. Le quali sacrificano, ciascuna a suo modo, uno dei tre elementi fondamentali di cui è composto il linguaggio, e infatti la scienza sacrifica il senso, la poesia il significato. Ed è ignorando il senso (ignorando per esempio se l'acqua, in quanto origine della vita, sia abitata da presenze divine) che la scienza attraverso la formalizzazione del linguaggio perviene al significato effettivo delle cose. Viceversa è ignorando il significato (ignorando per esempio la chimica dell'acqua) che la poesia investe le cose di un senso arcano.

Questa dissociazione linguistica non appartiene secondo Vico all'essenza del linguaggio. Originariamente segno, senso e significato coesistono nel linguaggio in modo armonico. La lingua per mezzo della quale Dio ha creato il mondo è la lingua in cui logos e mito sono la stessa cosa e quindi la realtà è tutta contenuta nella parola che dice com'essa è sia rispetto alle ragioni sia rispetto ai fini, e lo dice esaurientemente, senza lasciar fuori nulla. Perciò la voce di Dio risuona nell'infinito vuoto ed ecco, le cose sono. E perciò l'uomo può sperare, escatologica speranza, che alla fine dei tempi e anzi nell'eterno, gli sia concesso di parlare la lingua di Dio. Solo nell'eterno, però. Non qui e ora. Infatti qui e ora il linguaggio, in quanto intimamente scisso e dissociato, porta le stigmate di una catastrofe, di una caduta immemorabile. Che ha per l'uomo il valore di un destino, sia pure un destino che appartiene alla storia della salvezza. E questo significa che nel tempo di mezzo questa dissociazione linguistica, che è nient'altro che la scissione di mito e logos, deve essere sopportata piuttosto che trascesa. Tragicamente sopportata, nello specchio di una verità che all'uomo è data in modo aporetico e contraddittorio. La verità, la verità che dice il senso enigmatico della vita, non si dà se non per mezzo di finzioni, simulazioni, addirittura "mendacia". Tolta la mitolo-

gia che è frutto di quelle finzioni e di quelle simulazioni (e tolta in base a necessità vitali), è tolta anche la verità.

5. Un discorso che si colloca lungo un asse di continuità con Vico riguarda il romanticismo. Qui non si vuole riprendere la tesi crociana per cui l'estetica moderna è debitrice tanto a Vico quanto (in parte) ai romantici del concetto di autonomia dell'arte. Ma, nel momento in cui si riconosce a Croce il merito di aver colto un fondamentale nesso storiografico, si vuol sottolineare la ripresa romantica della tesi, che è già in Vico, per cui l'essenza della verità va ricercata nella mitopoiesi. Certo, c'è un romanticismo nichilistico, che dissolve la verità nei giochi dell'invenzione e dell'affabulazione, aprendo verso quello che sarà il momento nietzschiano della filosofia. E c'è un romanticismo religioso, che pensa il mito come allegoresi, come cifra della rivelazione e cioè della verità pienamente dispiegata, riattualizzando in tal modo quello che era già stato il momento parmenideo del pensiero. Ma c'è anche un romanticismo che, non sconfessando né la sua anima nichilistica né la sua anima religiosa, perviene all'affermazione che la verità è bensì fondata sul nulla, ma proprio perciò *libera* di corrispondere all'infinito movimento dell'essere. Verità che è sempre identica a sé e nello stesso tempo sempre altra da sé. Come accade nell'arte, che perciò rappresenta un modello di conoscenza tragicamente intonato. E questo a misura che la verità va colta in ciò che la contraddice.

6. In conclusione: dove conduce un percorso come quello qui abbozzato? A contestare che l'alternativa sia fra Nietzsche e Parmenide, fra mito e logos, fra la deriva affabulatoria e il risalimento metafisico. A incontrare Vico. E Pascal contro Cartesio, Kierkegaard contro Hegel. Senza dimenticare i romantici, che in questo percorso rappresentano una tappa fondamentale. Fino a Dostoevskij, occasione per la filosofia (direbbe Berdjaev prima di Heidegger) d'un nuovo inizio. Sulle vie del tragico.

Nunzio Incardona (Università di Palermo)

Confesso: non riesco nel narrare di me stesso.

Non esco (non so, non posso, non voglio?), non vengo ancora a fine nel cantiere aperto che da vari decenni mi temprava nonfilo-sofo manovale del pensiero, scorticato nel vivo di consanguinei lacerti di arroventati ragionari, smembrato da inquietezze operose, bracciante a giornata di un brogliaccio senza lunario vergato dal salario avaro delle origini.

Parimenti: non riesco avvolto nel condotto carsico che forza il dostoevskijano sottosuolo, e i suoi ignari e anonimi Ivàn Matveïc, a imbastire, anticipando, i ciarlieri magniloquenti catafalchi della memoria (postuma), calcinati dall'aulico epitaffio di quello che è stato e soverchiati da quello che è ancora (il fervore del vivere, l'ansia del futuro, la fatica del lavoro...) atteso all'imminente varco estremo.

Hosàytos: ma riesco libero da una sindrome dissociativa, *kathòlu* serpeggiante pensierosa schizofrenia; sintomi salutari, acerbe Frühgeburten della malattia immortale del rispecchiarsi nel rispecchiarsi stesso, debole tautologia di uno specchio pensante (!) conformismi e de-formazioni, testimone muto del martirio di contemplarsi come rivelarsi: minuscolo *alethès A-Lethèias*, l'intero conteso, in bilico fra due inizi maiuscoli salvato come ingombrante pula dal penitente ecclesiale fumo di fumi, saggiato spietatamente dall'opulenza daimonica che divide e prescrive l'*òstrakon* del pensiero e le occhiate arti consolatorie del dilleggio numinoso e dei suoi calcoli teandrici.

Comecchessia: mi sono costretto a questo esergo compendario, di seguito annotato a futura memoria dei materiali che vado ricostruendo e costruendo *entèinon*, oltre ogni oltre, l'arco saettante i pensieri ultimi, in questo mio cantiere aperto non so per quanto tempo ancora.

Ma non mi stanco di ripetere, e ripetermi, l'epigrafico memento sallustiano: *tempus maturius quam res me deseret*.

Per chi avrà la pazienza (e la *sympàtheia*) di leggermi spendo volentieri l'azzardo di credere che si metterà e mi metterà a prova. Per questo, ancora e da ultimo, non rinunzio a confessare con il poeta che:

...son qui costretto
troncando abbandonar l'istoria mia,
tutto mancando in fin, siccome ho detto,
i testi, qual che la cagion si sia...
Voi, leggitori miei, l'involontario
mancamento imputar non mi dovete.

Se mai perfetto in qualche leggendario
troverò quel che in parte inteso avete,
al narrato dinanzi un corollario
aggiungerò, se ancor legger vorrete.

E dunque (per ora): illativo un superest (lo speculativo?) attualmente insinua il dubbio scettico di una non più moderne Verlegenheit. Un superest apparentemente indolente che tollera pazientemente di essere manovrato; e manovrato dalle *tèchnai* di un prometeico *pàrochos* che provvede a dispensare e ad amministrare l'eccedenza dei beni necessari al viaggio dei dona ferentes vocato agli erratici *nòstoi* che hanno persona effimera nel ciclopico erasmiano Evangeliphorus, ierofante sadico creaturato dagli appetiti terreni e divinato dalle astinenze iperuraniche.

Ma nell'acme interrata di iperbolizzanti *stoichèia* sinotticamente tramati sul quadrante di spazi gnomicamente divergenti, l'infrazione che si può pensarne, per canone sanzionario della irrefutabilità di un *èidos* comunque recluso nella clausola inibitoria dell'erramento dei *nòstoi* e protettrice dell'invisibilità di un *pàrochos*, prestidigitatore maieutico di beni necessari e doni gratuiti, risulta inadeguatezza polimorfa di un eteroc-tono sodalizio che tenta l'adeguazione intrascendibile, ma non per questo immanentizzata, che schiaccia nella finitudine panica degli orizzonti sapienti l'infinitezza deserta dei *taytòn tanantia*, appiattendone le res accidentalmente oblique nella res sovrana ipostaticamente extensive cogitans obliquum (fisiognomico stimolo di opinabile cogitatio cogitationis e anankàstica ostensio extentionis).

L'infrazione, segretamente trasgressiva, possibile a un improprio essere pensata ma propriamente passibile soltanto di essere teorizzata dagli spasmi laconici di irrefutabili *èide*, argomenta ogni ipotetica premessa minore, rastrellata da corrive affabulazioni concettive, con l'artificio di ribaltarla: preconizzandola nell'apice maggioritario di una inedita notifica sillogistica scartata dalle sanzioni (defettibili) di una qualche ragionevole rogatoria interpellata e anticipata dal responsorio cantilenante divieti e donazioni. Intercessore, l'occulto sedimento di una qualche Frühgeburt di un qualche erratico seme daimonico, atomo ponderabile di una disoccultata *A-Lètheia kathòlu* geminata gemmazione della dannata stravolgente *apokàlypsis* declamata dalla visionaria veggenza mantica dei numinosi ottenebranti *anathèmata* emmanuelitici; ma non per questo iridato foco di prescienza se non per quanto risulti saggiamente attizzato il cinerario fatale di impronunciabili e immarcescibili *èschata*.

Disoccultata, *A-Lètheia*, per dovere, reclamare, impossibile, e smascherarla, l'identità impassibile del motore immobile che ne tautologizza, deprivandola tragicamente, la vis comica di un inerte gioco di inermi contrappassi, ricercandosi nel vuoto ilota di *èrota* obliquamente infusi dall'ambiguo *pnèyma hàghion* mortalmente reviviscente, si trova come strofe cantata dalla *metànoia* tragica del coro muto delle origini

che erutta *apokàlypsis* come titanico lapillo che raffredda ludicamente il magma attonito di *A-Lètheia*.

Questo stesso, anankàsticamente, disocculta e consustanzia l'azzardo comico di una compenetrazione ctonia di *A-Lètheia* e *apokàlypsis*; denudandone l'*epiphàneia* del viluppo tragico che si dà a conoscere come lo stesso essere conosciuto, che si vieta all'atto non per questo riuscendo nel negarsi come negare il pensare e i suoi atti.

In questo senso l'*A-Lètheia-apokàlypsis* come vis tragicomica del divieto risulta il manifesto labile di una palindromia coatta della stessa impotenza di negazione.

Questo risultare è senza principio: un infinito presente che ostenta l'estensivo, ellittico trapassare del futuro nel passato e dell'infinito infuturarsi prismatico del passato senza futuro. La sfida dell'azzardo comico, che vuol dirsi interplanetario come iperconcettuale, segna lo scacco atroce di un vacuum entico-nihilista che non è stato ancora (il) nulla, né mai sarà stato (l') essere (questo ilare insearsi di futuro e passato senza presente: tautologia estrema ai limiti dell'ineffato per astrusi *èschata*!): un inestricato sopravanzarsi spasmodicamente soteriologico inesplicabilmente ente (contrazione esaustiva di essere, *dell'essere*?, come distentio spazio/temporale) o medesimamente coazione a fungere il presente come istantanea, soltanto di volta in volta duratura, presenza al passato e al futuro. Così da esorcizzare ideisticamente la stessa mutabilità dell'*aèi* nell'immutabile evento del tempo, mistico *ypokèimenon* del contrappasso laico della sana vulgata ecclesiale che dà a riconoscersi nell'insano fumo di fumi mentore della volubile accademia con l'ignota tardiva ipotiposi in bilico fra essere-presenza e linguaggio/essere. Così può rinascere, castamente dionisiaca, la dialessi occulta che iperbolizza una iponaturante giacenza orgiastica degli *eide* come celato incipit acrostico dei *lògoi* non più *dissòi*, trasgrediti nelle parole ultime.

A questo snodo cruciale torna in gioco l'immanenza come immanersi estatico che si de-costituisce anche e soprattutto per pre-disporsi alla iniziale inconcettività del di-scorso fino a costituire il sinolo tensivamente chiastico di concetto/concetto-di: l'uno, operazione ipostatica di se ipse, l'altro, costruito corrispettivo di alter non idem.

Internamente alla stessa estaticità dell'immanenza, lo stesso prodromico evento dell'immanenza pura attuato e compiuto nel suo passare senza residui dalla morfologia principale dell'immanenza come tale, il consecutivo trascendimento (malignamente ipostatizzato in trascendenza risultante sempre *di*) lavora quel vaneggiamento della estaticità che impedendola all'immanenza non per questo nega o nega alcunché: ma in un senso ne estenua il suo stesso commuovere e sommuoversi accidentandola negli itinerari dell'ascesi e nella distruttiva mixtio mystica; e per un diverso e non tangente senso liberatorio, fucinando di sé il conio astratto per il quale si impedisce a essere in qualunque modo intelletto, tronca la consecutività del trascendimento. A questo modo esaustivo il trascendimento se risulta (essere) qualcosa, risulta avventiziamente epithèti-

co alla stessa immanenza (che è poi senza tempo il futuro agito come ignoto *metaxý* sinotticamente contratto nell'argomentazione trascendentale).

Tutto questo, uno straniato *kathòlu* iperbolico, non ha giustificazione soprattutto perché lo stesso avere (qualcosa o non) non può aversi o essere comunque avuto da questa iperbole difficile e complessa; pur risultando un succedaneo inquisitorio del suo fantasma daimonico prestidigitato (per ingenua alchimie intellettualizzate ed enfatizzate) dall'alambicco teosofico di travestiti ricorrenti danaos e di abili dona ferentes.

In questo passaggio tempestoso si può se non altro almanaccare, almeno narrativamente, un modo suadente di controllare il flusso tematico di una estrapolazione che riesca a individuare per sé l'irridente provocazione di un timeo (danaos) nel quale in verità (semplicemente, cioè) soltanto il poeta come esclusivo abitatore della parola in esilio può rinserrare l'identità dell'ego per sottrarla all'impulso panico e al dolore irredento di sostantivare nella propria demiurgica anonimia la possessione del verbo e la sua soggettiva innominata dignità; per dovere rammemorarsi alle memorie viscerali immemori e attrici delle non spente ceneri delle multiple scaturigini eteromorfe che insufflano il fuoco di prevaricanti, ambigui *anathèmata*. Gli stessi per i quali se è vero (semplicemente svelato) che spiritus ubi vult spirat, risulta più vero ancora che il suo *tòpos* è l'io anonimamente sostantivato; e il suo spirare si estenua nel doppio del suo ad un tempo mancarsi (e indurre altri alla fine) e mandar fuori, fagocitando religiosamente (e impudicamente) timore e tremore: pretesto laico della vulgata sacramentaria della traslazione che fonde (e confonde) timore e tremore nell'amor (dei) intellectualis dignificante la (buona) fede del tripudiante, ma pur sempre timoroso e tremebondo *laòs*.

In questa tempesta il vortice che ne immobilizza il motore concentrandone e governandone aristocraticamente la *dynamis* ancestrale si costruisce persona come essersi poietico: il se ipsum-poeta che censurando l'essere come tale esistenza il *prosopèion* estremo e supremo nella parola e nel segno: *lògoi* es-posti e *sèmata* significanti.

La maschera (persona) e il *prosopèion* (alter ego) catalizzano l'identico che li daimonizza (ne taglia, non recidendola, la concavità del fronteggiante rispecchiamento saldandone maieuticamente l'invisibile sfero convesso nella finitezza dell'orizzonte contratto dell'acme rovesciata), per non inacerbare il tremore e riscattare il timore in quella sua pronunzia spietata che, affidandosi al poeta (esiguo resto palingenetico della *pìstis*), ne estorce, poieticamente, il germe conoscitivo come fattura della giustificazione.

Ma poeta a questo modo, immanente tutore della sua stessa genitura, suadente *hybris* della sua stessa ex-positio, paradossale narciso dolorosamente rifrangente, spezzato il mutuo con-fondersi, il vedersi altro e sentirsi identico (rispecchiando il suo stesso specchiarsi) il poeta, piuttosto che essere per sé o per altro, non è se non come immane gesto noncupativo dell'essere: in un modo esaustivo per il quale, a questa acme, può dire di sé che è *l'essersi*: radicale e fondamentale come lo stesso della *metà-*

noia dell'immanenza in interiorità pura. Dove risulta arcaicamente fattizio un annidarsi viscerale che seduce la vis poietica persuadendola a una ipostasi liberatoria per la quale la pronunzia del timore si estenua nel *fattore* della giustificazione come *hypothètes* del conoscere.

L'*hypothètes* in questo stesso transustanzia risolutivamente la misura incommensurata del suo de-sistere come ex-sistentia fattrice che crea, ammutolendo il timore pronunziato, e desiste teticamente dal conoscere: convertendo il mutismo desocratizzato del timore negli *èidola* loquaci di un rovelto spento che accende le ceneri di un amor (dei) intellectualis nel quale il doppio della gratuità genitiva (il demiurgo ambiguo dei dona ferentes) internata preterintenzionalmente a distanziare, mutuamente separando, *èros* dal *nùs* e il *nùs* da sé stesso, nella stessa mutazione ierocriptica guadagna ipocritamente il traviamiento del *nùs*: l'attuale sorte irridente di una maldestra *apàte dikàia* soverchiata dal tripudio di tronfi *amathèsteroi* e giocata dall'azzardo ecumenico della cosmopolita *kenè apàte* immemore dei propri prodromici mēntori remissivamente apocalittici.

Diego Marconi

(Università del Piemonte Orientale)

Prendo la richiesta di autopresentazione rivoltami dal «Bollettino» come un invito a caratterizzare il modo in cui pratico la ricerca filosofica oggi; tuttavia, credo di riuscire a farlo meglio illustrando le differenze tra il mio lavoro degli ultimi anni e quello che cercavo di fare quando ho cominciato a occuparmi di filosofia, verso la fine degli anni Sessanta. Per un po' più di dieci anni, fino all'inizio degli anni Ottanta, il mio impegno teorico principale è consistito nella ricerca di un'alternativa alla concezione neopositivistica della scienza. Wittgenstein (il filosofo da cui sono stato più segnato, e di cui mi considero uno dei tanti eredi) aveva combattuto con successo lo scientismo, cioè la convinzione che le scienze della natura e la matematica siano non solo il modello di ogni impresa conoscitiva, ma, in fin dei conti, il solo contenuto valido dell'esperienza umana, rispetto al quale gli altri generi di esperienza e di attività – arte e filosofia, ma anche il rapporto col mondo e con gli altri depositato nel linguaggio quotidiano, la politica con le sue regole, l'etica e la religione come punti di vista – appaiono o approssimazioni inadeguate, o divagazioni, o strumenti, o residui da relegarsi in quello che oggi si usa chiamare il “regno delle cause”. Il radicale pluralismo incorporato nell'idea dei giochi linguistici, irriducibili l'uno all'altro e non iscrivibili (contrariamente a quanto pensavano e pensano Apel e Habermas) in alcun orizzonte comune, mi sembrava allora un atteggiamento filosofico pienamente condivisibile; esso portava con sé una forma rilassata di antifondazionalismo, privo delle tonalità “abissali” che assumeva in Heidegger. L'antifondazionalismo era semplicemente la presa d'atto della mera fattualità dei giochi linguistici: essi “stanno lì”, come dice Wittgenstein, senza richiedere, né del resto poter avere alcun ulteriore fondamento. (In questo spirito di antifondazionalismo rilassato avrei tra l'altro partecipato al volume *Il pensiero debole* (1983), senza rendermi pienamente conto dell'inflessione nel senso di una univoca filosofia della storia che i curatori e la maggior parte dei collaboratori imprimevano all'idea dell'assenza di fondamento: come se fosse *accaduto* qualcosa che aveva tolto fondamento, e quindi *senso*, ai nostri modi di essere uomini e donne – insomma, il tema della “morte di Dio”).

Tuttavia il pluralismo radicale di Wittgenstein, mentre riconosceva la scienza come una delle cose che gli esseri umani fanno, non entrava nel merito di *come* la fanno: la filosofia, notoriamente, «lascia tutto così com'è». Per Wittgenstein si trattava di dissolvere l'aura della scienza e di contrastare il tentativo di farne un paradigma di alcunché (per esempio, un modello per la filosofia); ma sul modo di procedere della scienza della natura, sul carattere delle sue spiegazioni, sulla sua adeguatezza all'inter-

no dei suoi confini Wittgenstein non aveva nulla da dire (e questo prender per buona la scienza così com'era costituiva una legittimazione dell'assetto epistemologico che la scienza si era data verso il primo terzo del XX secolo). C'erano invece nell'aria, in quegli anni, varie inquietudini epistemologiche che esprimevano la convinzione che, per svolgere la sua missione esplicativa, la scienza dovesse cambiare in maniera abbastanza profonda: l'epistemologia genetica di Jean Piaget, diverse forme di epistemologia marxista, la cibernetica criticavano l'epistemologia ufficiale (sostanzialmente, il neoempirismo liberalizzato della fine degli anni Cinquanta) soprattutto perché teorizzava una scienza dedicata allo studio di sistemi isolati e incapace di spiegare il mutamento strutturale. (Molte di queste esigenze sarebbero più tardi confluite nella proposta di una teoria della complessità, nello studio di sistemi dinamici, autopoietici, ecc.). Sotto l'influenza di amici scienziati sociali e, più in generale, del clima culturale e politico di quegli anni, mi dedicai dunque per parecchi anni allo studio di possibili concettualizzazioni epistemologiche alternative a quella ereditata dal neopositivismo. Per ragioni che oggi possono sembrare peculiari, ma che allora apparivano, al contrario, quasi ovvie, decisi che il luogo teorico privilegiato per affrontare questo genere di problemi era la dialettica hegeliana. Si trattava di capire se e come la dialettica potesse essere davvero un metodo per la comprensione del cambiamento strutturale, cioè di un cambiamento che investe i principi stessi di funzionamento dei sistemi soggetti al cambiamento. Tutto ciò era piuttosto vago e confuso (le epistemologie eterodosse di allora oscillavano – come, secondo me, quelle di oggi – tra irrilevanza e confusione concettuale); ma la ricerca che di fatto svolsi era invece abbastanza precisa, e riguardava i meccanismi di formazione delle cosiddette “contraddizioni dialettiche” nella filosofia di Hegel. Giunsi alla conclusione che le contraddizioni avevano origine dall'indeterminatezza sintattica e semantica dei concetti – cioè dei termini – soggetti al “processo dialettico”, cioè dei concetti su cui vertevano le argomentazioni di Hegel; secondo meccanismi argomentativi non dissimili da quelli che erano alla base della generazione dei paradossi, o anche dai meccanismi di interazione tra ridefinizioni di concetti e sviluppi teorici che erano stati studiati da Imre Lakatos nel suo mirabile *Proofs and Refutations* (1976). Hegel era, a mio avviso, sostanzialmente consapevole del ruolo dialettico dell'indeterminatezza semantica e sintattica dei termini concettuali: l'adesione a una tale indeterminatezza era per lui parte integrante dell'idea di una «scienza priva di presupposti».

L'immagine del metodo dialettico che emergeva da queste ricerche non ne faceva un candidato plausibile al ruolo di nucleo di un'epistemologia alternativa. Il metodo dialettico trovava la sola giustificazione del suo presunto primato nell'idea di un sapere privo di presupposti; ma questa idea (come del resto il suo analogo esistenzialistico, l'idea di “problematizzazione radicale”) mi sembrava insostenibile alla luce della critica implicita che ne aveva svolto Wittgenstein negli appunti *Sulla certezza* (evidentemente, le mie convinzioni antifondazionaliste tendevano a prevalere). Dunque l'esito

delle mie ricerche hegeliane era che non vi fossero ragioni convincenti per preferire il discorso dialettico ad un discorso che trovasse il suo banco di prova nel “senso comune”, cioè in assunzioni consolidate e condivise; c'erano, al contrario, molte ragioni per essere insoddisfatti di un metodo filosofico che presumeva di limitarsi a ripercorrere il libero dispiegarsi delle determinazioni concettuali, ma in realtà si avvaleva del continuo intervento dell'“empiria”, cioè di assunzioni filosofiche e pregiudizi culturali che sapientemente correggevano la rotta dell'Idea (conclusione, quest'ultima, già raggiunta dalla critica hegeliana di fine Ottocento).

L'adesione al senso comune – a quelle che nella tradizione analitica sono chiamate ‘intuizioni’ – aveva per me anche una valenza antiermeneutica, se non altro nel senso che portava a mettere in parentesi il ruolo della soggettività interpretante individuale e a guardare invece a ciò che ci appare plausibile e ragionevole. Il prefisso ermeneutico (“secondo me”, “nella mia interpretazione”) mi sembrava e mi sembra o pleonastico, o evasivo: quello che conta è se abbiamo ragioni plausibili per sostenere qualcosa; giustificare una credenza riconducendola alla nostra personalissima esperienza della Verità non è una mossa accettabile nella discussione filosofica. Come dice Wittgenstein, a uno che sostenesse di conoscere tutta l'anatomia per intuizione diremmo che dovrà dare l'esame come tutti gli altri.

Se la filosofia è essenzialmente un'impresa argomentativa, sembra improbabile che vi sia molto spazio per la “grand theory”, vuoi nella forma ottocentesca del sistema filosofico, vuoi in quella novecentesca dell'esplicitazione di una visione del mondo complessiva. Il tessuto argomentativo della filosofia di oggi è a trama molto fitta: padroneggiare la discussione su un argomento filosofico (l'utilitarismo o il problema mente/corpo, la teoria del significato o la filosofia dell'evoluzione biologica) richiede molto tempo, per la vastità della letteratura e la complessità delle argomentazioni messe in campo. Nessun singolo individuo è in grado di intervenire con competenza in tutte queste discussioni; a maggior ragione, nessuno è in grado di comporre armoniosamente in un sistema opinioni competenti su tutti i problemi filosofici, o su una maggioranza di essi. (Per quanto mi riguarda, non ho difficoltà ad ammettere di avere opinioni che considero difendibili su un numero molto piccolo di questioni filosofiche; su molte altre ho opinioni che non reggerebbero ad un confronto con i veri esperti, e su altre ancora semplicemente non so che dire, perché non ci ho mai pensato seriamente). E quanto alle “visioni del mondo”, ciascuno è ovviamente libero di dare la forma che crede all'espressione delle proprie opinioni, impressioni e sensibilità, scrivendo romanzi, facendo film, collaborando ai giornali, intervenendo ai talk show televisivi o imitando Schopenhauer, ma la mia convinzione è che la filosofia, oggi, sia un'altra cosa. Di qui il senso di gratuità che mi comunica molto spesso la filosofia “continentale”: al di là della sua frequente oscurità, la mia reazione è molto spesso di domandare “Che ragioni mi sono state date per credere questo? Perché non viene affrontata questa ovvia obie-

zione?”, e così via. Riconosco che i filosofi continentali esprimono spesso in modo efficace sensibilità diffuse, aspetti dello *Zeitgeist*, o semplicemente modi riconoscibili della nostra umanità; ma, ancora una volta, la filosofia mi pare un'altra faccenda.

Coerentemente con quanto ho appena detto, io non penso che i problemi filosofici siano “posti ineludibilmente” dall'epoca presente, dalla nostra situazione esistenziale o da altro; e nemmeno che si concatenino con ferrea necessità non appena si cominci a pensare. I problemi filosofici si incontrano in molti luoghi, e si sceglie di affrontarli per molte ragioni diverse: alcuni possono aver a che fare con la nostra biografia, o con le nostre passioni morali, politiche o estetiche; di altri ci occupiamo perché ci incuriosiscono, perché ci infastidisce lo stato di confusione in cui versano, o semplicemente perché è il nostro mestiere. Così, non sento il bisogno di spiegare perché mi sono sempre occupato di linguaggio. Certo, si potrebbe sostenere con buone ragioni che il linguaggio è essenziale per l'identità della nostra specie, che è il veicolo della parte preponderante della nostra cultura, e che non c'è problema filosofico che non richieda, almeno preliminarmente, un lavoro sul linguaggio. Ma non è detto che ci si debba occupare soltanto di cose importanti; per me, il punto è che ho incontrato i problemi della filosofia del linguaggio molto presto, e che non hanno mai cessato di offrirmi occasioni di riflessione, anche se mi hanno spesso condotto a occuparmi (anche) d'altro: di logica, di intelligenza artificiale, di scienza cognitiva, di neuroscienze.

Negli ultimi vent'anni, ho soprattutto cercato di capire in che cosa consiste la nostra capacità di usare le parole, la competenza lessicale. Questa ricerca ha avuto origine dalla convinzione che la semantica formale – il paradigma di teoria del significato prevalente negli anni Settanta – non fosse in grado di dar conto della nostra conoscenza del linguaggio perché era soltanto in grado di esplicitare i meccanismi combinatori della semantica del linguaggio, ma non diceva in che cosa consiste la nostra conoscenza del significato dei costituenti, cioè, appunto, le parole. Questa insufficienza della semantica formale era drammatizzata nell'intelligenza artificiale: quando si tratta di costruire concretamente una competenza semantica artificiale (cioè un sistema artificiale che comprenda un linguaggio), è immediatamente evidente che è necessario dotare il sistema di una qualche forma di competenza lessicale. Che cosa gli si deve “insegnare” esattamente? Ho sostenuto in vari lavori (e soprattutto nel libro *Lexical Competence*, 1997, tr. it. 1999) che lo si deve dotare da un lato della padronanza di relazioni tra parole, in modo che “sappia” che i gatti sono animali, che per mangiare bisogna aprire la bocca, che chi cammina si muove; dall'altro della capacità di applicare le parole al mondo reale, cioè, ad esempio, di distinguere i gatti dai cani chiamando i primi ‘gatti’ e i secondi ‘cani’, di dire quando una persona corre e quando, invece, cammina, di obbedire a un ordine come ‘Prendi il martello nell'armadio’. (Questa seconda capacità si connette, ovviamente, con capacità percettive e di riconoscimento). Il sistema doveva cioè essere dotato sia di competenza *inferenziale*, sia di competenza *referenziale*. Ho

sostenuto che negli esseri umani i due lati o aspetti della competenza sono integrati ma separati (tanto che è possibile perdere l'una conservando l'altra, come sembra indicare la ricerca neuropsicologica). A partire da queste ipotesi ho discusso teorie alternative (come l'esternismo semantico di Putnam e Burge), ho preso in esame obiezioni canoniche all'idea di una competenza semantica artificiale (come la Stanza Cinese di Searle) e ho ripensato a problemi classici come quelli della distinzione analitico/sintetico e dell'alternativa atomismo/molecolarismo/olismo. Ultimamente, mi sono concentrato sulla questione della (presunta) normatività del linguaggio: come deve essere descritto il rapporto tra la competenza semantica intesa naturalisticamente (cioè come una capacità della nostra mente, realizzata da certe strutture cerebrali) e i significati intesi come norme dell'uso (per cui il significato di una parola è la *regola* del suo uso, o il modo in cui la parola *deve* essere adoperata)? C'è una semantica descrittiva (la teoria della competenza) e una semantica normativa (la teoria del significato), o invece la semantica normativa non è altro che sociologia, cioè descrizione di consuetudini a cui la comunità conferisce autorevolezza? Queste sono alcune delle domande di cui mi sto occupando ora.

Mario Vegetti

(Università di Pavia)

1. Ho avuto la fortuna di aver compiuto la mia formazione filosofica sotto la guida di una serie di maestri straordinari: già al liceo (il "Manzoni" di Milano) Andrea Vasa, poi all'Università di Pavia, nella seconda metà degli anni Cinquanta, Enzo Paci e Remo Cantoni, e, appena lasciata l'Università, Ludovico Geymonat. I primi due mi hanno introdotto nello spessore della riflessione teorica (al cui centro stavano allora Kant e Husserl), Cantoni nell'atmosfera banfiana della "cultura" e nell'interesse per l'antropologia, Geymonat infine nella concretezza problematica della storia della scienza e dell'epistemologia. Per quanto ciò oggi possa apparire strano, non ho invece fruito di alcun corso universitario sulla tradizione hegeliana. La stessa attenzione per il marxismo mi è venuta piuttosto dall'atmosfera di famiglia (nonno anarchico, padre comunista fin dal '21) e dall'impegno politico, che dagli studi e dai maestri.

Allo studio degli antichi – all'inizio, con una tesi su Tucidide – mi avviò Enzo Paci, che affrontava allora il problema teorico di introdurre le questioni della storicità e dell'etica in un territorio piuttosto alieno come quello della fenomenologia, e che si era in quegli anni appassionato – ma non heideggerianamente – al pensiero dei presocratici, al quale aveva dedicato un ciclo di conversazioni radiofoniche (altri tempi nei mass-media!), poi raccolte in un volume del 1957. Dal punto di vista della filologia classica potrei invece definirmi un autodidatta (mi aspetto a questo punto il legittimo commento: "e si vede!"), se non fosse per l'aiuto che mi è per lunghi anni venuto dal mio amico di sempre Diego Lanza, più tardi insigne collega grecista all'Università di Pavia. Da allora in poi, sono diventato, e sono restato, uno storico del pensiero antico. Dalla mia formazione filosofica ho però ereditato un modo particolare (anche se certo non eccezionale) di fare il "mestiere dello storico". Ho sempre cercato, cioè, di porre alla tradizione domande *rilevanti* per noi, di affrontare questioni strategiche di verità e di senso – correndo, certo, il rischio della attualizzazione indebita, ma cercando di evitare l'aridità del tecnicismo specialistico, entro certi limiti indispensabile ma non sufficiente a garantire l'*apertura* filosofica del discorso storiografico. In una parola: devo alla mia formazione l'aver tentato – con alterna fortuna – di conferire pari valore ai tre termini del sintagma "*storia della filosofia antica*".

Ma quel mestiere non è stato subito il mio. Alla fine dell'Università i "casi della vita" mi hanno proposto un bivio: continuare gli studi a Cambridge, in uno scambio con il mio collegio di provenienza, il Ghislieri di Pavia, oppure il matrimonio, e perciò il lavoro. Ho scelto senza troppi dubbi la seconda alternativa, e ho lavorato per sette anni prima da Mondadori, nella redazione dell'Enciclopedia della scienza e della tecnica, cui

mi aveva chiamato Cantoni, poi come addetto alle pubbliche relazioni in un'azienda elettronica italo-americana, la SGS. È stata una scelta di cui non mi sono mai pentito, per l'esperienza di vita che mi ha permesso. Di sera, comunque, traducevo Ippocrate, cui ero giunto, sulla scorta di Jaeger, dai miei studi tucididei: un lavoro incoraggiato da Geymonat, che l'avrebbe accolto fra i primi volumi della sua grande collana di Storia della scienza edita dalla UTET.

La libera docenza e l'incarico annuale di Storia della filosofia antica a Pavia hanno poi segnato l'inizio della mia attività di studioso e di docente, e considero un'altra circostanza fortunata l'essere entrato all'Università proprio alle soglie del '68 – una straordinaria opportunità di sperimentare il senso possibile di una disciplina remota e "impolitica" come la mia in un contesto di nuovi stimoli e di nuove domande.

2. La prima stagione di questo lavoro – sulla scia degli studi ippocratici e sempre con lo stimolo di Geymonat – è stata dedicata allo studio, allora relativamente pionieristico in Italia, della scienza antica nel suo versante medico-biologico: mi sono così occupato delle opere biologiche di Aristotele, con Diego Lanza, poi della scienza ellenistica e di Galeno (interessi, questi, che non ho più abbandonato). Il mio modo di fare storia della scienza allora non era certamente positivistico, quanto piuttosto attento agli aspetti metodologici e culturali, anche se privo di quelle prospettive critiche che mi si sarebbero imposte soltanto più tardi.

Una svolta, proprio in questo senso, accadde verso la metà degli anni '70, e qui fu rilevante l'influenza venuta dalla Francia: il marxismo e l'antropologia di ispirazione strutturalistica da un lato (mediati nel campo degli studi antichistici da Vernant e dalla sua scuola), l'epistemologia storica di Foucault dall'altro (cui posso aggiungere una qualche sensibilità freudiana che con gli studi di mia moglie, Silvia Finzi, era diventata 'di casa'). Alla precedente attenzione rivolta alla struttura dei saperi effettivi, si aggiungevano ora domande sui contesti sociali, politici e ideologici, sulle strategie comunicative del messaggio filosofico-scientifico, sulla posta in palio nella produzione culturale – le domande, insomma, su "chi parla", "a chi", e "perché", e infine sulla questione dei nessi fra potere e sapere. Furono quelli gli anni dell'*Ideologia della città* (ancora in collaborazione con Diego Lanza) e poi del *Coltello e lo stilo*.

Una terza fase è iniziata, verso la metà degli anni '80, con gli studi sull'etica antica, stimolati sia dall'incontro con il pensiero stoico, sia – piuttosto casualmente, come spesso accade in queste vicende – dalla proposta dell'editore Laterza, e degli amici Eugenio Lecaldano e Marta Cristiani, di scrivere appunto una storia complessiva del pensiero morale dell'antichità. Un percorso abbastanza nuovo per me, anche se implicito fin dagli inizi nell'ispirazione paciana degli studi su Tucidide, e naturalmente riattivato da quelli sull'ideologia e le forme strutturali della cultura antica. Si trattava però di cimentarsi con testi diversi, e anche con prospettive teoriche e con una letteratura critica fino ad allora poco frequentate: insomma, con l'orizzonte della filosofia anali-

tica di matrice anglosassone, la cui influenza negli anni Ottanta era diventata rilevante non solo negli studi sull'etica in generale, ma anche in quelli specificamente antichistici. Se a distanza di una quindicina d'anni posso riconoscere una peculiarità che caratterizzava lo stile intellettuale dell'*Etica degli antichi*, essa stava proprio nel tentativo di ricomporre la natura delle *domande*, che continuavano a venir poste dal punto di vista dei contesti sociali e ideologici, con la forma delle *risposte*, che si tentava di ricostruire nelle loro articolazioni concettuali 'fini' – di ricomporre insomma, per dirla con Michael Frede, *la ragione* per cui le teorie etiche vengono prodotte, con *le ragioni* mediante le quali vengono argomentate.

3. Come ogni storia che si rispetti, anche questa doveva avere il suo lieto fine: l'incontro con la *Repubblica* di Platone, alla metà degli anni '90. Un incontro che avevo dilazionato da molto tempo, per una sorta di timore reverenziale, e che tuttavia offriva ora l'occasione di riannodare i diversi filoni di indagine fin qui sperimentati, dalla storia dell'epistemologia a quella dell'etica e della politica. Questo avrei potuto rispondere a Jonathan Barnes, che mi chiedeva una sera a Ginevra "perché proprio la *Repubblica*?" (intendendo con questo che altri dialoghi, come ad esempio il *Teeteto* o il *Sofista*, erano più nell'aria dei tempi, mentre sulla *Repubblica* grava da sempre il sinistro sospetto di utopismo politico, se non addirittura la torbida fama di fanatismo totalitario). Ma affrontare la *Repubblica*, nella forma in cui soltanto aveva senso farlo per non aggiungere un'ennesima monografia a quelle che già gremiscono gli scaffali di qualsiasi biblioteca universitaria, cioè nella forma del commento estensivo e collettivo, non offriva soltanto l'opportunità di ricongiungere attorno a un testo storicamente "originario" i diversi percorsi di studio che avevo attraversati, e anche, se vogliamo, di tornare grazie ad esso a riflettere sulle *ragioni* della politica. C'era inoltre l'esigenza di proporre, in questa stagione culturale, la testimonianza di un lavoro controcorrente, sottratto ai tempi assurdamamente brevi della produzione e del consumo, e inoltre di un lavoro di gruppo: cose, entrambe, che comportano per dir così un certo sacrificio narcisistico, e per le quali non sarò mai abbastanza grato ai miei allievi e collaboratori che partecipano all'impresa. La forma del commento al testo classico – antica quanto la nostra cultura – poteva insomma sembrare un modo piuttosto *moderno* per stare nell'epoca senza subirla per quanto possibile.

Mi rendo conto di non aver delineato fin qui una prospettiva esplicitamente *filosofica*. Qualcuno osserverà, del resto, che questo, in quanto storico, neppure mi compete. Non credo tuttavia che si tratti di una partizione di campi accettabile. La filosofia non può vivere senza interpellare la propria tradizione; ma se non è in grado di porle domande *pertinenti*, e di comprenderne i linguaggi concettuali, non otterrà risposte fruibili per la stessa riflessione teorica, ma al più un'eco, talvolta grottesca, del proprio soliloquio. Viceversa, se non le vengono poste domande filosoficamente *rilevanti*, la tradizione rimane muta, o non fa che ripetere se stessa in gerghi irrimediabilmente opa-

chi, come il libro secondo il *Fedro* platonico. Non credo, insomma, che si possa fare buona filosofia senza un rapporto con la tradizione *storicamente* mediato, e buona storia della filosofia senza un certo grado di consapevolezza *teorica*.

A proposito di “risposte”, aggiungerò almeno una convinzione di ordine generale che mi è venuta dal mio lavoro di storico della filosofia antica: che la *cosa* della filosofia non è la filosofia stessa, ma “il mondo là fuori”, con i suoi sistemi di sapere, i suoi conflitti di valore, le sue “questioni mortali”, per dirla con Thomas Nagel.

Leibniz: interminati orizzonti e inesauribili risorse del pensare. Un decennio di “Leibniz-Forschung” (1992-2002)

Giovanna Varani

1. Introduzione

Offrire una rassegna sui recenti studi leibniziani al presente può sembrare un'impresa, per molti versi, temeraria e viziata da un margine d'arbitrarietà insuperabile. In effetti, basta una scorsa agli Atti dell'ultimo Congresso leibniziano, svoltosi a Berlino nel 2001¹, per rendersi conto della ricchezza estrema – qualitativa e quantitativa – dei contributi che provengono agli studi leibniziani attualmente, da ogni parte del mondo e da ricercatori di disparata estrazione culturale. Tuttavia, con la consapevolezza, in primo luogo, di come la menzione di alcune ricerche piuttosto che di altre, in realtà, comporti sempre un atto d'arbitrio e, in secondo, di come in un caso simile necessiti rinunciare all'eshaustività, le legittime esigenze del pubblico dei lettori meritano di essere esaudite. Ciò significa che occorre mettere a disposizione preliminarmente anche soltanto un imperfetto strumento informativo per facilitare l'orientamento nell'intrico della “Leibniz-Forschung” odierna, per lo meno al fine di avviare ulteriori passi.

Innanzitutto va detto che, rispetto agli inizi del secolo XX, ossia in confronto alle grandi opere di Russell (1900), Couturat (1901), Cassirer (1902), sembra di poter constatare un deciso cambiamento di rotta negli studi leibniziani. Non si tenta più, cioè, di individuare l'unica matrice originaria della filosofia di Leibniz e di ricondurre ad essa l'intero sistema scaturitone. Prevale semmai il riconoscimento della molteplicità degli sviluppi implicati da tale filosofia che pure tende a un'unità di assetto e, dunque, ci si attiene alla sua dinamicità e pluralità di aspetti. Proprio tale carattere nodale aspira ad essere restituito mediante la specializzazione più marcata delle singole indagini su settori, problemi, indirizzi particolari del pensiero leibniziano. Inoltre si ammette che, nonostante l'intenso lavoro storiografico dedicato a Leibniz, restino ancora nel suo pensiero lati oscuri, non analizzati a sufficienza o forse non compresi appieno. Non è, insomma, casuale che nel 1996 Michel Fichant intitolasse un proprio articolo “Leibniz, cet inconnu”².

¹ Cfr. *Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G.W. Leibniz*, Akten des VII. Leibniz-Kongreß, 10.-14. Sept. 2001, hrsg. v. H. Poser, 3 voll., Berlin 2001.

² Cfr. M. Fichant, *Leibniz, cet inconnu*, «La Vie des Sciences», 13, 4 (1996), pp. 343-353.

In altri termini è come se il profilo di Leibniz, ricostruito tra la prima e seconda metà del XVIII secolo – in piena temperie culturale illuministica – da Jacob Brucker nella monumentale *Historia Critica Philosophiae* (1a ed. 1742-1744; 2a ed. 1766-1767)³, corrispondesse meglio agli interessi teoretici del presente (grazie alla sua spiccata vivacità e a un approccio a Leibniz – visto essenzialmente come «Polyhistor» – per così dire multidisciplinare), piuttosto che visioni storiografiche monolitiche e onnicomprensive, miranti ad approdi definitivi. Sennonché Brucker operava in condizioni proibitive: il *corpus* edito leibniziano si riduceva ai suoi tempi a scarsissimi documenti e non comprendeva nemmeno i *Nouveaux Essais*, pubblicati da Rudolf Erich Raspe solo nel 1765.

Ora invece, a partire dal 1999, riguardo agli scritti filosofici dell'*Akademie-Ausgabe* si dispone ufficialmente del volume 4, in quattro tomi, della VI serie (16-1690), usciti a cura della «Leibniz-Forschungsstelle» di Münster, dopo un lungo periodo (1982-1991) in cui si poteva ricorrere per i suddetti scritti esclusivamente alla cosiddetta *Vorausedition*, tra l'altro, di difficile accesso, perché riservata a uno stretto uso collegiale. In definitiva, lo studioso di Leibniz, oggi, può fare riferimento a testi che comprendono un ampio arco cronologico. La maggiore e migliorata disponibilità di opere edite gioca il ruolo fondamentale nel mutamento di rotta cui si accennava sopra, il quale avviene, pur sempre, senza soluzione di continuità, ma nel segno dell'approfondimento e dello sviluppo di intuizioni avute in precedenza.

Contribuisce a questo risultato anche un'accresciuta facilità nello scambio di comunicazioni tra gli studiosi. L'aspetto, però, rende ancor più difficile il delineamento di un quadro complessivo dello stato attuale delle ricerche leibniziane. In effetti, esso comporta l'abbattimento dei confini nazionali: gli studi leibniziani al presente si sviluppano all'insegna dell'assoluta internazionalità. Quindi, si è ritenuto opportuno nella rapida panoramica qui proposta enumerare elaborati in lingue diverse, appartenenti a contesti differenti, tra loro lontani, sebbene limitati al cosiddetto ambito occidentale.

2. La questione prioritaria: edizione degli scritti e modalità di trasmissione del patrimonio filosofico leibniziano

Leibniz resta da molti punti di vista ancora sconosciuto, non solo per l'estrema versatilità dei suoi interessi e per la consistenza della sua eredità spirituale, che hanno indotto di recente Tullio De Mauro a definirlo un «favoloso re Mida del pensiero scien-

³ Cfr. J. Brucker, *Historia Critica Philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 6 voll., Lipsiae 1766-1767² (1a ed. 1742-1744 in 5 voll.) (Ripr. anast. a cura di R. H. Popkin e G. Tonelli, Hildesheim – New York 1975), IV, 2, pp. 335-446.

tifico moderno»⁴, bensì soprattutto a causa dei molti pregiudizi che permangono sulla sua stessa opera. A proposito del primo punto va osservato che – come è noto – tale opera è caratterizzata innanzitutto dalla «dispersione delle fonti»⁵. Di conseguenza si è reso necessario sin dal 1923 un faticoso lavoro, tuttora in corso, di pubblicazione unitaria degli scritti leibniziani, disseminati un po' ovunque e, comunque, per lo più allo stato di manoscritti. Si tratta più precisamente della cosiddetta «Akademie-Ausgabe». L'impegno di trascrizione e pubblicazione degli inediti ha acceso tutta una serie di dibattiti sui metodi appropriati e sulle possibilità effettive di presentazione agli specialisti di meditazioni 'asistematiche' in veste sistematica. Non solo la già citata Leibniz-«Forschungsstelle» di Münster, che si occupa specialmente degli scritti di argomento filosofico, ma anche il *Leibniz-Archiv* di Hannover, dedito a quelli matematici, hanno dato e danno il loro contributo a questo compito durissimo. Merita di essere menzionato al riguardo un collaboratore dell'*Archiv*, Malte-Ludolf Babin, in ragione dei suoi numerosi, brevi saggi, che qui è impossibile enumerare per motivi di spazio.

A proposito del secondo punto, uno studio notevole, comparso in Italia nel 2001 e dovuto ad Antonio Lamarra, Roberto Palaia e Pietro Pimpinella⁶, si segnala per la demolizione critica di luoghi comuni, che in qualche misura permangono ancora. Tali pregiudizi riguardano lo scritto leibniziano forse più famoso, cioè la *Monadologie* (1714), e dipendono dalla sua storia fortunosa e dalle traduzioni che per oltre un secolo la trasmisero agli studiosi senza che ne fosse conosciuto il testo originale. Una serrata indagine «storico-critica» e la «sinossi» di tre versioni accanto all'esame delle loro «concordanze contrastive» consentono di approdare al risultato finale, che è davvero di grande risonanza.

3. Sguardo sull'ultima letteratura critica

3.1 VOLUMI MISCELLANEI

Le raccolte di saggi brevi, frutto del 'concorso sinergico' di vari studiosi che si occupano di aspetti disparati del pensiero leibniziano, rappresentano forse il tratto più qualificante della nuova produzione libraria e della relativa ricerca. Esse evidenziano

⁴ Cfr. T. De Mauro, *Prefazione*, in G.W. Leibniz, *L'armonia delle lingue*, Testi scelti, introdotti e commentati da S. Gensini, Roma-Bari 1995, pp. VII-XI (qui p. VII).

⁵ Cfr. M. Mugnai, *Introduzione*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, 3 voll., Torino 2000, I, pp. 9-81 (qui p. 9).

⁶ Cfr. A. Lamarra – R. Palaia – P. Pimpinella, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*. Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive, Firenze 2001 (Lessico Intellettuale Europeo 35).

con estrema chiarezza la rinuncia a qualsiasi 'monolitismo interpretativo'. Mi limito a ricordarne solo alcune, particolarmente significative. Per motivi di spazio è possibile riferirne soltanto i titoli che si richiamano in modo esplicito a Leibniz e suonano, perciò, oltremodo aderenti al suo spirito.

Nel 1999 è apparso il volume *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes*⁷. In esso studiosi di grande rilievo si cimentano con temi eterogenei – dalla metafisica propriamente detta alla giurisprudenza che, invero, figura sempre come oggetto d'indagine nei volumi miscellanei dovuti a diversi specialisti –, accomunati però dalla visione 'labirintica' leibniziana, vale a dire dal senso di problematicità, che induce Leibniz ad evidenziare gli ostacoli insiti nelle nozioni di "libertà" e "necessità" in rapporto all'"origine del male" e in quelle matematiche di "continuo" e "indivisibile", oltretutto d'"infinito".

Nello stesso anno viene pubblicata la raccolta collettiva *Perspectives sur Leibniz*⁸, contenente gli Atti di "giornate leibniziane" svoltesi nel 1994 all'Università di Bourgogne e a Ginevra, intesa ad indagare le più diverse sfaccettature del "génie universel" Leibniz da punti di vista altrettanto vari (dalla matematica alla giurisprudenza). Il motivo ispiratore è costituito senza dubbio dal cosiddetto "prospettivismo" leibniziano, cioè dalla possibilità di vedere le medesime cose in maniera diversa a seconda della mutata collocazione del soggetto.

Nel 1999 sono stati dati alle stampe gli Atti di un incontro di studio tenutosi a Postdam nel 1996, anno celebrativo del 350° anniversario della nascita di Leibniz, dal titolo *Labora diligenter*⁹. Tale "motto" proviene da una lettera di Leibniz (marzo 1685) a Ernst von Hessen-Rheinfels sul metodo da seguire per il superamento dei contrasti fra le confessioni cristiane, in vista di una loro concordia ecumenica. Il *Labora diligenter* è contrapposto al *calumniare audacter*, cioè alla sommaria demolizione diffamatoria, e implica il riconoscimento rispettoso della diversità e la sua accettazione etica, oltretutto la reciproca comprensione dei singoli linguaggi. Non è un caso che gli argomenti trattati si raggruppino intorno ai progetti leibniziani di fondazione di "accademie", a quelli dell'"unità delle Chiese" e, in conclusione, riguardino "il linguaggio e la storia".

Nel 2000, infine, sono usciti gli Atti di un Simposio Internazionale, tenuto a

⁷ Cfr. D. Berlioz - F. Nef (ed.), *L'actualité de Leibniz: les deux labyrinthes: décade de Cerisy la Salle, 15-22 Juin 1995*, Stuttgart 1999 (Studia Leibnitiana, Supplementa, 34).

⁸ Cfr. R. Bouveresse (ed.), *Perspectives sur Leibniz*, publié avec le concours du Centre Gaston Bachelard, Paris 1999 (Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques; Science - Histoire - Philosophie). Nel volume figura anche un contributo di André Robinet che, essendo uno dei maggiori studiosi di Leibniz viventi, cui, fra l'altro, va ascritta l'applicazione dell'informatica allo studio dei testi filosofici, non può non essere menzionato per esteso: A. Robinet, *Architectonique disjonctive, automates systémiques, et idéalité dans l'oeuvre de G.W. Leibniz*, Paris 1986.

⁹ Cfr. M. Fontius e altri (hrsg.), *Labora diligenter*, Postdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996, Stuttgart 1999 (Studia Leibnitiana, Sonderheft, 29).

Roma nel 1996 con il titolo *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*¹⁰. Anche in questo caso, ogni commento sembra superfluo a proposito della specificità schiettamente leibniziana del tema-guida scelto per l'occasione.

3.2 VISIONI D'INSIEME

Nel 1994 Robert Merrihew Adams ha presentato una monografia¹¹ che tenta di cogliere il pensiero leibniziano nel suo complesso, proprio mettendone in rilievo e discutendone i risvolti tra loro contrastanti, ossia le direzioni difficilmente conciliabili. In effetti, oggi viene privilegiato un accesso a Leibniz che, lungi dall'appiattire le divergenze intrinseche in una artificiosa linearità o dall'ignorare i nodi irrisolti, semmai li esplora per individuarne le ragioni recondite senza imputarli a una carenza del "sistema".

Nel 1995 è uscita la raccolta di studi su Leibniz nella collana "The Cambridge Companions"¹². È offerta con ciò un'agile rappresentazione del pensiero leibniziano a partire dalla biografia di questo pensatore, attraverso lo studio del *background* intellettuale del XVII secolo, sino alla metafisica – giovanile e matura – con le connesse dimostrazioni dell'esistenza di Dio, e alla teoria gnoseologica, alla logica, alla filosofia del linguaggio e alla fisica, oltretutto alla filosofia morale e all'idea del "migliore dei mondi possibili". Riguardo a questo profilo leibniziano, si è lamentata l'assenza di un capitolo sul diritto. Altrettanto si potrebbe fare in merito alla matematica e alle scienze biologiche. Forse, tuttavia, l'interesse prevalente è generale e trascura intenzionalmente aspetti del tutto specifici, legati in qualche modo alle discipline settoriali. Più difficile, invece, diviene spiegare il perché non figuri alcun riferimento a Jacob Brucker e alla storiografia filosofica del secolo XVIII nell'elaborato conclusivo sulla recezione di Leibniz in tale periodo storico. Ma forse il problema della storiografia filosofica esula, appunto, dalle finalità del volume e il fatto di per sé non sarebbe per nulla isolato.

Nel 2001 Massimo Mugnai ha pubblicato un lavoro di propedeutica alla filosofia leibniziana¹³. Oltre ai suoi pregi indiscussi, soprattutto per la parte riservata alla trattazione della gnoseologia e della logica leibniziane, il saggio presenta una bibliografia aggiornata e così integra analoghi lavori – ad es. quello di Vittorio Mathieu (1976) e di Nicholas Rescher (1979) – comparsi in precedenza.

¹⁰ Cfr. *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Simposio Internazionale, Roma, 3-5 ottobre 1996, a cura di A. Lamarra e R. Palaia, Firenze 2000.

¹¹ Cfr. R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York 1994.

¹² N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge 1995.

¹³ M. Mugnai, *Introduzione a Leibniz*, Torino 2001.

3.3 TEMI SPECIFICI

3.3.1 Ricerche storiche intorno alla formazione leibniziana

Sulle orme di Willy Kabit (1909; 1912) negli ultimi tempi si è avvertita l'esigenza di investigare con cura l'educazione di Leibniz e si è così appuntata l'attenzione sul primo periodo della sua vita di filosofo e scienziato, tenendo conto degli apporti a lui provenienti dall'insegnamento ricevuto e dal contesto storico. In questo settore di studi s'inseriscono ad es.: a) la trilogia di Konrad Moll sul giovane Leibniz¹⁴, che valuta l'influenza esercitata su di lui dall'aristotelismo di Erhard Weigel e dal pensiero gassendiano, e analizza infine la contrapposizione critica leibniziana a Descartes e Hobbes; b) un Convegno di studi su questo tema svoltosi nel 1996 a Woburn nel Bedfordshire¹⁵; c) il lavoro di Philip Beeley su *Kontinuität und Mechanismus*, che tocca da vicino problemi di matematica e teologia, dopo aver esplorato il peso dell'eredità di Aristotele e della seconda Scolastica su Leibniz¹⁶. All'autore, invero, preme indagare il tentativo leibniziano di conciliare una prospettiva in qualche modo "meccanicistica" con la dogmatica cristiana.

3.3.2 Ontologia e metafisica

La metafisica costituisce uno dei capitoli tradizionalmente più indagati della filosofia leibniziana ed anche negli ultimi tempi ci si è cimentati con essa. Uno studioso noto soprattutto per i suoi interessi verso la dinamica leibniziana, Michel Fichant, ha dedicato nel 1998 un suo volume¹⁷ che raccoglie dodici saggi, già pubblicati in varie occasioni, a nodi cruciali della scienza e della metafisica in Descartes e Leibniz. Egli ha scelto di procedere secondo un "metodo genetico" di "storia delle idee filosofiche", metodo che si riferisce alla "costituzione del testo" dei due autori in causa, rifiutando una visione sovra-storica che si arroghi l'oggettività mediante l'idealità delle "struttu-

¹⁴ Cfr. K. Moll, *Der junge Leibniz*, Stuttgart-Bad Cannstatt, vol. I: *Die wissenschaftstheoretische Problemstellung seines ersten Systementwurfs: der Anschluß an Erhard Weigels Scientia Generalis*, 1978; vol. II: *Der Übergang vom Atomismus zu einem mechanistischen Aristotelismus: der revidierte Anschluß an Pierre Gassendi*, 1982; vol. III: *Eine Wissenschaft für ein aufgeklärtes Europa: der Weltmechanismus dynamischer Monadenpunkte als Gegenentwurf zu den Lehren von Descartes und Hobbes*, 1996.

¹⁵ S. Brown (ed.), *The young Leibniz and his Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht-Boston-London 1999.

¹⁶ P. Beeley, *Kontinuität und Mechanismus: zur Philosophie des jungen Leibniz in ihrem ideengeschichtlichen Kontext*, Stuttgart 1996 (Studia Leibnitiana, Supplementa, 30).

¹⁷ Cfr. M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris 1998 (Épiméthée).

re". Il suo termine di confronto critico è costituito, più precisamente, da Ernst Cassirer. Fichant ribadisce di considerare più i concetti che le "strutture", di interessarsi, cioè, ai concetti che compaiono di volta in volta nel linguaggio storicamente determinato piuttosto che al loro "significato ideale", e, infine, di attribuire a tali concetti la valenza di "vettori problematici" invece che di "forme compiute". L'orientamento si pone, così, come oltremodo indicativo delle direzioni seguite dalla nuova "Leibniz-Forschung".

Di recente Brandon Look ha affrontato in modo sistematico un tema abbastanza trascurato – nonostante i precedenti di E. Roesler (1914), Alfred Boehm (1938) e Vittorio Mathieu (1963) – eppure molto interessante, ossia il "vinculum substantiale" nella filosofia leibniziana¹⁸: in primo luogo esso implica il rapporto di una "monade dominante" con le "monadi subordinate" all'interno di una concezione della sostanza composta, tendente all'unione fra anima e corpo; ma soprattutto, in secondo luogo, si connette con la teoria logica delle relazioni. Per illustrare la relativa dottrina egli ha considerato in particolare la corrispondenza di Leibniz con il gesuita Bartolomeo Des Bosses e si è occupato anche della dottrina teologica della "transustanziazione", nella versione gesuitica nota a Leibniz. La conclusione finale di Look, benché negativa a proposito della consistenza effettiva del concetto di "vinculum substantiale", tuttavia riconosce il peso, a suo giudizio inspiegabile, che esso esercitò all'interno del sistema leibniziano. Tale approdo parrebbe sancire uno scacco della metafisica leibniziana. Di contro esso rivela piuttosto come l'attuale "Leibniz-Forschung" non tema di misurarsi con la dimensione aporetica di questa metafisica.

Uno studio di Jan Cover e John O'Leary-Hawthorne¹⁹, apparso nello stesso anno, affronta la concezione leibniziana della sostanza, congiunta strettamente con quella dell'"individuazione". Invece di sottolineare il recupero leibniziano della sostanza all'interno delle teorie del mondo post-cartesiano, viene qui considerato soprattutto il rapporto di Leibniz con l'eredità delle teorie scolastiche sull'individuazione. Gli autori ne riscontrano tracce consistenti nelle concezioni mature leibniziane relative al "principio d'identità degli indiscernibili" e nella dottrina del "concetto completo". Né va dimenticato che il problema dell'individuazione ha suscitato negli ultimi tempi vivo interesse e anche in occasione del VII *Leibniz-Kongreß* ha fornito l'occasione per varie comunicazioni.

In campo metafisico merita di essere sottoposto all'attenzione del lettore uno studio di Christia Mercer²⁰. Esso procede geneticamente²¹ e offre una rappresentazione

¹⁸ Cfr. B. Look, *Leibniz and the "vinculum substantiale"*, Stuttgart 1999 (Studia Leibnitiana, Sonderheft, 30).

¹⁹ Cfr. J.A. Cover – J. O'Leary-Hawthorne, *Substance and Individuation in Leibniz*, Cambridge 1999.

²⁰ Cfr. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge (Mass.) 2001.

²¹ In realtà, una prospettiva analoga era già stata adottata in Italia da Francesco Piro che, però, travalicava i meri confini di uno studio della metafisica leibniziana per approdare anche a considerazioni di portata gnoseologica ed epistemologica. Cfr. F. Piro, *Varietas identitate compensata. Studio sulla formazione della metafisica di Leibniz*, Napoli 1990.

sistemica della metafisica leibniziana, che matura, secondo la Mercer, passando attraverso tre gradi: la “metafisica del metodo”, la “metafisica della sostanza” e quella della “Divinità”. L’autrice indaga il graduale sviluppo ‘metafisico’ leibniziano (sottolineando la centralità del periodo giovanile – così come dei legami con la filosofia del passato – per la comprensione delle teorie più peculiari) a partire dalle prime suggestioni platonico-aristoteliche sino alla conquista di una piena autonomia teoretica intorno agli anni 1676-1679, e dà risalto alla posizione *sui generis* di Leibniz nel contesto del secolo XVII.

Altrettanto suggestiva è una ricerca che si concentra sulla configurazione logica della metafisica leibniziana²². In essa l’autore, Andreas Blank, rileva la compresenza di elementi riconducibili alla definizione strawsoniana di metafisica “trasformata” (*revisionär*), cioè di una metafisica che adotta la via della formulazione “ipotetica” (*hypothetisches Gebilde*) delle proprie dottrine, e di altri elementi propriamente metafisico-“descrittivi”, legati, cioè, a una più consueta «analisi delle strutture implicite della conoscenza di noi stessi e del mondo materiale». Sul carattere “ipotetico” di alcuni concetti metafisici leibniziani, come quello di sostanza, si polarizza anche Annette Marschlich²³, che riprende in certa misura una precedente tesi di Dieter Turck (1970). L’interesse degli ultimi studi che s’incentrano sul carattere “ipotetico” del discorso metafisico dipende, in particolare, dall’impossibilità di adeguarsi in maniera acritica a una nozione di sapere “metafisico”, dato per scontato. Ciò, avviene, a tutti gli effetti, proprio in sintonia con lo spirito leibniziano, preoccupato di procedere a una “emendazione”, appunto, della metafisica in vista di una sua riproposizione al mondo filosofico moderno.

3.3.3 Teologia e misticismo, ordine del mondo, teodicea e aspetti etici

Al 1998 risale un volume miscelaneo sulle concezioni mistiche e religiose di Leibniz²⁴. Si tratta di un’indagine significativa, che inficia la rappresentazione di un Leibniz solo interessato alla soluzione di problemi razionali e prosegue la tradizione inaugurata da Jean Baruzi (1907) e ripresa in tempi più recenti in un breve saggio di Albert Heinekamp (1988). Largo spazio viene riservato alla trattazione dei rapporti intercorrenti fra il lipsiense e la Cabbala, ma anche alle sue posizioni in materia di

²² Cfr. A. Blank, *Der logische Aufbau von Leibniz’ Metaphysik*, Berlin-New York 2001 (Quelle und Studien zur Philosophie 51).

²³ Cfr. A. Marschlich, *Die Substanz als Hypothese: Leibniz’ Metaphysik des Wissen*, Berlin 1996.

²⁴ Cfr. A.P. Coudert-R.H. Popkin-G.M. Weiner, *Leibniz, Mysticism and Religion*, Dordrecht-Boston-London 1998 (Archives Internationales d’Histoire des Idées-International Archives of the History of Ideas, 158).

“entusiasmo” e pensiero cinese, così come è evidenziata – almeno in qualche misura – l’influenza dell’“occultismo” nella formazione della prospettiva monadologica. La raccolta si chiude con una riflessione sulle ragioni della permanenza leibniziana all’interno della confessione luterana.

In linea con tale orientamento era apparsa nel 1995 – in concomitanza con uno studio, per certi versi affine, di Allison P. Coudert sui rapporti di Leibniz con la Cabbala²⁵ – una pubblicazione di Susanne Edel, che apporta un indubbio contributo alla ricostruzione del *Background* leibniziano²⁶. Essa si concentra sull’analisi della recezione leibniziana del mistico Jakob Böhme, attraverso la mediazione dei cabbalisti Henry Mores e Isaak Luria, in merito alla sostanza individuale. La Edel non appiattisce affatto le differenze vistose fra la posizione irriducibilmente intellettualistica dell’Hannoverano e quella teosofica di Böhme, ma esplora in profondità le ragioni che inducono Leibniz ad attribuirsi il disvelamento (*Enthüllung*) della mistica mediante la «vera mistica».

Nel medesimo anno Donald Rutherford pubblica una monografia sulla concezione leibniziana dell’«ordine razionale della natura»²⁷. Il taglio dello scritto, fortemente unitario, mira a individuare un legame molto stretto fra la dimensione etico-metafisica – in particolare la “teodicea” – e la filosofia naturale. L’idea-chiave dello studio consiste nella rappresentazione della natura come un sistema ordinato razionalmente da Dio in vista dell’esercizio della ragione più ampio possibile. Da questo assetto originario dell’universo deriverebbe, per l’autore, l’ideale etico leibniziano dell’umana felicità, promossa dalla progressiva crescita delle acquisizioni del pensiero.

Sempre nel 1995 è uscito in Italia un saggio di Andrea Poma sulla “teodicea”²⁸. Com’è possibile evincere già dal titolo, vi viene condotta un’analisi sugli aspetti contrastanti, anzi antitetici, che rendono nel contempo inammissibile e ineludibile la risposta sottesa alla “teodicea” leibniziana. In altri termini, da un lato Poma constata la portata raccapricciante del «dramma della sofferenza» e del male, per cui la coscienza umana è indotta ad accusare Dio d’ingiustizia a causa delle difficoltà teoretico-esistenziali della questione; dall’altro lato, egli rileva tutto il peso – anche provocatorio per l’intelligenza – che la «formulazione di una teodicea filosofica» possiede. A giudizio di Poma, «il tentativo leibniziano si mostra come un passaggio decisivo nell’affrontare queste problematiche». Esso si dipana all’insegna della razionalità, ma nel contempo si apre alle esigenze della fede religiosa e alla «difesa razionale del mistero stesso».

²⁵ Cfr. A.P. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht-Boston-London 1995 (Archives Internationales d’Histoire des Idées, 142).

²⁶ Cfr. S. Edel, *Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als Tertium Comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1995 (Studia Leibnitiana, Sonderhefte, 23).

²⁷ Cfr. D. Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge 1995.

²⁸ Cfr. A. Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli “Essais” di Leibniz*, Milano 1995.

Il tema della «difesa dei misteri di fede» è fondamentale per la storiografia filosofica d'orientamento cattolico. Esso ricompare, ad es., in uno studio di Maria Rosa Antognazza²⁹. Il motivo di partenza è offerto dai dibattiti, assai vivi tra Sei e Settecento, sui misteri cristiani rivelati della "Trinità" e dell'"Incarnazione". In particolare l'autrice considera la posizione antitrinitaria dei Sociniani e constata che, attraverso le polemiche innescate sull'argomento e cui Leibniz prende parte, si affaccia in lui, mediante una «riflessione su nodi fondamentali per la sua stessa dottrina filosofica», il riconoscimento dell'impossibilità di negare i misteri di fede e, quindi, la necessità di difenderli, nel segno di una «profonda apertura al senso del mistero».

3.3.4 Logica e filosofia del linguaggio

Nel 1992 Massimo Mugnai ha pubblicato, a conclusione di una serie di ricerche, un lavoro sulla teoria leibniziana delle relazioni³⁰. Il problema è fondamentale e attiene a una pluralità di piani d'indagine, sia metafisico-teologica sia più propriamente logico-grammaticale e matematica. In breve, il raggio delle sue possibili implicazioni è così ampio da investire l'intero pensiero leibniziano nella propria nervatura. È merito dello studioso non essersi limitato a un'indagine soltanto teorica, ma aver evidenziato le fonti storiche che influiscono su Leibniz. In particolare, viene considerata al riguardo la Scolastica medievale. In appendice è pubblicato un estratto da una lettera di Johannes Vagetus (1678) con la dimostrazione dell'inferenza "a rectis ad obliqua", cui si aggiunge la semplificazione di Leibniz vergata sulla stessa lettera. Viene infine riprodotto il trattato di Alois Temmik *Philosophia vera Theologiae & Medicinae Ministra in Theatrum Mundi dijudicanda*, Coloniae 1706, con le osservazioni apposte da Leibniz in margine.

La filosofia del linguaggio, che trova, tra gli altri, in Marcelo Dascal una delle proprie pietre miliari³¹, rappresenta un ambito di ricerca tra i più vivaci all'interno dell'attuale "Leibniz-Forschung". Nel 2002, ad es., ha avuto luogo a Parigi il Convegno su *Leibniz et la puissance du langage*, a cura di Dominique Berlioz. In questo dominio si segnala pure uno studioso tedesco, Klaus D. Dutz, che associa i propri interessi di linguista all'attività editoriale e cui vanno ascritti numerosi saggi brevi e articoli, qui non citabili per meri motivi di spazio.

²⁹ Cfr. M.R. Antognazza, *Trinità e incarnazione: il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Milano 1999.

³⁰ Cfr. M. Mugnai, *Leibniz's Theory of Relations*, Stuttgart 1992 (Studia Leibnitiana, Supplementa, 28).

³¹ Cfr. M. Dascal, *La sémiologie de Leibniz*, Paris 1978. Invero, meriterebbero di essere menzionati molti altri studiosi. Per motivi di spazio, tuttavia, questo non è possibile.

Stefano Gensini è noto agli specialisti per i suoi contributi in ambito filosofico-linguistico³². Nel 2000 ha pubblicato una raccolta di cinque scritti, già apparsi in precedenza in luoghi differenti, che mettono a fuoco il suo approccio a Leibniz³³. Gli argomenti presi in considerazione riguardano la struttura dell'"universo linguistico" leibniziano, capace nel contempo di svilupparsi secondo la molteplicità delle possibili prospettive e di raccogliersi in una visione unitaria. Più precisamente, il fulcro attorno a cui ruotano i saggi è rappresentato dal confronto di due piani: la dimensione propria alle lingue storiche (così com'esse di fatto si costituirono e si costituiscono, tenendo conto di nozioni eterogenee, come il "Naturale", l'"Arbitrarium", il "Casus") e quella afferente all'elaborazione di «linguaggi simbolici universali» e formali sulla base di procedure matematiche. Tra i due momenti, secondo Gensini, non si darebbe contrapposizione, bensì essi s'integrerebbero a vicenda.

Verso la considerazione dei due poli, "naturale" e "artificiale", si orienta anche uno studio di Frédéric Nef sulla concezione leibniziana del linguaggio, uscito nello stesso anno³⁴. Esso tenta di affrontare il duplice quesito, relativo da un lato alla possibilità di descrivere filosoficamente i linguaggi naturali, dall'altro a quella di costruire un linguaggio artificiale mediante il "pensiero puro", linguaggio che sia appropriato a quest'ultimo. L'autore intende esaminare in modo sistematico i legami tra i due piani e constata come in Leibniz il rapporto fra "linguaggio" e "pensiero" proceda «da un nominalismo originale e coerente».

3.3.5 Fisiologia del vivente e conseguenze gnoseologiche

Nel 1998 è apparso un volume di François Duchesneau (già noto fra l'altro per i suoi notevoli contributi sulla metodologia delle scienze naturali in Leibniz³⁵ e sulla dinamica leibniziana)³⁶, riguardante la revisione leibniziana dei concetti fisiologici a lui contemporanei, in particolare quello di "organismo". L'itinerario illustrato da Duchesneau parte dalla teoria degli "archei" di Johann Baptist van Helmont, prendendo in considerazione un ampio ventaglio di temi: la "teleologia analitica" di William Harvey, l'ipotesi cartesiana dell'"animale-macchina", la nozione spinoziana di "conatus in existentia perseverandi" con il suo rifiuto di qualunque teleologia antropomorfa, gli

³² Cfr., tra l'altro, S. Gensini, *Il naturale e il simbolico. Saggio su Leibniz*, Roma 1991.

³³ Cfr. Id., *"De linguis in universum": on Leibniz's ideas on languages; five essays*, Münster 2000.

³⁴ Cfr. F. Nef, *Leibniz et le langage*, Paris 2000.

³⁵ Cfr. F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, Paris 1993.

³⁶ Cfr. Id., *La dynamique de Leibniz*, Paris 1994.

³⁷ Cfr. Id., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris 1998.

orientamenti critici dei neoplatonici di Cambridge Henry More e Ralph Cudworth con la dottrina del "principio ilarchico" o "natura plastica", i modelli fisiologici elaborati da Francis Glisson e Marcello Malpighi con l'idea connessa di "preformazione e preesistenza dei germi", l'integrazione trascendente dello schema di organizzazione degli organismi ad opera di Nicolas Malebranche, l'empirismo metodologico di John Locke, ispirato alla medicina di Thomas Sydenham, e infine l'"animismo" di Claude Perrault. Il punto d'arrivo è rappresentato dal modello monadologico leibniziano, con la sua "capacità dinamica" di contrassegnare il vivente in modo peculiare all'interno di un sistema in tutto e per tutto identico sia per l'inorganico sia per l'organico. Solo i "rapporti d'ordine" differirebbero fra i due.

Enrico Pasini, già noto per le sue ricerche sulla matematica leibniziana³⁸, ha pubblicato nel 1996 uno studio che tende ad applicare gli strumenti concettuali della "scienza cognitiva" all'interpretazione fisiologica che Leibniz diede dei "processi percettivi", corrispondenti sul piano corporeo agli "stati percettivi" dell'anima³⁹. In tale volume viene inoltre condotta un'indagine sui temi "cognitivi" della filosofia leibniziana a partire dal periodo giovanile ed è riservato uno spazio speciale all'"immaginazione o senso interno". L'autore suffraga costantemente le proprie tesi facendo riferimento soprattutto ad inediti leibniziani.

3.3.6 Il rapporto con altri pensatori

Il pensiero leibniziano rivela un notevole spirito dialogico e questo particolare aspetto è stato spesso oggetto d'indagine. Mi permetto qui di citare un mio studio del 1995, vertente sui rapporti di Leibniz con la "dialettica" o arte della discussione in Aristotele⁴⁰. Il volume procede ricostruendo le diverse posizioni verso la "topica" aristotelica via via assunte da Leibniz. Si conclude con l'analisi delle "applicazioni teologiche" della topica aristotelica e rileva come la "difesa" leibniziana delle "verità di fede" sia possibile non in senso generico, bensì solo all'interno di una logica a due valori (vero-falso), intesa, appunto, secondo l'accezione aristotelica. Di ciò Leibniz si mostra consapevole soprattutto nel *Discorso preliminare alla Teodicea*.

³⁸ Cfr. in particolare: E. Pasini, *Il reale e l'immaginario. La fondazione del calcolo infinitesimale nel pensiero di Leibniz*, Torino 1993.

³⁹ Cfr. Id., *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano 1996.

⁴⁰ Cfr. G. Varani, *Leibniz e la "topica" aristotelica*, Milano 1995.

Pensieri inespressi, parole non dette. Mente e linguaggio negli afasici

Rosalia Cavalieri

1. Normalmente non ci capita di riflettere sul significato che ha per noi il parlare, né sul modo in cui comunichiamo o utilizziamo il linguaggio, così come non lo facciamo per numerose altre azioni che fanno parte della nostra quotidianità, come camminare, lavarsi i denti, ascoltare della musica o fermarsi a prendere un caffè. Situazioni patologiche come l'afasia, in cui la parola viene improvvisamente perduta o fortemente compromessa, ci permettono invece di riflettere sulla complessità e le potenzialità dell'attività verbale, sulle molteplici capacità sottostanti l'apparente globalità dell'atto istintivo della parola, sulle numerose forme che essa può assumere, sulle sue peculiarità, sul suo nesso con l'attività della nostra mente e con il nostro agire nel mondo. Ma evidenziano anche i condizionamenti e i limiti biologico-cognitivi del nostro "essere" linguistico, cioè la specie-specificità della sinergia uditivo-vocale e delle aree corticali (sensoriali e motorie) dedicate.

Il parlare, oltre ad essere un potente e tutt'altro che generico strumento semiotico mediante il quale gli individui si scambiano informazioni e conoscenze, manifestano contenuti e intenzioni del pensiero, e pertanto il sistema prioritario per esprimere e soddisfare esigenze e attitudini individuali, raggiungere scopi e intrattenere relazioni interpersonali, prende parte a tutti i processi coscienti che interessano la vita stessa dell'uomo, impregnando l'intera esistenza dell'individuo, al punto che il linguaggio di ognuno esprime un complesso insieme che va oltre il linguaggio stesso, e che è una totalità e un'individualità. Heidegger, sottolineando la valenza ontologica del linguaggio, lo definiva «la casa dell'essere», la dimora in cui abita l'uomo (1947, p. 267).

Agli oggetti percepiti diamo un nome, con una parola indichiamo direzione e disposizione: avanti, indietro, a destra, a sinistra; attraverso connessioni sintattiche di parole esprimiamo qualsiasi pensiero e contenuto, da una barzelletta a una conferenza sulla fisica quantistica. Grazie al linguaggio e al ragionamento verbale, anche quando le parole vengono articolate interiormente o in forma abbreviata, noi indichiamo i numeri, effettuiamo le operazioni aritmetiche, dimostriamo un teorema, parliamo di ciò che accade o accadrà nel mondo, esprimiamo desideri, facciamo battute di spirito e giochi di parole ed abbiamo la possibilità di "dire" qualsiasi contenuto pensabile. Ed è sempre con il linguaggio che penetriamo nella profondità del mondo circostante, ci concentriamo e cogliamo ciò che è essenziale nelle diverse situazioni e contesti, distogliendoci da ciò che non lo è, generalizziamo impressioni particolari in categorie generali, ecc.

Ciò vuol dire che il parlare non serve soltanto a trasmettere informazioni, funzione a cui assolvono in misura diversa anche altri sistemi semiotici, ma penetra in maniera profonda nella nostra percezione, nella memoria, nel pensiero, nell'azione e nella nostra vita interiore (al punto che spesso noi parliamo anche quando stiamo in silenzio), insomma in tutte le attività intellettuali, emozionali e pratiche della nostra vita quotidiana e in tutti gli ordini di rapporti che intratteniamo nella nostra esistenza reale nel mondo. Proprio per questo esso rappresenta sicuramente la modalità cognitiva privilegiata attraverso cui l'essere umano entra in commercio con il mondo specie-specifico in cui vive, anche e soprattutto a partire dalle proprie limitazioni biologiche (Lo Piparo 1999).

2. Ma vediamo più precisamente cos'è l'afasia e in che misura tutto ciò la riguarda. Diciamo subito che quando il nostro cervello non ci permette di usare le parole per dire a qualcuno che lo amiamo, per mentire, telefonare, insultare, tradire, ordinare un caffè, raccontare una barzelletta, fare un complimento, ringraziare, invitare, ascoltare la televisione, firmare un contratto, leggere una bolletta, scrivere una lettera ad un amico, sbrogliarcela in un luogo sconosciuto, chiamare un familiare per nome, controllare il conto della spesa, leggere il giornale, partecipare ad una conversazione o seguire il filo di un discorso, allora siamo in presenza di un'afasia. Le cause di questa patologia, che compromette gravemente le abilità linguistiche – comprensione e produzione del linguaggio parlato, della scrittura e della lettura, ai diversi livelli della competenza linguistica (fonologica, sintattica e semantico-lessicale) – sono attribuite generalmente a danni all'emisfero sinistro del cervello, in seguito a traumi cranici, tumori cerebrali e soprattutto ictus¹. Queste difficoltà del linguaggio, oltre ad ostacolare la comunicazione verbale, hanno un impatto serio sulla vita personale, sociale e professionale degli individui colpiti ed in molti casi il processo di adattamento è lungo e il recupero del linguaggio spesso incompleto.

La pervasività del linguaggio e la misura in cui attorno alla razionalità linguistica si organizza l'intera vita del soggetto, dal lavoro alle amicizie, agli affetti, al tempo libero, emerge in tutta la sua autenticità proprio dai racconti di coloro che in prima persona vivono un'esperienza di afasia. Chi, infatti, meglio del testimone oculare, di colui che partecipa in prima persona, può descrivere e analizzare gli avvenimenti, fornire un'idea precisa di cosa passa nell'intimità del suo cervello? Nel loro sforzo di capire, spiegare e quindi affrontare questa patologia "invisibile", che li fa spesso sentire isolati e tagliati fuori, gli afasici ci offrono una prospettiva non più solo teorica e distaccata da

¹ Per una rassegna critica sull'afasia, dalla svolta scientifica degli studi fisiopatologici dell'Ottocento fino agli attuali sviluppi delle ricerche anatomo-cliniche e psico- e neurolinguistiche, ci permettiamo di rinviare ad un nostro recente contributo (Cavaliere 2001).

cui riflettere, e al contempo hanno l'occasione di riprendere contatto con sé stessi e con la propria vita con una consapevolezza nuova. È quello che è successo, per citare qualche esempio, a Zasetskij, un noto paziente di A. Lurija (1973), al medico afasico J. Lordat (1843) e a numerosi altri afasici intervistati da Parr e colleghi (1997).

In qualche modo la patologia, colpendo il soggetto nel suo linguaggio, che è la sua più specifica modalità di esistenza, determina la perdita del patrimonio di esperienze verbali appartenenti alla sua vita prima dell'incidente, cambia l'esistenza dell'individuo, interrompendo vite dense di lavoro, di interessi e di relazioni, al punto da essere considerata da chi ne è vittima «l'invalidità più grande di tutte» (testimonianza di Kiran, in Parr *et alii* 1997, p. 161). Monique Pelletier, moglie di un afasico, ed ex ministro francese, in un saggio dedicato all'esperienza di afasia vissuta accanto al marito afferma: «noi abbiamo dovuto, entrambi, ricostruire le nostre vite. Queste hanno, l'una e l'altra, trovato un nuovo senso, preso una nuova direzione, oltre *la ligne brisée*» (Pelletier 1995).

3. Ma al di là dell'impatto che la perdita del linguaggio ha sulla vita degli esseri che ne sono vittime, quali conseguenze provoca a livello cognitivo un incidente come l'afasia? Cosa succede o è successo nella mente di un uomo quando non riesce a trovare in tempo la parola giusta o ad esprimere il suo pensiero con parole, quando il linguaggio sfugge al controllo della sua volontà, quando trova grosse difficoltà nel tentativo di comprendere complessi nessi grammaticali, quando tutte le sue conoscenze precedenti si disintegrano in frammenti diversi che hanno perso il loro originario legame?

Questi interrogativi riconducono ad una questione filosofico-linguistica fondamentale, quella dei rapporti complessivi tra pensiero intelligente e linguaggio. Il problema, profondamente radicato nella storia dell'afasia ma ancora aperto, presenta vari aspetti che includono sia la relazione tra linguaggio e intelligenza generale, intesa talvolta in senso globale, talaltra in senso più ristretto, sia la comprensione della misura in cui un'afasia va oltre un mero disordine del linguaggio. Il secondo problema, che è poi una riformulazione del primo, è capire se il deficit linguistico sia legato ad un indebolimento globale dell'intelligenza o, piuttosto, se le turbe del linguaggio si ripercuotano sull'attività del pensiero.

A ciò si aggiunge la difficoltà a trovare una linea di demarcazione tra attività cognitiva e linguaggio, a individuare cioè dove finisce l'una e dove inizia l'altro, difficoltà determinata probabilmente dalla natura intrinsecamente linguistica della cognitivà umana. Questi interrogativi si fondano sull'idea, ampiamente condivisa, che il linguaggio sia una sorta di "misura" dell'intelligenza, che una volta acquisito e consolidato ci sia comunque interazione e interdipendenza tra attività cognitiva e attività verbale, e che pertanto nell'uomo si strutturi una "mente linguistica" in cui la razionalità risulta appunto inseparabile dal linguaggio.

L'intera questione ha suscitato l'interesse di clinici, psicologi, filosofi e linguisti, ricevendo spiegazioni diverse e spesso opposte, che sono anche frutto della pluralità e della pluralità di accezioni della nozione stessa di intelligenza. Tra coloro che hanno ipotizzato l'esistenza di disturbi intellettuali nell'afasia, considerandola poi come la componente di un disturbo cognitivo fondamentale (Marie 1906-1922; Goldstein 1933; Head 1926)² e quanti hanno invece ridimensionato la portata del deficit intellettuale e sostenuto che le difficoltà linguistiche costituiscono un disturbo a sé stante, tenendo separato il pensiero dal linguaggio (Lordat 1843; Wernicke 1874; Geschwind 1974), la posizione forse più precisa è stata quella di H. Jackson (1879-1880), che, seppur orientato su posizione mentaliste, si domandava quali fossero semmai gli aspetti e le forme d'intelligenza alterati in presenza di un deficit delle funzioni linguistiche come l'afasia.

In realtà, il problema di capire in che misura il disturbo del linguaggio influisca sull'attività intellettuale non riguarda tanto il pensiero verbale, che evidentemente viene più o meno compromesso, ma le attività concettuali non linguistiche. L'afasia di per sé non causa una diminuzione dell'intelligenza generale. Nei casi in cui l'attività cognitiva risulta complessivamente deteriorata è evidente, infatti, che la lesione cerebrale non è limitata alle aree del linguaggio ma si estende ad altre regioni, più o meno contigue, la cui integrità è necessaria alla realizzazione di compiti concettuali non verbali (Lecours e Lhermitte 1979, p. 621). Certamente qualsiasi lesione organica che colpisca il cervello produce un decadimento delle prestazioni intellettuali del soggetto, ma nel caso degli afasici non tutte le abilità intellettuali vengono ridotte in egual misura. Ecco allora che bisognerebbe intanto cercare di capire, in termini jacksoniani, che tipo di intelligenza sia il linguaggio e quale parte di intelligenza venga compromessa quando si perde la parola.

Le numerose esperienze di afasia sembrano rimettere in discussione l'idea dell'indispensabilità del linguaggio per l'esercizio dell'attività cognitiva, dimostrando piuttosto la loro sostanziale autonomia una volta che si sia strutturato il linguaggio. Le testimonianze raccontate dagli stessi malati sottolineano che, in presenza di un deficit linguistico come l'afasia, le funzioni fondamentali dell'intelligenza rimangono pressoché intatte, ciò che viene a mancare è piuttosto la possibilità di esteriorizzarle, di incarnarle in parole.

Dicendo: «la mia mente funziona al cento per cento... uhm... sempre. È la parola che manca» (Parr *et alii* 1997, p. 1), una paziente afasica rileva un fatto fondamentale che caratterizza le persone afasiche e che emerge spesso dalle loro autosservazioni. Esse sono generalmente in grado di pensare, ricordare, progettare, riflettere, nonostante

² Questi autori definivano l'afasia, rispettivamente, come un indebolimento di tutta l'attività intellettuale, un disturbo dell'attività categoriale, un deficit del pensiero simbolico.

il loro linguaggio non sia più funzionale. «Il cervello ronza e le mie labbra sono un altro paio di maniche», afferma Stephen (ivi, p. 127); e Alf dice «il cervello pensa. Non riesce a trovare le parole, ma pensa» (*ibid.*). L'afasia sembra colpire principalmente lo strumento di comunicazione a servizio del pensiero, il collegamento tra la mente e il mondo, insomma, la linguisticità esterna: «io avevo le mie idee; erano i miei strumenti psicologici a difettare. Avevo perduto i miei simboli, i miei mezzi di espressione del pensiero attraverso la parola e la scrittura» (Saloz 1919).

Il dottor J. Lordat, medico-filosofo del primo Ottocento vittima di un'afasia e autore della prima teoria linguistica dell'afasia, affermava:

L'isolamento mentale [...] la tristezza, l'imbarazzo, l'aria stupida che me ne derivava, facevano credere ad un indebolimento delle mie facoltà intellettuali [...]. Tuttavia non provavo difficoltà alcuna nell'esercizio del mio pensiero [...], mi felicitavo di poter combinare nella mia testa le principali proposizioni di una lezione, e di non trovar difficoltà a introdurre cambiamenti nell'ordine delle idee [...]. So adesso che si può pensare, combinare le idee astratte, distinguerle nettamente, senza avere alcuna parola per esprimerle (1843, pp. 141-2).

Un'altra testimonianza significativa è quella di Zasetkij, uno straordinario paziente di Lurija colpito da una grave forma di amnesia e di afasia (in seguito ad una ferita da pallottola nella regione parieto-occipitale sinistra del cervello) che aveva lasciato integra la sua percezione del mondo circostante, il desiderio, l'intenzione, la sua capacità di sforzo cosciente, la tenuità dell'emozione, la capacità di valutare ogni suo insuccesso e di ricostruire faticosamente in ben tremila pagine di grande interesse e lucidità il diario della sua vita dopo l'incidente, ma causato altresì terribili difficoltà a trovare immediatamente le parole e a comprenderle, ad esprimere un pensiero, a leggere, ad aggiungere due cifre (su questo caso cfr. Lurija 1973).

Ricerche cliniche e sperimentali sullo stato intellettuale degli afasici, condotte alla fine degli anni quaranta da Alajouanine e Mozziconaci (1947-8, pp. 57-74), hanno rilevato la conservazione della memoria dei fatti, delle facoltà di attenzione, d'immaginazione e delle forme di giudizio, inclusa l'autocritica, e la partecipazione attiva dei pazienti alle varie prove cui venivano sottoposti, tutti segni d'intelligenza. È altrettanto vero però che l'esercizio di alcune facoltà intellettuali, comunque conservate, può essere gravemente ostacolato, privando il pensiero del soggetto di strumenti necessari nella vita quotidiana quali il riconoscimento dei colori, la lettura dell'ora, dire il mese corrente, le capacità di eseguire calcoli anche semplici o di denominare un oggetto e più in generale l'esercizio del pensiero verbale astratto e intenzionale.

Così un afasico avrà, per esempio, difficoltà ad effettuare un calcolo con delle cifre, ma non con dei pezzi di moneta; potrà regolare un orologio alle 10.45 ma non alle

11 meno un quarto; di una penna potrà dire che "serve per scrivere" ma essere incapace di denominarla, ecc. Il pensiero per immagini (visive o uditive) è conservato, così come la capacità di stabilire e intuire i rapporti tra esse; l'afasico però ha perduto il "pensiero formulato", vale a dire la capacità di tradurre le rappresentazioni in un linguaggio organizzato e di esporre i pensieri in modo coerente, di pervenire ad una concezione e comprensione d'insieme che solo con la formulazione verbale estrinseca può essere raggiunta. Manca, insomma, la possibilità di utilizzare con facilità le proprie cognizioni: il pensiero è noto, il concetto è chiaro, ma all'afasico difettano gli strumenti per trasformarlo in un discorso concatenato.

Secondo questi autori «non si tratta quindi di un deficit intellettuale vero e proprio, ma di un uso imperfetto dei meccanismi intellettuali nella loro esteriorizzazione volontaria attraverso il linguaggio» (ivi, p. 74), che mostra comunque quanto sia intima l'unione tra attività cognitiva e linguaggio, i cui modi e usi si dissociano nell'afasia a differenti livelli. Questo importante aspetto dell'afasia viene descritto chiaramente dalle parole di Zasetskij:

Quando tento di rivolgere a un qualsiasi ufficio una certa richiesta allora per un intero giorno penso soltanto a cosa e a come la dirò. Ed esito a lungo prima di entrare nell'ufficio [...], poiché le parole che sono necessarie per ciò che voglio dire le dimentico rapidamente, e aspetto le parole che mi servono, e quelle ora appaiono ora scompaiono...[...] Arrivo al club, ascolto la relazione [...]. Decido di fare anch'io una domanda. In quel momento mi sentivo normale, cioè la testa mi doleva e rumoreggiava più debolmente. Il relatore mi chiede di porre la domanda. Io lo sento, ma per qualche ragione non riesco a parlare, non riesco a dire nemmeno una parola, nemmeno una lettera. E la mia favella è come se fosse sbarrata, chiusa con una chiave incomprensibile (Lurija 1973, p. 137).

4. Un'interessante indagine sulle conseguenze dell'afasia nella realizzazione artistica (Alajouanine 1948), finalizzata ad evidenziare la natura del deterioramento intellettuale quando viene colpito il linguaggio letterario, musicale o figurativo, ha prodotto risultati simili. Maurice Ravel, divenuto afasico, pur non essendo più in grado di comporre nuovi pezzi, di solfeggiare e di leggere le note, non aveva perduto la capacità di cogliere il minimo errore nei pezzi musicali che ascoltava, né di notare e dimostrare la dissonanza suonando due note su un piano leggermente scordato. Aveva conservato la capacità di riconoscimento e di valutazione del suono, quindi il pensiero musicale.

Benché ogni realizzazione artistica sia impedita al nostro musicista – scrive Alajouanine (1948), che lo seguì per due anni – egli può ancora ascoltare la musica, seguire un concerto e criticarlo o descrivere il piacere musicale che ne prova. La sua sensibilità artistica non sembra essere minimamente alterata, né il suo giudizio [...].

Questo ed altri casi di artisti afasici presi in esame, nonostante alcune differenze, sono accomunati dal fatto che il disturbo del linguaggio non ha influito sul loro giudizio estetico, né sulla memoria, sul gusto e sulla sensibilità, alterando più i loro mezzi di espressione che quelli di comprensione. Nella creazione artistica l'interferenza intellettuale nell'afasia è limitata soprattutto ai mezzi espressivi che fanno uso del linguaggio. La realizzazione artistica, infatti, in quanto manifestazione intellettuale, viene alterata in modi differenti nella misura in cui in essa entra in gioco il linguaggio: il deterioramento dell'attività verbale causa un deterioramento della realizzazione artistica quando la tecnica si basa più sul linguaggio, come nel caso dell'espressione letteraria e musicale; la capacità di espressione plastica, invece, non viene alterata proprio perché si realizza al di fuori del linguaggio stesso (Alajouanine 1948). Sembra fuor di dubbio perciò che l'afasia influenzi, in maniera più o meno grave, l'espressione dell'attività intellettuale e il suo esercizio (Alajouanine e Mozziconaci 1947-8, p. 57); ecco perché un esame sistematico dell'afasico deve includere, oltre allo studio analitico del suo comportamento verbale, anche una valutazione dei comportamenti gestuali non verbali, delle abilità percettivo-motorie, della memoria, dell'attenzione, ecc.

Il problema che si pone, pertanto, è di comprendere, attraverso prove di intelligenza specifiche che non facciano leva sulla capacità di utilizzazione del linguaggio, quale modalità intellettuale non verbale sia stata compromessa e quale invece sia stata conservata. Solo a partire dagli anni '30 sono state adottate prove di valutazione del deficit cognitivo associato all'afasia basate sulla differenziazione tra compiti verbali e non verbali, somministrate, oltre che a pazienti afasici, a gruppi di controllo costituiti da soggetti normali e da cerebrolesi non afasici. I primi a realizzare questo salto di qualità nell'ambito della sperimentazione clinica sono stati Weisenburg e McBrige (1935), i quali hanno rilevato che sia nelle prestazioni verbali che in quelle non verbali gli afasici riportavano risultati peggiori rispetto ai gruppi di controllo. Tra gli afasici si rilevavano inoltre vistose variazioni individuali nelle modalità di compromissione delle abilità non verbali.

Le prove di intelligenza utilizzate con questi pazienti consistono quindi nell'esecuzione manuale di determinate operazioni, volte a valutare abilità visivo-percettive e spaziali, per esempio la copia di modelli facendo uso di cubi, la ricostruzione di figure partendo da pezzi staccati, la ricostruzione di sequenze di figure secondo un nesso logico, prove di riconoscimento percettivo (di suoni, rumori, colori), prove di associazione (di rumori o suoni a figure, di colore a disegno, di oggetti a gesti e di gesti a figure), ecc. Questi test però spesso risultano di difficile esecuzione e quindi valutazione, sia perché sono presenti disturbi motori che impediscono di manipolare rapidamente il materiale con entrambe le mani, sia perché possono coesistere disturbi aprassici (riguardanti cioè la realizzazione di gesti e movimenti intenzionali) o dell'organizzazione spaziale.

Un dato sperimentale comunemente rilevato è la presenza di un deficit di ricono-

scimento di suoni e rumori non verbali (porta che sbatte, telefono, sirena di un'ambulanza, tamburo, tromba, ecc.), attribuito per lo più alla difficoltà di associazione semantica e presente soprattutto nelle afasie di comprensione, anche se non in tutti i casi esaminati (Hamsher 1991, p. 362). In generale, le difficoltà incontrate dagli afasici nei compiti di associazione non verbale non riguardano tanto il momento della discriminazione percettiva, quanto piuttosto quello associativo-semantico della identificazione del significato delle percezioni. I diversi compiti di associazione summenzionati sono assimilabili sotto il profilo concettuale, poiché richiedono tutti la capacità di comprendere e manipolare il significato degli stimoli che vengono presentati. Per esempio: per associare una matita blu e un disegno in bianco e nero delle onde del mare bisogna riconoscere che, al di là del loro differente aspetto, rappresentano o esprimono lo stesso concetto.

Negli anni settanta e ottanta la maggiore consapevolezza della complessità del problema dell'afasia ha fatto sì che l'indagine sui disturbi concettuali non verbali si circoscrivesse, attraverso un approccio più analitico, alla ricerca dei tipi di operazioni concettuali compromesse negli afasici e degli aspetti dell'afasia (non più intesa come una totalità) specificamente associati al disturbo concettuale non verbale, ricercando delle correlazioni tra questi e le diverse forme cliniche di afasia, la compromissione di diverse modalità del linguaggio e di specifici livelli della disintegrazione linguistica. Gran parte di queste ricerche recenti, i cui risultati sono ancora limitati e incerti, provverebbero l'esistenza di una qualche forma di relazione funzionale tra afasia e disturbo concettuale non verbale concomitante, che interesserebbe in modo particolare il livello semantico-lessicale dell'integrazione linguistica e che colpirebbe più gravemente afasici con deficit di ricezione linguistica - afasici di Wernicke, globali e sensoriali transcorticali (Vignolo 1996; Hamsher 1991).

Non è ancora chiaro, comunque, se il disturbo semantico-lessicale sia la causa o l'effetto del disturbo non verbale o se, come invece ritengono alcuni (Caramazza *et alii* 1982), dipendano entrambi dalla distruzione dello stesso meccanismo. D'altra parte, va anche considerato che la coesistenza di disturbi concettuali non verbali in presenza di un'afasia potrebbe dipendere, più che da una relazione funzionale, da una sovrapposizione o contiguità anatomica di aree del linguaggio da un lato e del pensiero concettuale non verbale dall'altro, nell'emisfero sinistro (Basso *et alii* 1973). Tale sovrapposizione riguarderebbe le cosiddette "aree marginali" posteriori del linguaggio (temporale e parietale), che sono probabilmente zone critiche per l'elaborazione dei concetti, sia tradotti in parole che non. Ecco perché una lesione di queste aree può colpire al contempo la struttura semantica a livello linguistico e non linguistico (Vignolo 1996, pp. 372-85).

5. Complessivamente le ricerche fin qui riportate scarterebbero come poco convincente l'ipotesi semplicistica secondo cui l'afasia, nella sua globalità, possa essere considerata la conseguenza o la causa di disturbi concettuali. Nel primo caso sembra

molto improbabile che un deficit concettuale possa provocare di per sé la varietà e molteplicità di sintomi caratteristici dell'afasia, soprattutto quelli specificamente fonologici (parafasie fonemiche, jargonofasia)³. Nel secondo è ugualmente impensabile, in base ai dati qui sommariamente riportati, che i problemi nell'esecuzione di consegne non verbali associative e concettuali possano dipendere solo dal cattivo funzionamento del linguaggio.

Proprio perché l'afasia, come affermano anche coloro che la vivono, non compromette né il pensiero in sé, né l'intelligenza generale, né tanto meno la capacità di mettere in atto comportamenti adatti alle diverse situazioni o la consapevolezza del proprio deficit, bensì le vie di comunicazione in entrata e in uscita e la capacità di formulare ragionamenti per i quali è necessario il linguaggio verbale, va considerata una patologia semiotica del tutto particolare. Formulare un pensiero o un ragionamento ed esporlo coerentemente sono due operazioni diverse. Per effettuare quest'ultima bisogna che il pensiero si converta in parole, le quali non arrivano subito. È necessaria una ricerca affannosa, una scelta tra molte possibili parole, rovistando nella memoria, per poi connetterle in frasi che devono "incarnare" e anche sviluppare un concetto.

La riduzione più o meno severa del comportamento verbale degli afasici per mancanza o cattivo funzionamento dei diversi strumenti linguistici di base incide, come abbiamo visto, sulle loro prestazioni linguistiche (*performance*) e quindi, inevitabilmente, sull'esercizio e sull'espressione del pensiero, in particolare quello verbale, e su vari aspetti della loro vita. Perfettamente consapevole della profonda gravità della sua malattia, Zasetskij l'aveva chiamata "afasia mentale" e l'aveva descritta con il rigore di un esperto ricercatore:

Quando un uomo è gravemente ferito alla testa oppure quando un uomo è gravemente ammalato di qualche malattia al cervello cessa di capire e di riconoscere le varie parole ed il significato di queste e nello stesso tempo non riesce a ricordare la forma delle cose, degli oggetti, quando sente oppure sa una parola. [...] L'uomo cessa anche di orientarsi nello spazio, non riesce immediatamente ad individuare da dove provengono i suoni, l'uomo tentenna [...]. A causa della ferita o della malattia l'uomo dimentica sempre e non può ricordare nulla. Queste sono le conseguenze di una ferita alla testa. Io chiamo tutto ciò "afasia mentale". Sotto le parole "afasia mentale" io comprendo le seguenti cose: non riesco a ricordare immediatamente o a dire la parola che mi serve, oppure a ricordare l'immagine quando sento la parola, o non capisco a lungo le parole-concetto che realizzano la congiunzione tra le altre parole e che sono numerose nella nostra lingua

³ Per "parafasia fonemica" si intende la sostituzione di una parola con un'altra per l'alterazione di qualche fonema; la "jargonofasia" è invece la produzione di un gergo incomprensibile ricco di parafasie e di neologismi.

rusa. Ora, ricordando il passato – quando, dopo il ferimento, i medici mi inviarono in vari ospedali – mi rendo conto di questo e capisco così anche la mia disgrazia.

Anche se il linguaggio dell'afasico è essenziale, disorganizzato e limitato dal punto di vista qualitativo e quantitativo, privo delle sfumature e delle sottigliezze della parola e ridotto a mero strumento semiotico, almeno nei casi in cui il livello di compromissione è modesto e/o le capacità di recupero sono discrete, rimane comunque dotato di una propria coerenza e adeguatezza, di un rapporto intenzionale con la situazione e con il contesto, conservando così una certa efficacia comunicativa. Anche in presenza di deficit concettuali non verbali, quando si confrontano con situazioni reali, al di fuori dei laboratori neuropsicologici in cui è richiesto loro un maggiore impegno intenzionale, gli afasici appaiono pieni di risorse, dotati di normali capacità di giudizio e non mostrano vistose alterazioni nella capacità di categorizzazione della realtà.

Nonostante, quindi, l'afasico perda a diversi gradi la capacità di ricorrere al linguaggio e a gran parte del piacere intrinseco di usarlo, e non abbia più sotto controllo tutte le modalità del pensiero (per es. esprimere le parole in modo corretto, collegarle in frasi che devono sviluppare e incarnare il pensiero, capire ciò che gli altri dicono, controllare ed elaborare quanto viene detto, ecc.), con conseguenze su molti aspetti della sua vita quotidiana⁴, resta tuttavia in possesso di un intelletto normale le cui capacità di pensare sono pressoché conservate, anche se imprigionate. Di fatto, afferma un altro afasico, «nella mia mente è tutto a posto. È parlare che non va» (Parr *et alii* 1997, p. 129). Ma i racconti degli afasici che si sforzano di capire e spiegare il loro problema dall'interno del loro vissuto linguistico danno una misura di quanto il parlare sia un'esperienza ricca, complessa e impregnante, che non si esaurisce nella rappresentazione del pensiero o nella funzione semiotica, ma che è tutt'uno con la vita di un essere, con la sua esistenza, con il suo personale modo di relazionarsi al mondo, che vengono colpiti nella stessa misura in cui viene colpito il linguaggio:

In linea di principio, mi sento impotente. Questa è la cosa brutta. E il linguaggio è una parte del mondo. Persino adesso, sono stufo di scrivere con la mano sinistra... mi faccio rabbia da solo. Mi sento frustrato per il fatto di non riuscire a sillabare le parole nella maniera corretta. Anche la grammatica è stata lesa. Riesco a scrivere solo frasi semplici... *Tutto il mio essere è cambiato*. Ero sempre stato brillante... ora invece sono farraginoso nel parlare [...] (in Parr 1997 p. 138, il corsivo è nostro).

E un altro paziente, la cui testimonianza rende più esplicita l'idea di

⁴ Su questo aspetto si vedano ancora le testimonianze riportate in Parr *et alii* (1997), Lurija (1973), Pelletier (1995).

Wittgenstein quando dice che «i limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo» (1922, 5.6), che «il mondo e la vita sono uno» (ivi, 5.621) e, quindi, «io sono il mio mondo» (ivi, 5.63), afferma che:

Il linguaggio è ciò che fa del mondo ciò che è.—Se fossi rimasto senza un braccio o una gamba, saprei di essere senza un braccio o una gamba e ne sarei addolorato. Ma quando è il tuo mondo... il tuo senso del mondo" (Parr *et alii* 1997, p. 163).

Ed ecco perché, confermando lo stretto nesso tra linguaggio ed esistenza, dopo un'esperienza di afasia, afferma un paziente, «tutto ricomincia da capo. Vita nuova, davvero» (Parr *et alii* 1977, p. 167). La drammaticità dell'afasia quindi non sta tanto nelle conseguenze sul piano cognitivo, quanto piuttosto negli esiti che la perdita del linguaggio produce sull'intera vita dell'individuo colpito. La ricostruzione del linguaggio, conseguente ad un'afasia, si inserisce pertanto nel quadro di una nuova esistenza entro cui devono riorganizzarsi nuovi "giochi linguistici".

Gli esiti che questa patologia produce su un'esistenza possono essere tali da disgregarla fino al punto che, anche riacquistando in tutto o in parte l'uso delle competenze linguistiche (fonologiche, sintattiche, semantico-lessicali e concettuali), il soggetto non si riappropria affatto del vissuto personale, della propria vita precedente, perché questa è intessuta di modalità d'uso della parola, di "giochi linguistici", appunto, di significati e di scelte precise alle quali è giunto nel corso di un certo tipo di vita familiare, professionale, sociale, affettiva che egli si è costruita e attorno alla quale si è edificato il suo linguaggio, quindi il suo mondo. L'afasico, piuttosto, la sua vita deve ricostruirla faticosamente, ristabilendone un nuovo senso, una nuova direzione, ricostruendosi al contempo un nuovo linguaggio, un nuovo universo semantico connesso alle sue esperienze, un nuovo modo di affrontare le sfide di tutti i giorni e con esso una rinnovata "sintonia" con il mondo⁵.

La "viva voce" degli afasici, la cui linguisticità non è colpita al punto da impedire loro di riflettere sulla malattia e di raccontarsi, sembra così dar ragione anche allo psicopatologo E. Minkowski quando afferma che «il linguaggio si presenta come un sistema di riferimenti chiamato a rivelarci l'essenziale della struttura della vita in generale e di quella dell'essere umano in particolare» (1927, p. 264), e quando sottolinea, in modo più preciso, «la necessità di attribuire un'importanza primordiale al linguaggio, non come strumento per esprimere le nostre idee e i nostri concetti, ma come mezzo per tradurre in parole la vita stessa, la vita nella sua forma generale, la vita nelle sue forme particolari. Linguaggio e vita sono un tutt'uno» (1948, p. 183), intuendo la coincidenza

⁵ «Ma il significato della parola non è parte della nostra vita?!» si chiede Wittgenstein retoricamente (1969, 29.). I protagonisti dell'afasia lo testimoniano ampiamente.

tra linguaggio e vissuto del soggetto. Le persone afasiche sono quindi testimoni viventi di quanto complessa e specifica sia la razionalità umana in virtù della sua linguisticità, che è tutt'uno con la vita dell'uomo, con il suo agire quotidiano, con il suo modo specifico di essere nel mondo. Gli afasici conservano sì una mente funzionante, capace di pensare, riflettere, ragionare, comprendere, desiderare, ma evidentemente l'essere umano non è solo questo e trovarsi improvvisamente privati del linguaggio significa vivere in un mondo di pensieri inespressi in cui la linguisticità ha perso il suo filo con il mondo e la vita del soggetto.

Concludiamo con le parole di Blanca, la protagonista afasica di un romanzo di Marcela Serrano, che esprime così la sensazione di assenza che avvolge la sua esistenza dopo la malattia, il suo non "essere nel mondo" nel senso heideggeriano:

Non sono più in questo mondo, vivo in uno spazio invisibile, vivere senza linguaggio è come non vivere (*Il tempo di Blanca*, 2000, p. 108).

Riferimenti bibliografici

- Alajouanine, Th., 1948, *Aphasia and artistic realization*, «Brain», n. 71, pp. 229-41.
 Alajouanine, Th. e Mozziconaci, P., 1947-8, *L'aphasie et la désintégration fonctionnelle du langage*, Paris.
 Basso, A. et alii, 1973, *Neuropsychological evidence for the existence of cerebral areas critical to the performance of intelligence tasks*, «Brain», n. 96, pp. 715-28.
 Caramazza, A. et alii, 1982, *The semantic deficit hypothesis: perceptual parsing and object classification by aphasic patients*, «Brain and Language», n. 15, pp. 161-89.
 Cavalieri R., 2001, *Le afasie: storia e stato dell'arte*, in A. Pennisi, R. Cavalieri (a cura di), *Patologie del linguaggio e scienze cognitive*, Bologna, pp. 103-159.
 Geschwind, N., 1974, *Selected Papers on Language and Brain*, Boston.
 Goldstein, K., 1933, *L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage*, «Journal de psychologie normale et pathologique», n. 30, pp. 430-96.
 Hamsher, K., 1991, *Intelligence and Aphasia*, in M. Tylor Sarno (ed.), *Acquired Aphasia*, II ed., S. Diego, pp. 339-72.
 Head, H., 1926, *Aphasia and kindred disorders of speech*, Cambridge.
 Heidegger, M., 1927, *Sein und Zeit*, trad. it. *Essere e Tempo*, Milano 1976.
 Heidegger, M., 1947, *Lettera sull'umanesimo*, trad. it. in *Seignavia*, Milano 1987, pp. 266-315.
 Jackson, J.H., 1879-80, *On Affections of Speech from Disease of the Brain*, «Brain», 1879, vol. I, pp. 304-30; 1880, vol. II, pp. 203-22, 323-56.
 Lecours, A. e Lhermitte, F., 1979, *L'aphasie*, Paris.
 Lo Piparo, F., 1999, *Il mondo, le specie animali e il linguaggio. La teoria zoocognitiva del Tractatus*, in M. Carenini, M. Matteuzzi (a cura di), *Percezione, linguaggio, coscienza. Saggi di filosofia della mente*, Macerata 1999.
 Lordat, J., 1943, *Leçons tirées du cours de physiologie de l'année scolaire 1842-1843. Analyse*

- de la parole pour servir à la théorie de divers cas d'aliénation que les nosologistes ont mal connus. Publié avec l'autorisation de Lordat par son élève Künholtz*, in H. Hécaen e J. Dubois (éds.), *La naissance de la neuropsychologie du langage (1825-1865)*, Paris 1969, pp. 130-70.
 Lurija, A.R., 1973, *Un mondo perduto e ritrovato*, trad. it., Roma 1991.
 Marie, P., 1906-1922, *Révision de la question de l'aphasie*, in P. Marie, *Travaux et mémoires*, Paris, t. I.
 Minkowski, E., 1927, *La schizophrénie*, Paris, trad. it. *La schizofrenia*, Torino 1998.
 Minkowski, E., 1948, *Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie*, «Évolution Psychiatrique», pp. 137-85.
 Parr, S. et alii, 1997, *Talking about aphasia: living with loss of language after stroke*, trad. it. *Afasia. Convivere con disturbi di linguaggio*, Milano 1998.
 Pelletier, M., 1995, *La ligne brisée*, Paris.
 Saloz, J., 1919, *Mémoires d'un médecin aphasique (auto-observation et notes psychologiques)*, «Archives de Psychologie», n. 17, pp. 1-38, a cura di F. Naville.
 Serrano, M., 2000, *Il tempo di Blanca*, Milano.
 Vignolo, L., 1996, *Disturbi concettuali non verbali nell'afasia*, in G. Denes e L. Pizzamiglio (eds.), *Manuale di neuropsicologia. Normalità e patologia nei processi cognitivi*, Bologna 1996, pp. 361-85.
 Weisenburg, T. e McBride, K.E., 1935, *Aphasia: a Clinical and Psychological Study*, New York/London.
 Wernicke, K., 1874, *Der Aphasische Symptomencomplex*, Breslau.
 Wittgenstein, L., 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, London, trad. it. *Tractatus*, Torino 1964.
 Wittgenstein, L., 1969, *Philosophische Grammatik*, Oxford, trad. it. *Grammatica filosofica*, Firenze 1990.

Le Olimpiadi della Filosofia

Antonio Cosentino

La X Olimpiade di filosofia si è svolta a Tokio nei giorni 13-15 maggio 2002, ospitata nella sede dell'Università delle Nazioni Unite. Vi hanno preso parte i seguenti 15 paesi: 1) Argentina, 2) Bulgaria, 3) Corea, 4) Finlandia, 5) Germania, 6) Giappone, 7) Italia, 8) Lituania, 9) Polonia, 10) Romania, 11) Russia, 12) Slovenia, 13) Turchia, 14) Ucraina, 15) Ungheria.

La commissione internazionale composta dai docenti accompagnatori e il Comitato organizzatore presieduto dalla prof.ssa Ioanna Kucuradi, presidente FISP (Federazione Internazionali delle Società Filosofiche), a conclusione delle operazioni di valutazione dei saggi, ha formulato la seguente graduatoria dei primi dieci classificati (le posizioni successive non sono state graduate):

1. Silvia Crupano (Italia)
2. Claudia Cristina Serban (Romania)
3. Aksa Pettersson (Finlandia)
4. Conrad Mummert (Germania)
5. Paolo Strati (Italia)
6. Aljosa Jemec (Slovenia)
7. Patrycja Kisielinska (Polonia)
8. Florencia Di Rocco (Argentina)
- Helena Sorva (Finlandia)
9. Mark Papp (Ungheria)
10. Philipp Lamprecht (Germania)

Menzione speciale: Deniz Gunce Demirhisar (Turchia)

La gara internazionale dell'Olimpiade di filosofia, che si tiene ogni anno agli inizi di maggio, conclude la serie di attività che vengono organizzate, nella maggior parte dei paesi partecipanti, durante il corso dell'anno scolastico e consistenti in "eliminatorie" di diverso livello (di singolo istituto scolastico, locale, regionale, nazionale). In molti casi, la parte nazionale dell'Olimpiade assume particolare importanza dal punto di vista culturale e pedagogico. In Argentina, per esempio, intorno all'Olimpiade ha

preso forma, col patrocinio dell'UNESCO, un progetto di cooperazione e di interazione tra Università, Ministero dell'istruzione e scuole che ha obiettivi di aggiornamento dei docenti, di orientamento didattico per l'insegnamento della filosofia ed è occasione di dibattito culturale. La preparazione degli studenti per partecipare alla gara rappresenta un impegno di ricerca e di elaborazione tematica in cui si incontrano Università e mondo della scuola con la produzione di materiali scientifici (bibliografie, guide, saggi), l'organizzazione di attività seminariali e l'animazione di riflessioni comuni su temi di didattica dell'insegnamento della filosofia.

In altri paesi in cui questo insegnamento è assente (o quasi) dai curricoli della scuola secondaria, l'esperienza di partecipazione all'Olimpiade viene vissuta come sfida e come proposta, da far valere di fronte ai governi, a sostegno dell'insegnamento della filosofia: è il caso, in particolare, del Giappone, della Russia, degli Stati Uniti. Non a caso, dopo essere rimasta in area europea fin dalla prima edizione del 1993 (Bulgaria), l'organizzazione dell'Olimpiade ha avuto la sua edizione nordamericana lo scorso anno (Philadelphia) e, quest'anno, quella giapponese.

Già queste annotazioni suggeriscono il "senso" che vuole avere, fin dal suo nascere, questa manifestazione internazionale dedicata alla filosofia e al suo insegnamento. Non già sterile "competizione eristica" tra pochi studenti particolarmente votati alla speculazione, ma "gioco" ispirato ai valori del dialogo e della ricerca riflessiva; confronto multiculturale che guarda alla tradizione filosofica dell'Occidente (e le sue diverse interpretazioni) come suo orizzonte linguistico-discorsivo, come strumentario categoriale, come deposito di idee e di significati a cui attingere per non interrompere la riflessione sui problemi dell'umanità.

A voler rilevare altri "sensi" dell'Olimpiade, per uno studente della scuola secondaria che deve scrivere il suo saggio filosofico in seconda lingua (inglese, francese o tedesco) e deve misurarsi con studenti di altre scuole e, infine, di altri paesi, uno degli effetti della partecipazione all'Olimpiade è quello di una percezione più "descolarizzata" della filosofia. Il risultato è quello di proiettare il discorso filosofico e il suo valore comunicativo oltre le pareti della classe, al di là dell'impianto di "materia scolastica", verso lo spazio in cui può prendere l'avvio una riflessione autonoma, ma non arbitraria, su questioni di attualità relative a problemi generali di etica, di estetica, di epistemologia, sapendo di parlare di fronte ad un uditorio potenzialmente internazionale.

Questa proiezione può avere due corollari diversi. Per un verso può indurre a tenere questa particolare esperienza separata dalle attività scolastiche di routine; dall'altra può rappresentare uno stimolo ad infrangere la routine e funzionare come volano per una complessiva rivitalizzazione della didattica. Prendiamo in esame questa seconda ipotesi e consideriamola ottimisticamente come probabile nella maggior parte dei casi. Quale impatto possiamo aspettarci sulle attività di insegnamento? Il primo, particolarmente rilevante, ha a che fare con la scrittura filosofica. Nella tradizione ita-

liana questa forma di espressione del discorso filosofico è pressoché bandita dalla scuola (come è noto, è invece, particolarmente enfatizzata in Francia con la *dissertation* finale). Sicuramente questa circostanza, quali che siano le sue motivazioni storico-culturali, rappresenta una lacuna di non poco conto nella formazione filosofica e tocca una questione piuttosto complessa che non è qui il caso di discutere. Ora, nei "giochi" olimpici della filosofia, la prova unica con cui gli studenti si misurano è costituita dalla scrittura (in seconda lingua) di un saggio filosofico in cui l'autore è chiamato a mettere insieme nel modo più efficace: 1) capacità di argomentare; b) capacità di costruire percorsi autonomi di pensiero; c) capacità di utilizzare appropriate conoscenze storiche e teoriche provenienti dalla tradizione; d) capacità di padroneggiare gli strumenti linguistico-espressivi.

Le tracce assegnate sono quasi sempre costituite dalla citazione tratta da un testo filosofico, in cui viene enunciato un problema, formulata una domanda, suggerita un'ipotesi. L'invito è quello di procedere ad una preliminare interpretazione e di proseguire, poi, la ricerca e la riflessione a partire dal testo, di confrontarsi con il discorso di partenza per svilupparlo attraverso un percorso argomentativo e critico. Si tratta dell'esercizio della scrittura filosofica che equivale, in una tassonomia degli obiettivi didattici, ad un livello di formazione notevolmente alto, punto di approdo di un percorso all'interno del quale il rapporto con i testi filosofici gioca un ruolo centrale, non solo e non tanto per i contenuti specifici che ognuno di essi veicola, ma soprattutto in quanto modelli di strategia argomentativa che si svolge in un rapporto complesso con una serie di altre componenti che vanno dalla particolare forma letteraria all'impianto implicitamente o esplicitamente dialogico, alla posizione dell'autore, alla collocazione rispetto a contesti di discorso più ampi, e così via.

Il tema della lettura ed interpretazione dei testi filosofici ha assunto in Italia toni di vera e propria popolarità nell'ultimo decennio del secolo scorso e, tuttavia, ancora molto resta da chiarire sulle sue implicazioni didattiche e, in particolare, rispetto ai vincoli e alle possibilità che derivano dal piano dei codici linguistico-espressivi propri degli studenti dell'era della multimedialità. Non è da sottovalutare, in particolare, la differenza tra una interpretazione espressa oralmente – che può essere di prestazione individuale (oggetto o no di valutazione) o di ricerca collettiva in un contesto di discussione guidata – e una interpretazione affidata al codice della scrittura. Come è evidente, nei due casi sono in gioco differenti competenze e differenti forme di relazione col testo filosofico.

Il secondo impatto che la partecipazione all'Olimpiade può esercitare sulla didattica riguarda lo studio delle lingue straniere e la possibilità di un esercizio di interdisciplinarietà non fine a se stesso. Leggere il brano di un filosofo nella sua lingua di origine è un modo più corretto di mettersi in contatto col suo pensiero ed è, nello stesso tempo, una motivazione sostanziale per imparare a comprendere un'altra lingua. Nel discorso filosofico linguaggio e pensiero sono particolarmente solidali e rinviano conti-

nuamene l'uno all'altro nel loro costituirsi specifico, cosicché il linguaggio non è mai riducibile ai soli aspetti sintattici. Ha bisogno, più che in altri contesti linguistico-espressivi, di essere colto nella complessità di tutte le sue dimensioni e sfumature, oltre che all'interno di un contesto discorsivo che ne configura coerentemente sensi e significati. Praticare questo genere di esercizio con una lingua straniera significa, in qualche misura, pensare in modo diverso, appropriarsi di tutto un orizzonte semantico e dei processi di attribuzione di senso che in esso prendono vita e piegarli, in qualche modo, alle proprie esigenze espressive. Essere in grado di esprimere un percorso di pensiero autonomo in seconda lingua è certamente, anch'essa, una competenza di alto livello, ma, proprio per questo motivo, è un obiettivo per il quale vale la pena di attivare risorse.

Sul piano internazionale, ancora per quanto riguarda la didattica, l'Olimpiade rappresenta una preziosa occasione di incontro tra docenti che, in diversa misura, rispecchiano la particolare situazione del paese di provenienza e che, di conseguenza, diventano fonte di reciproca informazione diretta su stili didattici, opzioni metodologiche, impianti curriculari adottati in diverse aree culturali e geografiche. È anche vero che in sede di valutazione bisogna fare i conti con le differenze culturali e, nello stesso tempo, con la necessità di fissare e rispettare degli standard comuni, cercando di tenere insieme unità e molteplicità. In realtà l'evento formale della competizione su cui si esercita la valutazione e, perciò, i possibili effetti unificanti del regolamento internazionale, non è il solo aspetto dell'Olimpiade. Direi che, dal punto di vista degli studenti, non è neanche il più importante e significativo. Per loro ciò che lascia tracce più profonde è l'esperienza dell'incontro; è il piacere inesausto di conoscersi reciprocamente, di parlare dei loro mondi, di meravigliarsi delle differenze e, anche, di ciò che si ripete sorprendentemente uguale in Corea come in Argentina, in Finlandia come in Turchia; di allacciare relazioni che possano, in qualche modo, durare nel futuro. Questo, in un contesto di relazioni in cui, accanto alla "gara" vera e propria, si sviluppano, generalmente, altre iniziative collaterali che vanno dalle discussioni di gruppo, agli spettacoli, alle visite guidate.

La partecipazione italiana alle Olimpiadi di filosofia

È il quarto anno che studenti italiani partecipano all'Olimpiade di filosofia. Nel corso di questi quattro anni l'attenzione per l'iniziativa è andata crescendo e si è registrato un notevole aumento nella partecipazione delle scuole su tutto il territorio nazionale. Nel 2000 c'è stato il coinvolgimento della SFI e del Ministero e si è organizzata, per la prima volta, la selezione nazionale a cui hanno partecipato 17 scuole, ognuna con un suo studente. Gianluca Rossi, uno dei due studenti italiani selezionati, si è classificato al 2° posto nella gara internazionale a Muenster, in Germania (VIII Olimpiade).

Nel 2001 le scuole partecipanti sono aumentate sensibilmente, per cui è stato attivato anche un livello regionale di selezione con la collaborazione di commissioni afferenti a sezioni locali della SFI in Campania, in Emilia Romagna, in Friuli, in Calabria, in Lombardia e nel Lazio. La gara nazionale è stata ospitata dall'Università della Calabria e organizzata dalla Sezione Universitaria Calabrese della SFI. Nella gara internazionale di Philadelphia, negli Stati Uniti (IX Olimpiade) Arma Saveria si è classificata al 4° posto. Quest'anno, infine, 80 istituti scolastici hanno partecipato alle selezioni regionali che hanno avuto luogo in Campania, in Emilia Romagna, in Friuli, in Calabria, in Lombardia, nel Lazio, in Toscana, in Sicilia, in Puglia e in Abruzzo. La gara nazionale, anche per questa edizione, è stata ospitata dall'Università della Calabria e organizzata dalla Sezione Universitaria Calabrese della SFI con un programma più ricco dello scorso anno. È stato possibile infatti, grazie anche al sostegno delle amministrazioni del comune di Cosenza e del comune di Rende, articolare l'iniziativa in tre giornate inserendo una visita guidata al centro storico di Cosenza e concludendo con una cerimonia di premiazione alla presenza del preside della Facoltà di Lettere e Filosofia prof. Franco Crispini (presidente della sezione locale e membro del Direttivo nazionale SFI) e dell'ispettrice ministeriale Anna Sgherri. Nella gara internazionale di Tokio (X Olimpiade) i "campioni" nazionali Paolo Strati e Silvia Crupano si sono classificati rispettivamente al 5° e al 1° posto. Per la prima volta l'Italia ha vinto l'Olimpiade di filosofia.

Il progetto delle Olimpiadi, avviato in chiave di semplice partecipazione alla gara internazionale di studenti particolarmente bravi da individuare sul territorio nazionale, tende a svilupparsi – in alcune scuole già a partire dall'edizione di quest'anno – come programma di preparazione mirata, con l'attivazione, quindi, di iniziative didattiche che vanno nella direzione indicata sopra e che si distribuiscono sull'intera durata dell'anno scolastico. Anche il coinvolgimento del Ministero e della SFI, inizialmente di semplice supporto e patrocinio, tende a diventare più sostanziale. Gli indiscutibili successi degli studenti italiani nelle competizioni internazionali della VIII e della IX Olimpiade e la vittoria nella X Olimpiade rappresentano una testimonianza di non poco conto del valore del modello italiano di insegnamento della filosofia. D'altra parte, per quanto riguarda la SFI e il suo ormai pluriennale impegno nel campo della didattica della filosofia, si profila la possibilità di costituire una rete di gruppi di lavoro localizzati nelle sezioni decentrate che, sulla spinta della ricorrenza annuale dell'Olimpiade, potrebbero fungere da ponte tra le scuole del territorio e i programmi elaborati e proposti dalle sezioni stesse, stimolando, con ulteriori motivazioni, lo scambio tra cultura filosofica accademica e pratica dell'insegnamento della filosofia.

In occasione delle due edizioni del 2001 e del 2002 ha incominciato a prendere forma un impianto organizzativo più stabile e meglio localizzabile che può rappresentare una sufficiente garanzia per il futuro delle Olimpiadi. Le commissioni di esperti che si sono costituite presso le sezioni locali della SFI per organizzare le selezioni regionali

(e interregionali) hanno, nella maggior parte dei casi, vissuto l'esperienza in modo positivo, come opportunità di arricchimento professionale e di testimonianza di impegno verso l'insegnamento della filosofia. In alcuni casi si sono date le condizioni per una occasione di collaborazione tra docenti dell'università e docenti della scuola secondaria, con proficui confronti soprattutto sul piano dei criteri di valutazione.

Rispetto agli scambi tra università e scuola secondaria assume, inoltre, un particolare rilievo il fatto che un campus universitario sia la sede per l'incontro annuale della gara nazionale. Per l'edizione di quest'anno sono confluiti all'Università della Calabria 18 studenti, i "campioni" delle rispettive regioni. Insieme con loro si sono ritrovati docenti-accompagnatori e qualche genitore. Si è trattato di un incontro che, a parte i momenti cerimoniali di rito, è stato giocato soprattutto sul piano informale ma non per questo è risultato meno interessante. Da più parti è stato suggerito di programmare, per le prossime edizioni, uno spazio espressamente dedicato alla discussione di problemi della didattica della filosofia con un coinvolgimento più attivo dei docenti-accompagnatori.

Nello stesso tempo, all'interno del Dipartimento di filosofia dell'Università della Calabria sembrano ormai consolidati l'interesse e l'impegno di collaborazione scientifica per la realizzazione della gara nazionale. Con il sostegno del direttore di dipartimento, il prof. Daniele Gambarara, si è costituito un *team* di docenti che non solo svolge l'importante funzione di commissione per la valutazione ma, rapportandosi nello stesso tempo con i programmi e gli obiettivi della Sezione Universitaria Calabrese della SFI, trova nell'evento delle Olimpiadi una significativa occasione per entrare in rapporto vivo e diretto con il mondo dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie italiane; vede nell'iniziativa un'insostituibile opportunità di osservazione e di conoscenza i cui risultati appaiono particolarmente utili in chiave di raccordo con i piani di attività didattica del corso di laurea, ed in particolare con quelli dell'indirizzo di "Scienze umane" della SSIS (Scuola di Specializzazione all'Insegnamento Superiore).

L'XI Olimpiade si terrà in Argentina nel 2003 e per la XII del 2004 siamo stati sollecitati dal Comitato internazionale ad ospitare in Italia la manifestazione. La terra che fu parte della Magna Grecia, dove la filosofia ebbe origine, potrebbe essere il posto più suggestivo per questo evento. Si daranno le condizioni per poter raccogliere l'invito?

Statistiche e ulteriori informazioni storiche e organizzative sulle Olimpiadi di filosofia sono reperibili nel sito web www.filosofare.net/ipo/ipo_index.htm. Altri siti dedicati alle Olimpiadi sono: <http://global-dialogue.com/ipo/> (Giappone), www.morphmedia.com/philosophy/ (Usa), www.learn-line.nrw.de/angebote/essaywettbewerbphilosophie/index.htm (Germania).

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

CONVEGNO NAZIONALE 2003

Filosofia della scienza e della tecnologia Alcune questioni epistemologiche ed etiche

Organizzazione a cura della Sezione di Ancona della SFI
Ancona, aprile 2003

Il Convegno intende in primo luogo celebrare il centenario della nostra Associazione, con relazioni dedicate alla storia della SFI dalle origini a oggi (Prof. Piero Di Giovanni) e al contributo della SFI alla storia delle idee fra filosofia e scienza (Prof. Paolo Rossi). Accanto a questa sezione 'celebrativa' sono inoltre previste sessioni di lavoro su 'La scienza fra epistemologia ed etica', 'La tecnologia fra epistemologia ed etica', 'Scienza e tecnologia di fronte alla persona', 'Didattica di epistemologia ed etica', 'Didattica ed etica'.

Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite sul prossimo numero del «Bollettino», ma soprattutto, in tempo reale, sul nostro sito Internet (www.sfi.it), che vi preghiamo quindi, se interessati, di voler controllare regolarmente.

Quota di iscrizione (con diritto a ricevere gli Atti del Convegno):

Euro 16	(soci)
Euro 26	(non soci).

La quota, che può naturalmente essere pagata direttamente in sede di Convegno, può essere versata anche (specificando nella causale "Quota iscrizione Convegno nazionale SFI 2003") sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a: Società Filosofica Italiana, Via Nomentana 118, 00161 Roma.

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 5 luglio 2001, tenutosi alle ore 16 presso il CNR-Centro di Studi del Pensiero Antico-Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

- 1) Comunicazioni del Presidente
- 2) Organizzazione convegno nazionale SFI 2002 (sezione di Foggia)
- 3) Nomina e criteri di gestione della Commissione didattica
- 4) Iniziativa di monitoraggio e riflessione sull'attività delle SISS
- 5) Gestione e nuova struttura editoriale del Bollettino e del sito web della SFI
- 6) Protocollo di intesa MPI/SFI: nomina membri e attività in programma
- 7) Varie ed eventuali

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Casertano, Di Giandomenico, Di Giovanni, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Venditti; sono assenti giustificati i Proff. Crispini, Papuli e Veca.

1. Nel ricordare la scomparsa del collega Valerio Verra, sempre attivo e partecipe nell'ambito delle iniziative della nostra Associazione, Malusa propone di tracciarne un breve ricordo da pubblicare sul "Bollettino"; all'unanimità viene incaricato del compito Berti, che accetta. Il Presidente informa inoltre che la Mozione approvata in occasione dell'assemblea di Urbino è stata inviata ai presidenti dei vari Consigli di Corso di Laurea in tutta Italia e che la questione che essa tocca è stata sollevata anche all'interno della Consulta Universitaria; si rinnova l'esigenza di farla pervenire anche al nuovo Ministro: si approva all'unanimità. Interviene Di Giandomenico, che comunica la disponibilità di Aurelio Simone a iniziative SFI per attività di istruzione e formazione a distanza; in tal senso potrebbe essere coinvolto anche il Centro Interuniversitario per la Didattica della Filosofia, nonché gli Atenei di Bari e Lecce, soprattutto nell'ambito degli impegni interni ai corsi di 'Filosofia e Storia della Scienza'.

2. In assenza del presidente della sezione di Foggia, Malusa comunica il possibile tema del prossimo convegno nazionale SFI: "Filosofia e società della conoscenza"; le date possibili potrebbero essere le seguenti: 11, 12 e 13 aprile 2002; la sede l'Università di Foggia. Interviene Di Giandomenico, che comunica la disponibilità della Sezione di Bari a co-organizzare il Convegno, anche sul piano finanziario, con l'utilizzo parziale dei fondi MURST; il Direttivo prende atto e approva, richiedendo tuttavia necessario rinviare la più puntuale organizzazione del Convegno alla prossima riunione del Direttivo (fine ottobre/inizio novembre 2001).

3. Il Presidente, dopo aver ricordato la composizione della precedente Commissione didattica e dopo aver comunicato l'indisponibilità di Trombino, Quarenghi e di Casertano, apre la discussione sulla nuova composizione, non prima di aver confermato una sostanziale continuità di lavoro rispetto ai temi e all'impegno della precedente gestione. Al riguardo anche la Sgherri si associa e propone di dare nuovo slancio alla Commissione didattica, fissando delle priorità. Interviene Venditti, che dà lettura di un documento organico, in cui vengono ribaditi alcuni punti fermi dell'attività della Commissione, che si pongono in continuità con il lavoro già svolto, insistendo in particolare: a) sull'individuazione di un 'minimo filosofico' cui ancorare qualsiasi proposta di rinnovamento dell'insegnamento della filosofia; b) su un serio sostegno da garantire ai docenti in servizio; c) sulla possibilità di aprire un forum telematico, in cui far confluire richieste e proposte, con attività a distanza di tutoraggio. Anche Malusa approva questa linea e richiama l'attenzione sulla nuova didattica istituzionale o di base, da impostare soprattutto in sede universitaria. Dopo breve dibattito le linee di fondo del documento vengono approvate, mentre si dà mandato alla nuova costituenda commissione di metterle in atto con forza e coerenza. Quanto alla composizione della Commissione, oltre a Malusa che deve ricoprire il ruolo di Presidente al suo interno, vengono proposti i nomi di Berti, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Bianchi, Ventura, Franco Repellini, De Pasquale, Manara, Girotti e Morselli. Il Direttivo approva all'unanimità.

4. Il Presidente rileva la necessità di procedere con cautela e attenzione in questa proposta attività di monitoraggio e raccolta dati; forse è preferibile iniziare una serie di contatti personali, prima ancora di inviare lettere ufficiali e richieste di informazioni troppo dettagliate. La Sgherri propone di dare veste istituzionale a tale attività, facendola rientrare a pieno titolo negli impegni previsti dal protocollo di intesa MPI/SFI. Spinelli approva la cautela di Malusa, con un necessario affinamento dei metodi di raccolta dei dati sulle SSIS, e soprattutto si associa alla proposta della Sgherri, che consentirebbe di dare una vera e forte priorità a tale indagine, sentita da più parti come urgente.

5. Malusa ribadisce quanto già dichiarato nell'editoriale dell'ultimo fascicolo del "Bollettino": vista la gloriosa storia della nostra Associazione e l'importanza avuta dalle sue pubblicazioni per il dibattito filosofico nel nostro paese, occorre rilanciare e potenziare le nostre pubblicazioni, soprattutto il "Bollettino", le cui pagine andrebbero aumentate di almeno 1/16 (per un impegno di spesa maggiorato annuo stimabile fra L. 2.500.000/3.000.000), con una sezione più ricca e originale di articoli o saggi, con ricerche di carattere teoretico o storico di prim'ordine, con interventi autorevoli dei membri del Direttivo. Per dare inoltre maggior unità e organicità al lavoro editoriale viene proposta la creazione di un piccolo 'comitato di lettura', presieduto e coordinato da Piaia, il quale prende la parola per proporre di seguire due linee editoriali forti: a) da una parte dare spazio e notizie in merito agli orientamenti basilari della filosofia in

Italia, delle varie tendenze che si colgono e si muovono sulla scena nazionale; dall'altra rendere più solida e coerente, magari anche con scelte di pubblicazioni monotematiche, la sezione didattica, rivolta sia alla scuola superiore che all'università. Si dichiarano subito d'accordo Casertano, Spinelli e Bigalli, che propone anche di intervenire per orientare e distribuire meglio la scelta e la pubblicazione delle recensioni; approva anche Di Giandomenico, che propone inoltre di digitalizzare tutti i fascicoli precedenti del "Bollettino" e costituire così un archivio in rete; anche Di Giovanni si dichiara a favore e si propone per un articolo su Croce, a 50 anni dalla morte. Si apre un dibattito su tale appuntamento del 2002 e si fa avanti la proposta di un numero monografico o di una pubblicazione a sé su Croce e la sua eredità; il Direttivo approva e dà mandato a Piaia e Tatasciore di esplorare tale possibilità e riferire in occasione del prossimo Direttivo. Dopo varie proposte viene infine varata all'unanimità la composizione del 'comitato di lettura': Piaia (coordinatore), Malusa, Di Giandomenico, Bigalli, Di Giovanni, Sgherri, Tatasciore, Venditti.

6. Vengono confermati come membri SFI del comitato paritetico Berti, Casertano e Spinelli. Quanto alle prossime attività, è previsto per il mese di novembre il consueto Corso residenziale di Ferrara, sul tema del rapporto fra filosofia e saperi scientifici forti, con la partecipazione già assicurata dei Proff. Bellone, Parrini, Wolters, Mugnai, Ruggiu; sono in corso contatti con i Proff. Bottazzini, Ruffini e Boncinelli.

7. Prende la parola Berti, che, propone di inviare con regolarità le pubblicazioni SFI al Ministero, anche per rendere costante la presenza della nostra Associazione, unica ad avere un protocollo di intesa a livello ministeriale; il Direttivo approva.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 18.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 14 dicembre 2001, tenutasi alle ore 15.30 presso il CNR-Centro di Studi del Pensiero Antico-Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

- 1) Comunicazioni del Presidente
- 2) Bilancio preventivo 2002
- 3) Organizzazione convegno nazionale SFI 2002 (sezioni di Foggia e Bari)
- 4) Programma di attività per il 2003-2004
- 5) Attività e progetti della Commissione didattica (fra cui: ricerca e seminario sulle SSIS; tavola rotonda con le case editrici su manuali e testi di didattica della filosofia)
- 6) Gestione e programmazione del Bollettino e del sito web della SFI
- 7) Varie ed eventuali

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Casertano, Di Giandomenico, Papuli, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore; sono assenti giustificati i Proff. Bigalli, Crispini, Di Giovanni, Veca e Venditti. È inoltre presente, in rappresentanza della sezione SFI di Foggia, il Prof. Di Iasio.

1. Il Presidente dà la parola a Casertano, che comunica al Direttivo la notizia della scomparsa del Prof. Martano, proponendo di ricordarne la memoria con una breve nota sul prossimo fascicolo del "Bollettino" SFI. Il direttivo approva e affida allo stesso Casertano il compito di preparare il sopracitato ricordo.

2. A seguito di una richiesta urgente in tal senso da parte del Ministero dei Beni Culturali, nell'ambito della pratica di eventuale assegnazione del consueto contributo annuale, è stato predisposto un nuovo bilancio preventivo 2002 in Euro. Il Segretario lo illustra nei dettagli e il Direttivo lo approva all'unanimità.

3. Il Presidente dà la parola a Di Iasio, il quale, in pieno accordo con Di Giandomenico, illustra in dettaglio le garanzie finanziarie, che includono anche fondi del finanziamento MURST alle sezioni meridionali della SFI, a copertura delle spese di organizzazione del Convegno nazionale 2002 di Foggia. Il tema proposto è "Filosofia e società della conoscenza"; le date: 17-19 ottobre 2002 (in questa occasione, nella sera di giovedì 17 ottobre, è fissata anche la riunione del Direttivo SFI). Le relazioni saranno contenute entro i 30 minuti; i nomi dei relatori proposti sono: Cordeschi, Negrotti, Boniolo, Borzacchini, Di Giandomenico, Di Iasio, Burattini, Floridi, Poli, Piromallo Gambardella, Tagliagambe. Nel pomeriggio del 18 ottobre si terrà una tavola rotonda su temi di didattica, coordinata dalla Prof.ssa Pinto Minerva, con la partecipazione della Sgherri e di due membri della Commissione didattica SFI (De Pasquale e Bianchi). Seguirà un *workshop* di prodotti informatici per la filosofia e subito dopo l'assemblea nazionale dei soci SFI. Sono inoltre previste una serie di comunicazioni più brevi, cui saranno concessi non più di dieci minuti. I testi delle comunicazioni dovranno essere inviati, entro e non oltre il 31 luglio, agli organizzatori (ovvero a Di Iasio e Di Giandomenico), che li raccoglieranno e ne valuteranno l'ammissibilità. Il Direttivo, apprezzando l'efficienza e la precisione organizzativa delle sezioni organizzatrici (Bari e Foggia), approva all'unanimità il programma in tutti i dettagli.

4. Il Presidente ricorda in primo luogo la necessità che il Convegno SFI del 2003 celebri i 100 anni della nostra Associazione. Occorrerà quindi dare spazio adeguato alla storia della SFI, senza tuttavia cedere ad alcun taglio autoreferenziale, ma mantenendo invece una valutazione critica dei vari snodi di quella ricca storia. Casertano avanza la proposta di ripercorrere tale storia, privilegiando un taglio tematico e individuando grandi aree, del tipo 'la filosofia antica nella SFI', 'la filosofia medioevale nella SFI', ecc. La Sgherri invita a programmare per tempo la ricerca di finanziamenti, interpellando anche, ad es., istituti bancari o fondazioni culturali. Piaia propone di ampliare l'oggetto di riflessione, includendo anche una ricognizione dell'associazionismo filoso-

fico in Italia nell'800. Malusa propone di rinviare ogni decisione al prossimo Direttivo, al quale verrà invitato anche il Prof. Galeazzi, Presidente della sezione di Ancona, che ha avanzato la propria candidatura per ospitare il Convegno 2003. * Il Presidente, nel ricordare che nell'agosto 2003 si terrà ad Ankara il Congresso mondiale della FISP, comunica la sua intenzione di partecipare personalmente ai lavori, per garantire una presenza forte della nostra Associazione, accanto a quella di Berti, incaricato di organizzare le sezioni in cui si articolerà il Congresso. Propone inoltre che di questo evento sia data massima pubblicità attraverso il "Bollettino" SFI. Il Direttivo approva e invita il Segretario a preparare una breve scheda per la pubblicizzazione del Congresso.

5. Il Presidente dà la parola a Berti, il quale riferisce sull'incontro avuto presso il MIUR in merito all'illustrazione del 'progetto Bertagna' di riforma della Scuola Secondaria Superiore. Nell'aprire la discussione, la Sgherri ricorda come si tratti di un documento non vincolante; per avere un quadro più chiaro e definitivo occorrerà attendere i lavori dei cosiddetti Stati Generali. In ogni caso l'insegnamento della filosofia sembra per ora assente dal progettato curriculum nazionale, almeno a livello di materie 'obbligatorie'. Dopo breve discussione, il Direttivo si impegna a seguire con attenzione gli sviluppi di tale riforma e soprattutto a prendere posizione rispetto al ruolo e alla funzione eventualmente riconosciuta alla filosofia fra le materie curriculari. * Prende quindi la parola il Presidente, che riporta, nelle linee generali, i risultati dell'ultima riunione della Commissione didattica sfi, svoltasi il 5 novembre 2001. Molti sono gli obiettivi fissati: dalla creazione di una più costante rete di informazione sulle attività didattiche delle singole sezioni a livello locale, alla possibilità di organizzare una giornata di studio sulle SSIS o ancora alla preparazione di un incontro/seminario di riflessione sugli strumenti della didattica, soprattutto sul ruolo e sulla funzione del cosiddetto 'manuale', con il coinvolgimento anche di varie case editrici. La Sgherri, pur non esaltando il valore del manuale, ne difende l'utilità, soprattutto in vista della centralità di un impianto storico a sostegno dell'insegnamento della filosofia. Anche Papuli interviene, per sottolineare come la sezione Salentina si sia mossa già in questa direzione, producendo anche utili materiali al riguardo. Vista la mole degli impegni, il Direttivo affida al Presidente il compito di convocare una nuova riunione della Commissione didattica, che faccia tesoro anche delle indicazioni emerse in merito alla didattica dal prossimo Convegno SFI.

6. Il Presidente sottolinea la necessità di garantire una crescita quantitativa (con un maggior numero di pagine) e soprattutto qualitativa del nostro Bollettino, in modo che possa assumere un ruolo importante nel panorama delle riviste filosofiche italiane. A questo proposito, grazie anche all'aiuto del vice-Presidente Piaia con compiti di coordinatore redazionale, si potrebbe pensare a lanciare una rubrica intitolata 'Filosofi allo specchio', che ospiti almeno 5 auto-presentazioni di importanti filosofi italiani, per i prossimi tre anni. A questa prima sezione potrebbe seguire almeno un articolo di auto-

ri di un certo peso culturale e poi un contributo di un autore più giovane, ma decisamente originale nei contenuti. La sezione didattica potrebbe essere potenziata, prevedendo un articolo di carattere teorico e uno più orientato verso la prassi empirica dell'insegnamento in classe. Spazio maggiore potrebbe essere dedicato alle notizie su Convegni, anche esteri, e alle informazioni di attività culturali nazionali e non. In tal senso occorrerebbe garantire maggiore visibilità sul Bollettino anche all'attività della Consulta universitaria e dell'associazione degli storici della filosofia. Le cronache delle attività delle sezioni andrebbero invece contenute in spazi più ristretti e presentate secondo una sorta di modello standard. Sia Malusa che Piaia aggiungono anche la proposta di modificare il logo in copertina. Il Direttivo, dopo breve discussione, approva all'unanimità le proposte avanzate e prega il Presidente di illustrarle in dettaglio in un editoriale da pubblicare sul prossimo, rinnovato fascicolo del Bollettino. Quanto al sito web, si può essere soddisfatti del numero dei visitatori, così come della struttura e dell'utilità dei contributi pubblicati sulla nostra rivista elettronica 'Comunicazione filosofica'.

7. Prende la parola Di Giandomenico, che comunica l'inizio ufficiale delle attività del Centro interuniversitario di didattica della filosofia, che si è dotato di un regolamento definitivo e che ha fissato per il prossimo mese di gennaio una riunione operativa, per fissare il programma per l'anno 2002. Interviene infine Casertano, che comunica l'organizzazione di un grande convegno a Napoli, nel settembre 2002, sul 'Protagora' di Platone, che sarà in parte finanziato anche con i contributi MURST per le sezioni meridionali della SFI e che quindi costituirà un appuntamento importante dell'attività della nostra associazione, cui sarà dato il massimo rilievo, soprattutto sul nostro sito web.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 18.30.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

Eredità della speranza

Il 12 aprile del 2002, nell'Auditorium del "Goethe Institut" di Roma, si è svolta una giornata di Studi dal titolo *Ereditare e sperare* dedicata al pensiero di Ernst Bloch nel venticinquesimo anno dalla morte del filosofo. Il convegno internazionale, organizzato dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi "Roma Tre" e dalla "Società Filosofica Italiana", ha visto la partecipazione di studiosi blochiani italiani e stranieri di primo piano quali Jan Robert Bloch (Berlino), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli), Patrizia Cipolletta (Università di Roma Tre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czaika (Università di Genova), Klaus Kufeld (Bloch Archiv, Ludwigshafen), Elio Matassi (Università di Roma Tre) e Gert Ueding (Università di Tuebingen). Gli interventi, preceduti dal saluto di benvenuto del dott. Michael Kahn-Ackermann (Direttore del Goethe Institut di Roma), e della Prof.ssa Francesca Brezzi (Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università promotrice del convegno) sono stati accompagnati da un vivace dibattito, moderato da Giacomo Marramao e da Leonardo Casini.

Discutere dei temi dell'eredità e della speranza significa entrare nel cuore della filosofia di Ernst Bloch. Che si tratti di concetti chiave del suo pensiero, lo dimostrano anche i titoli di due tra i suoi lavori più importanti, *Eredità del nostro tempo* e *Il principio speranza*.

Il tema della speranza si rivela come strettamente connesso al motivo dell'eredità, per quel tanto che entrambi si stringono intorno al nodo concettuale della temporalità. La speranza blochiana deve essere infatti intesa come un'attesa attiva, nel senso di un ad-tendere o tendere verso un futuro che è "a venire" e che non si esaurisce mai nel presente. Un concetto analogo è quella di "eredità", che presuppone un passato che non si lascia ridurre al "qui ed ora", che non si lascia relegare sullo sfondo ma che conserva e rivendica tutta la sua carica utopica. In entrambi i casi è in gioco una tensione in direzione di qualcosa che non potrà mai darsi in modo definitivo, ma che sempre, continuamente si rivela in tutta la sua irriducibile alterità. Si tratta di un'eccedenza (il "non-ancora") che ben lungi dal negarsi e obliterarsi nelle determinatezze, permea di sé ogni nostro esperire e rivendica la sua presenza in ogni nostra domanda determinata. In questo senso il tema dell'interrogazione deve essere letto nel pensiero di Bloch come una continua ricerca di senso che si rivolge al particolare, al dettaglio, al frammentato per risalire di qui alle condizioni di possibilità del darsi del contingente stesso.

Su quest'orizzonte problematico si collocano gli interventi del convegno che,

nel mostrare il mobile intrecciarsi dell'eredità e della speranza e il loro reciproco costellarsi, rivendicano l'attualità del pensiero di Ernst Bloch e la presenza di suggestioni blochiane anche in autori apparentemente lontani, o che si sono esplicitamente distanziati dalle sue posizioni. La filosofia blochiana, che ha costituito per molti pensatori un modello spesso taciuto, si presenta come un' "eredità presente", che cammina di pari passo con l' "oscurità dell'attimo vissuto" e che, come tutto ciò che non è passato perché mai interamente divenuto, indica come "contenuto utopico" oltre i confini del presente.

All'aspetto musicologico sono dedicate le relazioni di apertura, tenute da Jan Robert Bloch e da Elio Matassi.

Al centro dell'intervento di Jan Robert Bloch è lo stretto legame che vige nella filosofia blochiana tra estetica ed etica, tra la dimensione musicale e il concetto di "incontro con se stessi" (*Selbstbegegnung*). Il figlio di Bloch mette a fuoco come nell'impianto filosofico del padre la musica rappresenti il viatico migliore per accedere alla propria interiorità e per far rilucere di utopia quell'attimo che altrimenti sarebbe destinato all'oscurità, per far emergere dalle tenebre quel fondamento utopico che riposa in ciascun soggetto.

Che la musica rappresenti il cuore pulsante dell'estetica di Bloch viene messo in luce anche dalle riflessioni di Elio Matassi, che ha recentemente scritto un importante libro su questa tematica (*Bloch e la musica*, Salerno 2001). Nella sua relazione dal titolo "Bloch e la 'seconda musica'" Matassi si sofferma sull'importanza dell'arco "musica-utopia". Nell'estetica blochiana la musica occupa infatti un ruolo di primissimo piano rispetto alle altre arti proprio in ragione della sua connotazione utopica che le permette di svincolarsi dall'apparenza. La "*zweite Musik*" (seconda musica), come viene chiamata da Bloch nel celebre capitolo musicologico dello *Spirito dell'utopia*, pur muovendosi all'interno dello *Schein*, risale alla dimensione altra del *Vor-schein*, del "pre-apparire". In questo senso, come giustamente osserva Matassi, l'aggettivazione 'seconda' non accenna affatto a una direzione orizzontale, quasi si trattasse di una secondarietà seriale rispetto ad una primarietà altrettanto serialmente concepita, ma allude piuttosto a una verticalità e un'autenticità attingibile nella dimensione temporale della musica, in quell'"attimo eccezionale" (il momento mistico in cui tutto si adempie) di cui si fa emblema la liberazione di Florestano nel *Fidelio* di Beethoven.

Sull'importanza che la dimensione temporale della memoria riveste nel pensiero di Bloch verte l'intervento di Gert Ueding. L'accento della sua relazione cade sul significato del "rammemorarsi produttivo", che non deve essere inteso come opposto al dimenticare, ma che anzi riconosce nell'oblio una modalità e la condizione di possibilità del suo stesso darsi. Come i due volti di Giano, ricordo e dimenticanza continuamente e necessariamente si richiamano l'un l'altro.

Anche l'intervento di Giuseppe Cacciatore, dedicato ad un confronto tra Bloch e

Croce sull'idea di progresso, si incentra sulla "connotazione produttiva" della filosofia blochiana. Cacciatore sottolinea come nel pensiero di Bloch la "tendenza esplosiva della dialettica" sia del tutto assimilabile al motivo del bisogno, in quanto in entrambi i casi la posta in gioco è quella forza produttiva dell'agire umano che trova la sua culla nella speranza e non nel puro spirito. Come in Croce, anche nella lettura che Bloch dà di Hegel, si assiste ad un "salvataggio" della dialettica, considerata come l'eredità vitale, come elemento dinamico e storico-progressivo, di fronte al sistema da rigettare perché ormai morto e inutilizzabile, elemento statico e panlogistico.

Su un terreno più strettamente estetologico si muovono le riflessioni di Anna Czaika, dedicate alla narrativa di Bloch, alla sua poetica dell'attimo, del frammento. Nel suo intervento "La narrazione come dono d'amore" la Czaika dimostra come l'atto stesso del narrare debba essere interpretato come quel movimento di permanente domanda e ricerca di senso che nella letteratura come nella filosofia scaturisce dalla fonte dell'attimo oscuro che esige compimento. La narrazione di *Tracce* (l'opera di Bloch più spiccatamente letteraria) prende le mosse infatti dalle crepe e dagli abissi della realtà, da uno spunto o da un'occasione apparentemente insignificante, ma il cui impatto spezza l'equilibrio ordinario e fittizio e rimanda all'oscuro del non-sapere, del non-essere, dell'indeterminatezza.

L'intervento di Gerardo Cunico riporta l'attenzione sulla strettissima parentela tra narrazione e filosofia nel pensiero di Bloch. Come testimonia anche un frammento blochiano della *Logik* del 1923 (pubblicata nella raccolta di manoscritti curati dallo stesso Cunico e usciti nel 2000 con il titolo *Logos der Materie*) è dalla narrazione, intesa come registrazione di esperienza vissuta, che prende le mosse ogni forma di riflessione, anche quella filosofica. Il tema costante di Bloch è proprio questo: che la filosofia e la narrazione sono assimilabili perché hanno a che fare con la meraviglia, con lo stupore di fronte alle piccole cose quotidiane, che si rivelano in tutta la loro non-ovvietà.

A far propria la dimensione della interrogazione è la relazione di Patrizia Cipolletta, autrice tra l'altro di un recentissimo libro su Bloch e Heidegger (*La Tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger*, Milano 2001). Dal suo intervento emerge come nel pensiero blochiano l'interrogazione sia strettamente connessa alla dimensione della *Ungleichzeitigkeit*, della "incontemporaneità". Patrizia Cipolletta propone una rilettura dell'utopia sulla scorta della tematica della differenza, che seppur mai esplicitamente tematizzata da Bloch, rappresenta un filo sotterraneo della sua filosofia. In questo senso deve essere intesa nella riflessione blochiana l'esperienza dell'estraneità, della molteplicità chiaro-scurale in cui siamo gettati, e nella quale ci muoviamo senza alcuna pretesa di restaurare l'unità originaria.

L'accezione di eredità cui fa riferimento l'ultimo intervento, quello di Karl Kufeld, è il *Nachlass* scientifico presente nell'Ernst-Bloch-Zentrum di Ludwigshafen. Il centro di cui è direttore rappresenta un punto di riferimento di fondamentale impor-

tanza per chi intende occuparsi della filosofia blochiana. Oltre all'archivio, che vanta l'intero lascito blochiano, il centro si avvale di un'esposizione, dotata di satelliti tematici e sistemi di informatizzazione, consultabili presso il sito www.bloch.de.

Micaela Latini

Sul linguaggio

La sezione di Francavilla al Mare ha organizzato anche quest'anno, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e con il contributo della Fondazione della Cassa di Risparmio della Provincia di Chieti, un ciclo di conferenze (il sesto) valido come corso di aggiornamento per i docenti di scuola secondaria superiore, ma aperto anche agli studenti e ad un pubblico ormai "fedele" di persone a vario titolo interessate alle nostre proposte. L'intero ciclo, intitolato *Sul linguaggio*, è stato dedicato alla memoria del Prof. Valerio Verra, relatore in alcuni dei precedenti cicli, e a noi vicino nella progettazione anche di quest'ultimo.

Ad aprire i lavori è stato il Prof. Vincenzo Vitiello dell'Università di Salerno con una conferenza dall'argomento intrigante, *Le radici animali, corporee del linguaggio* (1° marzo). Una semplice domanda ha introdotto in maniera non certo scontata nella questione tipica del linguaggio, il rapporto parole-cose: come mai un suono come "rosa", che non ha colore, odore, spine, può indicare quella cosa che ha odore, colore, spine? Vitiello ha esordito con una critica alla filologia (attraverso un passo del *Faust* di Goethe ed una citazione di Nietzsche), che rimane troppo legata al tempo e alla forma delle parole e non sa cogliere direttamente il mondo espresso da esse. Ha poi sviluppato un confronto polemico con la concezione del linguaggio propria dell'ermeneutica, che non riesce a penetrare nella ricchezza e ampiezza del linguaggio, in quanto – al pari di tanta filosofia del linguaggio da Aristotele a Husserl – è rimasta nell'orizzonte delle parole come "far segno a" e del linguaggio-significato. La proposta di Vitiello consiste nella riscoperta di Vico, profondissimo lettore del *Cratilo* di Platone, che ai primordi dell'umanità individua nell'urlo-gesto dei giganti-bestioni di fronte al tuono e al fulmine il terrore della morte e l'origine terrigna, corporea del linguaggio. Le parole in quanto significato sono quelle che conservano in sé l'immagine non della cosa, ma del rapporto uomo-cosa; nella nostra voce si conserva la memoria dell'immagine (*phone kai schema*, secondo Platone) e la memoria sorge da quello che Platone chiamava "chroma", dal sentimento di terrore, di paura, di amore; le cose hanno colore perché sono colorate del nostro sentire.

A ricondurre l'indagine, proprio attraverso le ragioni dell'ermeneutica, al linguaggio-parola, è stato il Prof. Mario Ruggenini dell'Università di Venezia nella confe-

renza significativamente intitolata *Parlare con altri. Soggettività e intersoggettività nel pensiero contemporaneo* (21 marzo). La filosofia contemporanea, secondo Ruggenini, è caratterizzata dal recupero del linguaggio come messa in discussione da una parte della tradizione (antica) della filosofia dell'essere, dall'altra della tradizione (moderna) della filosofia della coscienza. Ma già gli antichi trovavano l'essere nel linguaggio: se per Aristotele il principio di non contraddizione è un principio del dire, ciò comporta che per i Greci non abbiamo un accesso alle cose che prescinda dal fatto che noi parliamo. È sempre il linguaggio che ci dona o ci nega il rapporto con la realtà, ma capire questo è stato faticoso perché l'ontologia greca si è organizzata secondo la grande scissione tra il mutevole e il permanente e immutabile, il mondano e il divino, poi fortemente interpretata dalla tradizione cristiana della creazione dal nulla; Hegel è il pensatore dell'Assoluto che si realizza attraverso la realtà stessa, quindi, da un lato, riprende i tratti profondi della metafisica antica e medievale, dall'altro, porta all'estremo la modernità, tutta incentrata sul problema dell'io, della coscienza. In tutto ciò c'è poco sul linguaggio, considerato solo come uno strumento di comunicazione di un'esperienza che avviene nella coscienza (Locke). Ma la tesi di Ruggenini è che Essere, principio di non contraddizione, principio teologico, principio dello Spirito come assolutezza, sono eventi del nostro pensare il mondo in parole. Anche i sensi dell'essere parlante sono già intrisi di linguaggio. Se in principio sta la parola (il Logos, come dice Giovanni nel Vangelo), vuol dire che noi incontriamo le cose attraverso le parole: non ci sono le cose prima che noi le interpretiamo in parole. In senso etico, essere uomini significa stare in discorso (non produrre discorso), saper ascoltare (come sa fare il poeta).

Anche il Prof. Gianni Vattimo dell'Università di Torino ha affrontato il tema heideggeriano del linguaggio-casa dell'Essere, ma attraverso un confronto serrato e "vissuto" con la scienza e la religione (*Filosofia, linguaggio scientifico e linguaggio religioso*, 3 aprile). Se la filosofia ha a che fare con quel "progetto" che è l'uomo, con le sue aspettative e speranze e non con una mera descrizione del mondo (come hanno preteso di fare le scienze, *in primis* la matematica, e la filosofia positivistica di conseguenza); se il "progetto gettato" che noi siamo (come diceva appunto Heidegger e come dice Vattimo, che si è autodefinito suo allievo intermedio) è incarnato nel linguaggio naturale che ci troviamo a parlare e le cose ci si danno sì come strumenti, ma ne capiamo la funzione all'interno di un progetto di mondo che si esplicita nel linguaggio in cui *mi* si dà il *mio* progetto di mondo, ma anche quello implicito che *trovo*; se, dunque, il linguaggio è la casa dell'Essere, ovvero l'Essere ci si dà come apertura di possibilità di esperienze, che a noi diventano visibili praticando un linguaggio, allora il linguaggio della filosofia scelta da Vattimo è più vicino a quello religioso evocativo (ma non teologico) ed è lontano da quello analitico-descrittivo delle scienze. Rimane aperta la questione se dire che il linguaggio è la casa dell'Essere non sia pur essa una affermazione

descrittiva. Dopo anni di riflessione, Vattimo ci ha offerto la sua conclusione: siamo di fronte ad una proposizione non descrittiva ma teleologica, la verità non è il darsi delle cose, ma il tendere delle cose a ..., e l'orizzonte che si apre è quello etico della *carità*. La trasformazione della verità in carità, ha concluso come sempre provocatoriamente, è una delle conclusioni che sarebbe logico vedere scritte nella filosofia del nostro secolo.

Il vasto campo dei problemi della linguistica (rapporto tra grammatica e linguaggio, origini della/e grammatica/che e loro configurarsi) è stato presentato con chiarezza e lucidità ad un pubblico comunque di non esperti dalla Prof.ssa Lia Formigari dell'Università di Roma (*Grammatiche della natura*, 5 aprile), che ha sviluppato un confronto critico tra Chomsky e la scuola del formalismo (anni sessanta del Novecento) ed ha quindi illustrato la revisione di tale modello operata negli anni ottanta dai semantici cognitivi (funzionalismo). Dopo un'accurata analisi dei due modelli, la Formigari ha fatto emergere l'"anima" della questione illuminando il dibattito odierno con problematiche già affrontate a suo tempo dalla filosofia del linguaggio di Herder. La dipendenza della forma grammaticale dalla funzione semantica, evidenziata appunto duecent'anni fa da Herder, ha affermato la Formigari, è oggi di nuovo un tema teorico all'ordine del giorno nella grammatica cognitiva, che concepisce la struttura della lingua come un dispositivo di simbolizzazione integrato con altri dispositivi di organizzazione dell'esperienza, in un *continuum* di forme simboliche. Il confronto reale tra formalismo e funzionalismo non verte allora su due diversi metodi di descrizione grammaticale, che potrebbero anche coesistere, ma su due diverse e incompatibili filosofie del linguaggio. Se per Chomsky il linguaggio è un insieme di operazioni analitiche fondate su strutture trascendenti della mente che producono configurazioni sintattiche, per i funzionalisti il linguaggio è uno degli strumenti di interazione tra soggetto e mondo. Per quel tanto che i precedenti storici possono servire come criteri euristici per interpretare il presente, ha concluso la Formigari, sembrerebbe di assistere oggi ad un processo di riconversione del problema chomskiano di deduzione trascendentale ad un programma di deduzione empirica, da una grammatica della mente ad una grammatica della natura, quale già si poneva la "grammatica generale" herderiana, a fronte del programma scientifico di Kant (e come rivendicava Vico, potremmo aggiungere con Vitiello).

Non poteva mancare l'incontro con la semiotica, "disciplina in qualche misura simbolo stesso del moderno". Il Prof. Giovanni Manetti dell'Università di Siena nella sua conferenza dal titolo *Il paradigma semiotico e le teorie del segno nell'antichità classica* (18 aprile) ha tessuto una trama non scontata di incontri attraverso cui ha definito cos'è la semiotica. Primo incontro, quello col paradigma indiziario che oggi, secondo lo storico delle idee Carlo Ginzburg, avrebbe sostituito nella ricerca quello quantitativo-induttivo di Bacone e Galilei, grazie a tre diversi protagonisti: Giovanni Morelli per la storia dell'arte (il particolare è spia dell'autore di un'opera), Sigmund Freud per la conoscenza della psiche umana (il *lapsus* indizio dell'inconscio) e il

romanziero Conan Doyle con il suo straordinario personaggio Sherlock Holmes. Secondo incontro, occasionato dal primo, quello con la medicina (i tre autori sopra citati hanno una unica caratteristica in comune: sono medici), scienza nata indiziaria e, quindi, col *Corpus Hippocraticum* (dal V sec. a.C. alla metà del III sec. a.C.) e con la pratica divinatoria dell'antichità. Dall'analisi delle due pratiche (medica e divinatoria) Manetti è passato ad illustrare quelle teorie antiche del "segno" che delle suddette pratiche costituiscono la sistemazione teoretica (terzo incontro). È iniziata così una affascinante disamina di Aristotele, degli stoici, poi di S. Agostino, che in modi diversi hanno rimandato al rapporto segno-indizio, segno-significato, aprendo due vie per così dire semiotiche. Due vie che nella semiotica contemporanea (ultimo e decisivo incontro) sono rappresentate da Peirce (segno-indizio) e De Saussure (segno-significato), il grande fondatore della semiologia (termine di scuola francese, laddove semiotica è di uso anglosassone). Due vie che Umberto Eco ha tentato di unificare, proponendo l'ultimo paradigma della semiotica. "Siamo nani, ma sulle spalle di giganti", ha concluso Manetti, citando lo stesso Eco, suo maestro.

Il pomeriggio del 26 marzo si è configurato come un omaggio a Benedetto Croce, di cui quest'anno ricorre il cinquantenario della morte e, in tema di linguaggio, alla sua estetica (il volume *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* è stato pubblicato un secolo fa). La conferenza del Prof. Vittorio Stella dell'Università di Roma Tre, dedicata a *Benedetto Croce: classicità e classicismo*, è stata preceduta da una suggestiva "narrazione scenico-espressiva" ideata dal socio della sezione di Francavilla Prof. Gianni Rodini sulla base della lettura di brani tratti dall'*Epistolario* e delle *Opere* di Croce, intrecciati con i *Ricordi* della figlia Elena e degli amici, e accompagnata da musica e proiezioni di immagini. Il Prof. Stella si è addentrato nell'analisi dell'interpretazione crociana del concetto di "classico", sottolineandone l'aspetto speculativo tutto interno alla sua Filosofia dello Spirito. Se il cardine di essa è l'unità nella distinzione (ovvero la vita incessante dello Spirito che non riposa in nessuna sintesi e non si irrigidisce in una realizzazione categoriale, sia essa estetica o logica o economica o etica), Croce non può che individuare, al di là delle astratte categorie storiografiche di "classicità" e "classicismo" (usate per giudizi estetici positivi la prima, per lo più negativi, la seconda), la dialettica opposizione, vitale per lo Spirito, di "classicismo" e "romanticismo". L'unità di essi è costituita da quelle opere d'arte "né romantiche né classicistiche, né passionali né rappresentative, perché sono insieme classicistiche e romantiche, sentimenti e rappresentazioni". È l'identità stessa di forma e contenuto che, dove si realizza, fa sì che un'opera "classica" sia "romantica" ed un'opera "romantica" "classica". L'arte è allora sintesi di classicismo e romanticismo e, superata la contrapposizione di classicità e classicismo, Croce può confrontarsi, criticandole, con quelle concezioni estetiche che radicalizzano il passionale romantico nel patologico, o la forma classica nel formalismo dell'arte per l'arte. Il rapporto col

formalismo a lui contemporaneo, ha concluso Stella, andrebbe poi approfondito per meglio comprendere non solo l'estetica crociana, ma l'intricata vicenda non tanto delle coeve estetiche filosofiche quanto delle poetiche, delle metodologie e delle concrete posizioni critico-letterarie e critico-artistiche soprattutto dei crociani, ma anche dei non crociani, in vario grado contigui o dissenzienti.

L'appuntamento del 2003 è con il tema *La memoria e l'oblio*.

Maria Pia Falcone

LE SEZIONI

Firenze

Il giorno 19 dicembre 2001 si è tenuto nell'Aula Magna dell'Università degli Studi di Firenze un incontro di studio sul tema "L'Italia e l'Europa nel pensiero federalista di Cattaneo", in occasione del bicentenario della nascita di Carlo Cattaneo. L'incontro è stato promosso dalla Sezione Fiorentina della Società Filosofica Italiana, dalla Fondazione Spadolini-Nuova Antologia, dal Parlamento Regionale degli Studenti e dall'I.R.R.E. Toscana.

Sono intervenuti quali relatori l'On.le Riccardo Nencini, Presidente del Consiglio Regionale della Toscana, il Prof. Cosimo Ceccuti dell'Università di Firenze, il Prof. Franco Della Peruta dell'Università di Milano, il Prof. Zeffiro Ciuffoletti dell'Università di Firenze e il Prof. Francesco Paolo Firrao del Liceo Classico "Galileo" di Firenze. Il pubblico era composto prevalentemente da studenti dell'ultima classe liceale e da rappresentanti di varie scuole della Toscana.

Le relazioni presentate hanno mostrato la ricchezza dei vari aspetti del pensiero di Cattaneo e la sua capacità di anticipare problemi e soluzioni difficilmente prevedibili ai suoi tempi. Hanno trovato così posto le figure del Cattaneo giurista, economista, tecnico, agronomo, giornalista, polemista politico, storico, che tutte assieme rendono questo pensatore una figura assai rara nel panorama italiano del XIX secolo e, a ben pensarci, anche del secolo seguente. Erede della vigorosa corrente dell'Illuminismo lombardo, capace di affrontare e discutere con rigore e passione i problemi più vari dall'agricoltura alla giurisprudenza, Cattaneo è assai vicino anche ai positivisti e agli utilitaristi, che dovettero affrontare gli inediti interrogativi delle incipienti società industriali di massa. Al centro del pensiero della sua prospettiva stava l'idea di un fermo federalismo europeo, mutuato dagli esempi degli Stati Uniti d'America e dalla Confederazione Elvetica. Solo in tal modo, secondo il nostro autore, si potevano convogliare entro un più vasto disegno le istanze di indipendenza dei popoli. Purtroppo, il patriottismo è spesso degenerato in nazionalismo e solo dopo due tragici conflitti l'Europa si è avviata su quella strada che Cattaneo aveva intravisto.

Ma la ricchezza dei suoi interessi, tutti coltivati con competenza e tenacia, rendono Carlo Cattaneo simile anche alle grandi figure di italiani che durante la stagione rinascimentale avevano largamente contribuito alla costruzione del mondo moderno. E la filosofia, in tutto questo, come entra? Dove trovare la riflessione filosofica in questo parlar di rapporti tra Stato e cittadino, di costruzione di vie, canali e ferrovie, di piantare alberi e coltivare piante? Proprio la qualifica di filosofo venne negata a Cattaneo dai rappresentanti dell'Idealismo italiano a causa del suo interesse volto alle "cose pratiche" e ai problemi concreti. Ma proprio in ciò risiede una grande lezione filosofica. Una lezione di umile e costante esercizio della ragione e di approfondimento critico dei problemi. Una lezione valida per il passato (quando non venne sufficientemente ascoltata), di stretta attualità per il presente e, attraverso la scuola e gli studenti, importante per il futuro.

Tiziano Moretti

La Spezia

L'attività della sezione spezzina registra, nel corso di quest'anno, due importanti realizzazioni, espandendo il quadro progettuale annunciato in questo stesso «Bollettino» (166, 1999, pp.

66-68), cioè quello della fondazione della rivista annuale di filosofia «Glaux», che ha pubblicato il suo primo numero nell'ottobre del 2000 (il contenuto del volume e il resoconto della giornata di presentazione si trovano ancora sul «Bollettino», 171, 2000, pp. 83-85).

La rivista, edita da Agorà Edizioni, ha in seguito consolidato le proprie basi di patrocinio e finanziamento (sostegno degli Enti Locali – Regione, Provincia e Comune –, della Camera di Commercio e dell'Autorità Portuale) e allargato il raggio delle proprie collaborazioni alle Università di Genova, Pisa e Bologna. Si è così arrivati alla pubblicazione del secondo numero di «Glaux», relativo all'anno 2001, presentato ancora presso la Sala Consiliare della Provincia nella giornata del 29 aprile 2002. Il pubblico, mosso anche dalle segnalazioni sulla stampa locale, è stato decisamente numeroso. Dopo una breve presentazione del Presidente della sezione spezzina della SFI, Luca Bellotti, le relazioni sono state tenute dal Direttore di «Glaux», Antonino Postorino, e da tre docenti universitari, collaboratori della rivista: Barnaba Maj (Università di Bologna), Carlo Marletti (Università di Pisa), Letterio Mauro (Università di Genova). Si è poi svolto un breve dibattito.

La struttura del secondo numero (che realizza il progetto enunciato nell'editoriale del primo) è quella della costellazione di saggi intorno ad una conversazione su tema definito con un filosofo di primo piano. La conversazione si è svolta con Giovanni Reale sul tema «Saggezza antica e sapienza filosofica». I saggi presenti in questo numero compiono prima di tutto una ricognizione intorno alla sapienza come tale: la sapienza antica latina (Paolo Bertini), quella greca (Angelo Tonelli), quella biblica (Francesco Vannini), quella protofilosofica (Luca E. Cerretti), quella ebraico-cristiana sviluppatasi nel mondo greco-alessandrino (Antonino Postorino). Attinenti a quest'ambito di indagine sono anche i lavori sul valore sapienziale del metodo assiomatico (Marco Forti) e sulla mistica filosofica di Eckhart (Norbert Künkler). Dei tratti della sapienza specificamente filosofica si occupano gli altri saggi, nei quali vengono in luce particolari tratti e problemi di questa sapienza. Troviamo così i temi del concetto di verità (Luca Bellotti), del formalismo trascendentale (Diego Lena), dell'apertura problematica (Giorgio Di Sacco), della tensione metafisica (Francesca Del Santo), dell'immanenza (Delfo Cecchi), del nichilismo (Barnaba Maj, Pietro Lazagna), del rapporto con la storia (Davide Messina), del rapporto tra retto dialogare e retto agire (Letterio Mauro). Degli aspetti della filosofia che più hanno a che vedere col mondo della scuola si occupano gli ultimi due lavori (un breve saggio di Mario Trombino e una proposta didattica di Maria Cristina Mirabello). Il testo completo della Prefazione, *Glaux: prima costellazione*, e l'indice dettagliato del volume sono leggibili sul sito nazionale della SFI nonché su quelli dello «Swif», di «Rescogitans» e del «Giardino dei pensieri».

Il terzo numero (2002) verrà pubblicato probabilmente all'inizio della primavera del 2003, e muoverà da una conversazione, già svolta, con Sebastiano Maffettone sul tema «Metafisica e metafisica pubblica». Il Comitato scientifico della rivista, finora interamente composto da membri della sezione spezzina della SFI (Antonino Postorino, direttore; Luca Bellotti, Lucio Carassale, Luca Cerretti, Rossella Danieli, Francesca Del Santo, Giorgio Di Sacco, Diego Lena, Maria Cristina Mirabello, Elisabetta Senesi), si è nel frattempo allargato, nella prospettiva di una collaborazione stabile sui temi della filosofia nel mondo antico, includendo due membri dell'Associazione Italiana di Cultura Classica (Paolo Bertini e Norbert Künkler, quest'ultimo anche membro della SFI).

La seconda realizzazione riguarda l'istituzione di una Scuola di Filosofia, posta anch'essa sotto la sigla di «Glaux». Questa sigla vuole infatti designare non soltanto la testata di una rivista annuale di filosofia, ma una direzione operativa con presupposti, metodi e finalità. Il progetto, come si è avuto modo di dire in occasione della presentazione del primo numero, è quello di collocarsi nel complesso scenario della polivocità della definizione della filosofia come scienza da un lato, del ruolo ancora incerto della filosofia come disciplina scolastica dall'altro, e lavorare all'ipotesi di una filosofia come *sapienza quotidiana*, cioè come «sapere autonomo argomentati-

vo volto alla ricerca della verità condivisa nel seno di una comunità etica». Ora, è proprio in questa prospettiva che si inquadra l'idea di una Scuola di Filosofia per adulti, rivolta alla città e aperta a tutti coloro che desiderino entrare in quest'ambito in maniera non episodica e siano interessati ad un autentico *corso di formazione*. La Scuola ha durata triennale, ma è pensata in modo tale da raggiungere, al termine di ciascun anno, un grado di formazione in sé compiuto e relativamente autonomo. Ciò che la Scuola si prefigge di realizzare nel suo intero lavoro triennale è un'introduzione organica alla scienza filosofica nella sua peculiare natura, nei suoi metodi e nelle sue interne finalità, realizzata mediante una conoscenza rigorosa ed essenziale dei suoi contenuti. Obiettivo finale è una specifica competenza filosofica che metta in grado di proseguire autonomamente il lavoro di analisi dei testi classici della letteratura filosofica, cui la Scuola introduce già dal primo anno, e che cura in maniera seminariale e sistematica nel terzo.

Il progetto della Scuola è stato esposto nel corso di un incontro con la cittadinanza tenutosi nel giugno scorso, e contestualmente si sono aperte le preiscrizioni. Il numero definitivo degli iscritti è risultato di venticinque, e la Scuola ha così potuto iniziare le sue regolari lezioni a partire dall'ottobre. Queste si svolgono settimanalmente presso il Palazzo degli Studi «Principe Umberto», sede della sezione spezzina della SFI, e impegnano per tre ore (per un totale annuale di novanta ore). Il triennio di corso si divide in un biennio formativo e in un anno di specializzazione. Nel biennio formativo si hanno quattro discipline: Filosofia Teoretica I e II, Logica, Etica, Filosofia della Scienza e del Linguaggio. Nell'anno di specializzazione le novanta ore totali saranno suddivise in due parti: la prima dedicata alla lettura seminariale di testi filosofici classici (sessanta ore), la seconda dedicata all'analisi di temi particolari non trattati nel biennio formativo, ovvero ad approfondimenti di temi già svolti – in entrambi i casi, anche su richiesta dei partecipanti (trenta ore).

La docenza, su base volontaria *no-profit*, è assicurata, per il primo anno, dagli stessi componenti il Comitato scientifico della rivista: Antonino Postorino (Filosofia antica ed hegeliana), Norbert Künkler (Filosofia medievale), Diego Lena (Filosofia moderna), Luca Bellotti (Logica). In progresso di tempo, si studierà un allargamento delle collaborazioni.

Antonino Postorino

Lecce-Salentina

La Sezione salentina della SFI ha aperto l'Anno Sociale 2002 con l'organizzazione della Conferenza su *La lezione filosofica di Ludovico Geymonat*. L'incontro, tenutosi mercoledì 20 febbraio 2002, alle ore 17.00, nell'Aula «M. L. Ferrari» dell'Università di Lecce in occasione del decennale della scomparsa di Ludovico Geymonat, è stato presieduto dal Prof. Giovanni Papuli (Università di Lecce) e si è svolto con le relazioni dei Proff. Fabio Minazzi (Università di Lecce), Antonio Quarta (Università di Lecce), Mario Castellana (Università di Lecce), Arcangelo Rossi (Università di Lecce), Francesco Nuzzaci (Università di Lecce) e Ubaldo Sanzo (Università di Lecce). Durante il seminario è stata proiettata un'intervista a Geymonat realizzata nel '90 dalla televisione della Svizzera italiana ed è stato presentato il volume di F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Milano 2001.

La Sezione Salentina, ha patrocinato, inoltre, nei mesi di marzo, aprile e maggio 2002, due diversi cicli di seminari che hanno avuto come sede il Comune di Copertino e l'Università di Lecce.

Il primo ciclo di seminari è stato costituito da quattro incontri che si sono tenuti nella Sala Angioina del Castello di Copertino ed è stato organizzato dal Comune di Copertino in collaborazione con il Dottorato di Ricerca in «Discipline storico-filosofiche» e con il Dipartimento di

Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università di Lecce.

Il ciclo di incontri ha avuto inizio martedì 19 marzo 2002, alle ore 18.30, con il Saluto delle Autorità ed è proseguito con la relazione del Prof. Charles Alunni (École Normale Supérieure – Parigi) su *Scienza e Filosofia in Francia e in Italia*.

Sabato 13 aprile, alle 18.30, si è tenuta la relazione del Prof. Evandro Agazzi (Università di Genova) su *Il problema della Bioetica*.

Venerdì, 19 aprile, alle 18.30, vi è stato l'intervento del Prof. Massimo Cacciari (Università di Venezia) sul tema *Pensare la globalizzazione*.

Lunedì, 29 aprile, alle 18.30, il Prof. Dario Antiseri (LUISS Roma) ha relazionato su *Ermeneutica, epistemologia e conseguenze didattiche*.

Il secondo ciclo di seminari, intitolato *Problemi aperti del pensiero contemporaneo* e le cui date talvolta si sono alternate con quelle del primo, si è invece articolato in nove incontri, organizzati dal Dottorato di Ricerca in "Discipline storico-filosofiche" e dal Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche dell'Università degli Studi di Lecce.

Questo ciclo ha avuto inizio sabato 20 marzo 2002, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano", del Palazzo Parlange, dove i Proff. Giovanni Papuli, Fabio Minazzi e Mario Castellana hanno introdotto la relazione del Prof. Charles Alunni, dal tema *Per una teoria filosofica della tradizione*.

Giovedì 4 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano" il Prof. Fabio Minazzi (Università di Lecce) ha relazionato sul tema *Quale ragione?*

Mercoledì 10 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano" il Prof. Mario Castellana (Università di Lecce) è intervenuto su *Epistemologia ed ermeneutica: Federigo Enriques ed Hélène Metzger*.

Sabato 13 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula "M. L. Ferrari" del Palazzo "G. Codacci Pisanelli" il Prof. Evandro Agazzi ha discusso su *I problemi del realismo scientifico oggi*.

Martedì 16 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano" il Prof. Domenico Fazio (Università di Lecce) ha parlato su *Elisabeth Förster Nietzsche e Benito Mussolini attraverso i documenti inediti dell'ex Archivio Nietzsche*.

Sabato 20 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula SP-4 dello Sperimentale Tabacchi il Prof. Massimo Cacciari ha tenuto una relazione dal titolo *Sul dono*.

Martedì 30 aprile, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano" il Prof. Dario Antiseri ha illustrato *Il compito delle scienze sociali teoriche*.

Giovedì 9 maggio, alle ore 10.00, nell'Aula "A. Corsano" il Prof. Antonio Quarta (Università di Lecce) ha chiuso il ciclo di seminari con una relazione su *L'immagine della scienza in Nicola Abbagnano*.

Va inoltre ricordato che la Sezione Salentina della SFI ha patrocinato, nello stesso periodo, una conferenza su *Il pensiero di Carlo Cattaneo* e la sua attualità, organizzata dal Dottorato di Ricerca in "Discipline storico-filosofiche", dal Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche e dal Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'Età contemporanea dell'Università degli Studi di Lecce, in collaborazione con il Centro di documentazione dell'Accademia di architettura dell'Università della Svizzera italiana. La conferenza, che si è tenuta mercoledì 3 aprile 2002, alle ore 17.00, presso l'Aula "M. L. Ferrari" del Palazzo "G. Codacci Pisanelli", è stata coordinata dal Prof. Giovanni Papuli e ha compreso gli interventi del Prof. Bruno Pellegrino (Università di Lecce), che ha porto il *Saluto inaugurale*, del Prof. Carlo Lacaita (Università di Milano), che ha discusso su *Modernità e modernizzazione in Cattaneo*, del Prof. Fabio Minazzi (Università di Lecce) che ha relazionato sul tema *Cattaneo fu filosofo?*, del Prof. Antonio Quarta (Università di Lecce) che esposto l'argomento *"Sono federalista anche nelle scienze": Carlo Cattaneo e il problema della conoscenza scientifica*, e infine del Prof. Mario Proto (Università di Lecce) che è intervenuto su *Cattaneo nel Mezzogiorno*. Nel corso

della manifestazione è stato presentato il volume di C. Cattaneo, *Scritti sulle trasversali alpine*, a c. di F. Minazzi, Accademia di Architettura, Università della Svizzera italiana, Mendrisio 2001.

Lunedì 3 giugno 2002, alle ore 18.00, presso il Museo Provinciale di Lecce, la Sezione Salentina della SFI, in collaborazione con la Provincia di Lecce, ha organizzato la presentazione del volume di T. Fiore, *Platone. Ione, Protagora, Gorgia*, a c. di D. M. Fazio, Bari 2002. Hanno illustrato l'opera il prof. F. Fistetti (Università di Bari) e F. Minazzi (Università di Lecce); è seguito un intervento conclusivo del curatore dello scritto di Tommaso Fiore.

Ennio De Bellis

Matera - Lucana

L'attività della Sezione lucana della SFI è consistita nella realizzazione di 5 incontri di studio, svoltisi nell'aula magna del Liceo scientifico "Dante Alighieri" di Matera g.c. Nell'incontro inaugurale (25 ottobre 2001) è stato trattato il tema "Libertà e libertinismo alle origini del pensiero moderno europeo". Ha relazionato dottamente il prof. Giovanni Papuli dell'Università di Lecce, membro del Consiglio direttivo nazionale della SFI. L'argomento si è rivelato di notevole interesse, perché il libertinismo da un lato aprì le prime crepe e propose le prime forme di superamento della durissima intolleranza che caratterizzò per oltre un secolo (dalla metà del 1500 alla metà del 1600) la vita culturale europea in conformità all'imperversare delle lotte religiose; dall'altro lato promosse la fioritura dell'illuminismo. L'ipocrisia, che oggi denota un atteggiamento spregevole, col libertinismo assurse a categoria mentale raffinata, necessaria per conciliare la libertà interiore e il rifiuto di ogni dogmatismo col conformismo esteriore: "dentro come piace, fuori come conviene". Inoltre, essere libertino nella seconda metà del secolo XVII non significava essere un crapulone con costumi licenziosi, bensì un fautore di emancipazione culturale (col richiamo storico alla condizione dei figli dei liberi a Roma). Papuli non ha mancato di lumeggiare il pensiero dei maggiori esponenti del movimento libertino, da Cyrano de Bergerac a Pierre Gassendi, da Pierre Charron a François La Mothe a Gabriel Naudé, ma ha fermato la sua attenzione preferenziale su Giulio Cesare Vanini, ingiustamente trascurato nei manuali di storia della filosofia. Vanini fu di origine salentina; spirito tanto colto quanto irrequieto, nell'aspirazione a vivere in un clima di non oppressione si trasferì a Londra, ove si convertì all'anglicanesimo. Deluso però di quell'ambiente isolano si recò in Francia, ove partecipò attivamente al movimento libertino. Accusato di ateismo, Vanini subì la pena capitale. Del martirizzato filosofo Papuli ha puntualizzato alcuni concetti originali, come quello dei "contesti protettivi".

La riunione successiva, del 23 novembre 2001, è stata dedicata agli "Effetti del pensiero di Nietzsche sulle ideologie politiche del XX secolo", tema trattato egregiamente dal prof. Domenico Fazio dell'Università di Lecce. Questi, docente di Storia della storiografia filosofica, ha ricostruito i rapporti tra il pensiero di Nietzsche, il fascismo e il nazismo sul binario rigoroso dei documenti, soprattutto dell'epistolario intercorso tra la sorella del filosofo Elisabetta, Mussolini ed Hitler. Elisabetta, approfittando dalla pazzia dell'infelice fratello, ne manipolò senza scrupolo alcuni scritti e sollecitò sia a Mussolini sia a Hitler atti di benevolenza, sostegno e simpatia. I due dittatori, che avevano interesse a "catturare" il pensiero di Nietzsche in funzione delle loro ideologie, accettarono di essere generosi (Mussolini in maggior misura) verso le istanze adulatrici di Elisabetta, la quale avvalorò l'interpretazione fascista e nazista della volontà di potenza e di un presunto antisemitismo di Nietzsche Tali mistificazioni, invero, non sono mai state accettate da alcuno studioso serio, neanche da Heidegger, che pure si compromise col nazismo. Fazio con i suoi pregevoli studi ha posto una pietra tombale su leggende dure a morire. Certo,

Nietzsche resta un filosofo dotato di fascino per il suo spirito di contestatore globale, negatore non solo di ogni ideale, ma anche di ogni regola, perfino di quelle dello stesso ragionamento filosofico. Ma se la *pars destruens* è suggestiva, restano deboli, anzi contraddittorie le tesi propositive di Nietzsche.

Il 22 gennaio 2002 la prof.ssa Camilla Spada del Liceo classico "Bruni" di Matera ha parlato su "Prospettive filosofiche delle emozioni nell'attuale Europa multietnica". La relatrice, che si è riferita al tema del convegno nazionale della SFI svoltosi nell'aprile precedente, ha preliminarmente proiettato e commentato alcune diapositive contenenti pensieri lapidari sulla tematica delle emozioni, quindi con intelligente rielaborazione personale ha illustrato le varie tesi esposte nel convegno su accennato. È emerso così che alcuni considerano l'emozione uno sconvolgimento delle attività razionali, altri come espressione di "dispositivi naturali e culturali". L'analisi condotta da Spada è stata diffusa a tutto campo, con i riferimenti più disparati, da Hume a Bodei, da Williams a Veca. Resta acquisito, ora, che l'emozione va incardinata all'intelligenza, arricchendola o potenziandola, onde si auspica vivamente che, come propugnato da Gardner e Coleman, la "intelligenza emotiva" sia ritenuta indispensabile per le corrette relazioni umane. Un apporto notevole ha offerto, in sede di discussione, l'arcivescovo di Matera Mons. Antonio Ciliberti, che evidenziando il ruolo del sacro e il significato profondo dell'esperienza religiosa ha collegato l'emotività all'etica, della quale ha distinto i tre livelli della sopravvivenza, della felicità e della dignità, sostanziata di libertà e solidarietà.

Il 21 febbraio successivo ha avuto luogo l'incontro col prof. Nunzio Campagna dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, sul tema "Il linguaggio filosofico nella prospettiva di una cultura europea". Campagna, quale autore de "Il linguaggio dei filosofi" (Napoli 2001, pagg. 750), ha acquisito una competenza speciale nell'analizzare il linguaggio degli esponenti della *mater scientiarum*. Tale linguaggio a suo parere è caratterizzato da una natura polisemantica e creativa (al contrario della secchezza di quello telematico); è essenzialmente antropocentrico; è modello di precisione icastica, onde va acquisito anche per reagire alla moda dei linguaggi sfumati e talora ambigui ora in voga. Campagna ha quindi indicato una sua visione della globalizzazione, definita uno pseudoconcetto, e vede la cultura europea come la vera fucina di un corretto europeismo (al contrario di come pensano gli economisti); essa inoltre non dev'essere intesa come una forma di potere, né di diritto, ma "legata alla libertà, al disinteresse; come spirito di finezza; atteggiamento di sensibilità vivissima ai valori". Nell'ultima riunione, svoltasi il 20 marzo 2002; si è preliminarmente espresso un ricordo sentito ed affettuoso (pronunziato dal sottoscritto) del materano prof. Giambattista Bronzino, deceduto tre giorni prima. Il prof. Bronzino è stato un insigne docente di Storia delle tradizioni popolari all'Università di Bari e per il pregio delle sue pubblicazioni e per la nobiltà del suo magistero merita una memoria elevata di sé.

Il prof. sen. Aldo Masullo ha quindi relazionato sul tema "Le emozioni nella società indifferente". Ha deliziato l'uditorio per la finezza espositiva unita a profondità di pensiero. Con contrappuntati richiami al mondo arcaico, classico ed attuale, Masullo ha analizzato a fondo sia il concetto di emozione (definita capace di "travolgere tutto") sia la nozione di indifferenza. Quest'ultima è permeata di squallido nihilismo e porta ad un'angoscia esistenziale che fa sentire la vita come una breve parentesi tra il nulla di prima e di dopo. L'emozione, invece, è fautrice di entusiasmo e di sogni, conduce all'intuizione della diversità e sul piano etico dà un senso alla vita. La capacità di cogliere le differenze è a sua volta segno di razionalità, esprime l'esigenza dell'ordine, della stabilità, del sapere. Una saggia esperienza di emozioni governate dalla razionalità è sorgente di valori autentici in quanto intimamente sentiti e non già in forza di alcuna autorità. Nel mondo d'oggi, purtroppo, si sta smarrendo l'esperienza di emozioni creative ed elevanti; la sensibilità è resa ottusa dalla stessa *overdose* di notizie tremende di ogni genere. Occorre indilazionabilmente che l'emozione recuperi la funzione centrale che ebbe nell'antropologia dell'età classica, ha concluso Masullo.

Ogni relazione è stata preceduta da un intervento introduttivo del sottoscritto nella sua qualità di presidente della Sezione e, dopo la discussione, si è avuta la replica del relatore. Tutti gli incontri sono risultati molto proficui ai fini dell'aggiornamento professionale dei docenti, e poiché vi hanno partecipato anche molti altri intellettuali e studenti, hanno offerto apprezzati contributi di animazione culturale nell'ambiente materano.

Rocco Zagaria

Romana

Le attività della Società filosofica romana, sezione della SFI, si sono svolte tra dicembre e luglio secondo il programma varato l'8 novembre 2001, e terminando anche quest'anno con una Scuola estiva. Va anzitutto ricordato il particolare successo incontrato dai due primi "caffè filosofici" romani, dei quali è stata data notizia nello scorso numero del «Bollettino»: quello tenuto il 21 dicembre dal professor Remo Bodei e quello del 5 marzo del professor Sergio Givone.

Il corso di aggiornamento *Pensare il novecento*, tenuto in dieci sedute tra dicembre e aprile, ha riscosso l'approvazione di un buon numero di docenti secondari, la cui frequenza è stata indubbiamente apprezzabile, tenendo conto dei molti ostacoli che i professori devono superare, dal carico delle loro molte incombenze, alle distanze e al traffico di una grande città. D'altra parte la novità della struttura, che alternava relazioni e laboratori didattici, ha avuto il merito di suscitare il proposito di riprendere la ricerca con il nuovo anno scolastico, per costituire un gruppo operativo romano per la didattica della filosofia.

In febbraio il programma *Cinema e filosofia*, si è attuato in collaborazione con il "Centro di Studi italo-francese" di piazza Campitelli, dove sono stati proiettati tre film ispirati a opere di Jean Paul Sartre (*I sequestrati di Altona*, *Les orgueilleux*, *Les jeux sont faits*). I dibattiti seguiti alle proiezioni hanno approfondito non soltanto il contenuto o il valore dei film, ma anche come il pensiero vi sia stato tradotto in immagini, e quanto essi si possano considerare realmente espressivi dell'esistenzialismo sartriano.

L'11 marzo il professor Franco Restaino, su invito della professoressa Rosaria Egidi, ha tenuto all'Università Roma Tre la conferenza su *Islamismo, filosofia e religione*.

Il 25 marzo la Commissione nominata dal Direttivo della Società filosofica romana ha sottoposto undici studenti segnalati dai licei romani alla prova eliminatoria regionale per le Olimpiadi studentesche di filosofia: la vincitrice Silvia Crupano ha poi partecipato alla finale mondiale di Tokio tra il 13 e il 15 maggio, dove è risultata prima. Per la seconda volta, quindi, e anzi ancor più dell'anno passato, la sezione di Roma può andare fiera del suo piccolo vivaio di filosofi in erba.

Un vivaio che d'altra parte coltiva con particolare cura, come è stato dimostrato dal grande successo incontrato dall'*Invito agli studi filosofici*, che ha offerto a 60 studenti secondari, inviati da tredici istituti di Roma e provincia, un corso sulla filosofia del Novecento (sei lezioni seguite da dibattito nelle mattinate dell'8, 9 e 10 aprile). Nel pomeriggio del secondo giorno il pubblico si è allargato ad altri studenti non iscritti al corso, per il seminario di orientamento *Il mestiere del filosofo*. Notevole nelle tre giornate è stata la partecipazione di tutti, sia degli studenti, che hanno seguito con grande attenzione e hanno saputo animare lunghi dibattiti, sia dei docenti, universitari e non, che si sono prestati con generosità e con grande chiarezza sia ad illustrare ai giovanissimi studenti le loro tematiche, sia a delineare l'ordinamento degli studi e i possibili sbocchi del corso di laurea in filosofia. Alla fine delle tre giornate sono stati rilasciati gli attestati di frequenza, utili per il credito formativo.

Ancora in aprile, in collaborazione con il Dipartimento di filosofia di Roma Tre e il "Goethe Institut" di Roma, presso l'Auditorium dello stesso Istituto, si è svolto venerdì 12 il seminario *Ereditare e sperare. Una giornata con il pensiero di Ernst Bloch*.

Lunedì 29 si è tenuta l'assemblea annuale della Società filosofica romana, preceduta dal seminario *La filosofia ieri e oggi, nel suo insegnamento*, che ha visto alla presidenza il professor Franco Bianco e come relatrici l'ispettrice Anna Sgherri Costantini, del Direttivo della SFI, e la presidente della sezione romana Francesca Brezzi. Mentre la prof.ssa Sgherri ha offerto un quadro della situazione delle sperimentazioni nel biennio dei licei e delle prospettive attuali di innovazione per il triennio, la prof.ssa Brezzi ha delineato la storia poco conosciuta dell'allontanamento delle donne dalle cattedre di filosofia, voluto dal regime durante il ventennio fascista in Italia.

Come degna conclusione di questa densa serie di attività, anche quest'anno si è tenuta la Scuola estiva residenziale (tra il 15 e il 18 luglio, presso il "Cenacolo domenicano" di Montecompatri, sui colli che vengono chiamati Castelli romani). Essa era destinata a docenti secondari e studenti universitari, grazie alle borse di studio messe a disposizione dal Dipartimento di filosofia di Roma Tre. Il tema: *I viaggi di Ulisse. Ragione e passioni*, è stato trattato dai professori V. Celluprica, E. Spinelli, P. Cipolletta, F. Brezzi, P. D'Angelo, E. Matassi, L. Casini, C. Di Marco, G. Farina, M. T. Pansera, R. Calcaterra, M. Dorato. I relatori hanno spaziato dal pensiero antico a quello odierno, attraverso un'ampia panoramica di settori e autori della filosofia. Ogni relazione è stata seguita dal dibattito, e ad ogni corsista è stato fornito un fascicolo antologico dei brani commentati dai relatori. Si è tenuto anche un laboratorio didattico.

Graziella Morselli

RECENSIONI

F. de Luise-G. Farinetti, *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Hildesheim-Zürich-New York 1997, pp. 333.

La posizione di Giannantoni e di Vlastos sulla coincidenza del Socrate personaggio dei primi dialoghi platonici con il Socrate reale desta ancora attenzione ed interesse; tuttavia, a parere degli autori del presente volume, occorre anche considerare nella sua globalità la funzione esemplare di Socrate sul piano etico-filosofico. Per il resto le coordinate su cui ci si muove sono quelle legate ai temi dell'*individualità* e della *cittadinanza*. È infatti proprio con Socrate che abbiamo imparato a dichiarare il nostro punto di vista politico con schiettezza e trasparenza, soprattutto rispetto al nostro rapporto con la *polis* e a quel «legame di identità culturale che la tradizione ci trasmette come emblematico della democrazia». La questione del ruolo del singolo in relazione alla collettività (e cioè il tema dell'*individualità*) diventa centrale quando si deve procedere alla definizione del compito dei filosofi, e cioè se si debba dare la priorità alla figura del filosofo o alla collettività, e se si debba considerare il filosofo come una figura separata o meno dalla cultura sociale circostante. Non è un caso che proprio con Socrate comincino a venire alla luce le contraddizioni tipiche della democrazia (in particolare di quella ateniese), dal momento che il maestro aveva messo in discussione il dogma centrale della cultura democratica di Atene, e cioè «la fiducia nella regolarità delle procedure con cui si esercitava la sovranità collettiva». La differenza tra il filosofo e le precedenti figure sapienziali sta allora nel fatto che queste ultime avevano fino ad allora proposto un sapere che non era mai stato di produzione autonoma, ma che era sempre derivato dall'investitura di qualche divinità, mentre i filosofi si pongono ora come gli artefici stessi del proprio sapere, ed è in questo che trovano anche un nuovo modello di vita: il *bios* filosofico appunto.

La domanda socratica relativa alla qualità del rapporto tra il filosofo e la cultura collettiva comincia da allora a porsi come strutturale e sistematica. Nei percorsi filosofici successivi emergono per lo meno due differenti "letture" della figura di Socrate. Da una parte il carattere "autarchico" del suo pensiero e della sua vita, e quindi la tradizione antisteniciana col suo portato dissacrante e confutatorio; dall'altra la linea platonica, che invece pone Socrate su un piano più sistematico, e lo considera come il fondatore del "*bios* filosofico" nella sua accezione più propria. In questa duplice prospettiva va rilevato che gli autori prediligono una ricostruzione del pensiero antisteniciano in senso più "socratico e logico" che non squisitamente cinico (come vuole invece un po' maldestramente una certa tradizione manualistica).

La complessità delle tematiche antisteniche introduce tre linee di sviluppo nel corso del pensiero successivo: le analisi logico-linguistiche, che porteranno poi al tema stoico dell'"autonomia del significato"; la "tipizzazione etica dei modelli normativi", che sarà ereditata dalla filosofia ellenistica con i suoi *topoi*; il tema del *ponos* (la "fatica") che condurrà alla "virtù" del pensiero cinico maturo. Una differenza sostanziale rispetto al percorso platonico, che è tutto orientato verso il ritorno all'interiorità, sta nel fatto che il percorso filosofico propriamente cinico di Diogene è invece profondamente legato al binomio realtà-naturalità, ed implica così un totale rovesciamento dei valori etico-politici dominanti, cosa che è difficilmente rinvenibile in Antistene. L'ascendenza cinica (non antisteniciana) dell'ideale pirroniano dell'imperturbabilità è chiara: nella ricerca di un rigore intellettuale che si pone come regolativo anche del comportamento, il risultato ultimo di questa nuova "disposizione intellettuale" sta nella vera e propria *aphasia*, "la liberazione dal linguaggio" attraverso una sorta di *epoche*, che è scettica prima ancora che stoica. Anche Arcesilao eredita l'*elenchos* socratico; se tuttavia con lui la confutazione

assume caratteristiche meno stringenti e competitive rispetto a quelle adottate dal "dialettico" Socrate, ecco che ne emerge tutto il suo carattere aporetico, e allora il passo verso l'*epoche* è brevissimo: dal confronto fra gli interlocutori infatti scaturisce l'*isostheneia*, "l'equilibrio tra le argomentazioni", e dunque «la rinuncia a prendere posizione e quindi [...] l'*epoche*, la sospensione del giudizio» (p. 128). Sul piano logico, tra la teoria della definizione antistenica e quella stoica ci sono molteplici punti di connessione; e così sul piano etico si individuano le correlazioni tra il rigorismo cinico di Antistene e quello degli stoici, soprattutto nelle stringenti premesse logiche che vengono attribuite all'etica e alla radicalizzazione delle posizioni socratiche. La "prescrizione" antistenica dell'*adiaphoria* costituisce il portato della professione dell'assoluta indifferenza per le cose esteriori. Rigorismo e razionalità sono per gli stoici due momenti complementari che danno il quadro dell'intero percorso speculativo di questi filosofi, nel quale va ad inserirsi il tema dell'*apatheia*, che però non deve essere intesa come una dimensione qualificante sul piano etico. L'introduzione dell'idea della naturalizzazione della razionalità del saggio, rifacendosi al tema socratico del "vivere secondo coerenza", approda alla considerazione dell'*homologia* come di un ambito di esclusiva pertinenza del sapiente.

Il ritorno a Platone nell'ultimo capitolo chiarisce le finalità speculative dell'opera, secondo le quali il filosofo ateniese avrebbe dipinto il ritratto più autentico del sapiente così come era stato embrionalmente introdotto da Socrate, condensando in esso le aspettative dell'intero spirito greco. Platone infatti recupera il ruolo paradigmatico del saggio nella figura di Socrate: «Platone sottrae il socratismo ad una condizione di minorità e lo assume come orizzonte complessivo, operando nel contempo una costituzione di campo del sapere filosofico che ne fa la regola di ogni altro sapere e quindi una sorta di banco di prova del dibattito culturale» (p. 215). Il filosofo dunque doveva presentarsi «non soltanto come interprete di una scelta di vita particolarmente significativa, [...] ma come il responsabile dell'intera quota di felicità oggettivamente perseguibile» (*ibid.*). Il modello unitario doveva rappresentare l'unitarietà del valore etico e paradigmatico del sapere, e sciogliere in sé per mezzo di una sintesi superiore il contrasto tra "individualità d'eccezione" e indifferenza qualunque della società. I due ambiti cui fa riferimento la personalità d'eccezione sono quelli della vita teoretica (col suo portato di "ricerca disinteressata del sapere") e della vita pratica (col suo senso di responsabilità legato all'operatività nella realtà). Pian piano tuttavia Platone arriverà al suo distacco definitivo dal maestro, soprattutto nella *Repubblica*, dove la figura di Socrate non fa che incarnare ormai semplicemente il pensiero di Platone. Se dunque il modello socratico *tout court* sembrava avvicinarsi, nel suo percorso legato alla *moderazione* e all'*autosufficienza*, al prototipo antistenico-stoico, Platone ha invece la necessità di assumere un paradigma etico-politico superiore e universale, che utilizzi «strumentalmente le tecniche», ma che determini «i suoi fini all'esterno di esse» (p. 232). Un modello dunque che realizzi delle corrispondenze tra il piano individuale e quello cosmico, e che si ponga di nuovo come "aristocraticamente" alto. Tuttavia il contrasto tra un sistema sociale basato sull'inganno e sull'ingiustizia e il criterio di giustizia necessario al paradigma d'eccezione trova ancora una volta il suo riferimento nel grande maestro, che nel suo comportamento etico ha saputo riassumere in sé e condensare in modo egregio le doti del vecchio modello omerico e quelle del nuovo paradigma. Se infatti il criterio omerico, secondo il quale la virtù si identificava con il successo pubblico (le belle azioni), doveva essere sostituito in Platone con l'eccellenza etica intesa come superiorità morale, era necessario che questo nuovo modello fosse incarnato storicamente da qualcuno che, così facendo, ne dimostrasse la validità paradigmatica, e cioè esattamente quello che Socrate riuscì a realizzare nella sua vita: «Enunciata da Carmide e sostenuta da Crizia, la teoria del *ta eautou pratein*, capacità di fare le cose proprie, si presenta come modello di saggezza (*sophrosyne*) per i migliori, coincidente, in ultima istanza, con una cura e conoscenza di sé che sembrerebbe poter trovare il consenso di Socrate» (p. 242).

Daniela Romani

L.M. Napolitano, *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Trieste 2001, pp. 177.

Un giorno gli Ateniesi commissionarono a due scultori, Fidia e Alcameno, due grandi statue della dea Atena. Tali statue dovevano essere collocate sopra un alto colonnato, ed allora Fidia pensò di scolpire il capo e il volto della sua statua di proporzioni maggiori rispetto al resto del corpo, perché così, pensò, *proprio perché era sproporzionata*, guardandola da lontano e dal basso, essa sarebbe apparsa ben proporzionata. Alcameno, invece, scolpì la sua statua senza preoccuparsi della posizione nella quale sarebbe stata collocata. Accadde allora che, finché le due opere non furono poste sul colonnato cui erano destinate, Fidia rischiò la lapidazione, perché la sua, guardata da vicino, appariva davvero brutta nella sua evidentissima sproporzione, mentre quella di Alcameno era ammirata da tutti. Quando però le due statue furono messe al loro posto, la situazione si rovesciò, e solo la dea di Fidia apparve in tutta la bellezza della sua prospettiva corretta.

L'episodio – riferito nelle *Chiliadi* del bizantino Giovanni Tzetze – documenta un fenomeno che non riguarda soltanto le produzioni scultoree, ma anche alcune opere pittoriche, in particolare quelle destinate ad ornare frontoni di templi e fondali di teatri, opere realizzate con la *skiagraphia*, una tecnica sviluppata da Apollodoro Ateniese alla fine del quinto secolo avanti Cristo, tesa a realizzare pitture che risultavano incomprensibili se viste da vicino, poiché i soggetti che esse rappresentavano divenivano chiari solo se guardati a distanza. Per lo più si pensa alla *skiagraphia* come alla tecnica della riproduzione dei chiaroscuri, ma essa rivela tutta la portata della rivoluzione che apportò nell'arte greca, se la si considera come tentativo di riproduzione prospettica delle proporzioni a distanza; come tentativo di adeguare l'arte al punto di vista dello spettatore, di donare all'oggetto la curvatura dello *sguardo* di chi lo osserva.

Partendo da questo spunto si possono leggere, nel bel libro di Linda Napolitano, i significati complessi che assume lo *sguardo come metafora della ragione* nella filosofia di Platone. Metafora non soltanto della ragione teoretica, della contemplazione del vero, della ragione comunicativa e sociale, lo sguardo – sottolinea l'Autrice – si presta a metaforizzare anche una razionalità di tipo pratico, a dare corpo ed efficacia comunicativa a riflessioni di carattere morale, a fare da supporto alla fondazione di un'etica. In questa prospettiva si invita il lettore ad osservare come l'esempio dell'inganno visivo prodotto dalla *skiagraphia* diventi, nella filosofia platonica, un efficace paradigma teorico teso ad esemplificare l'azione del riprodurre, quando tale riproduzione *trasforma* le proporzioni di ciò che riproduce: la *skiagraphia* è l'inganno di una falsa imitazione, un'imitazione che non imita, nel riprodurre ciò che imita, le misure reali del suo modello, ma le trasforma, producendo un'illusione ottica che ha la sua ragion d'essere nella fallibilità della vista stessa, la quale, per natura, non vede grandi le cose grandi e piccole le piccole, ma vede ciò che è vicino come grande e ciò che è lontano come piccolo.

La *skiagraphia*, che realizza il suo inganno visivo appoggiandosi su quella che l'Autrice chiama «una condizione naturale ed al contempo patologica della funzione umana del vedere», si presta dunque a diventare metafora di ogni illusione prospettica, non soltanto dunque di quella visiva realizzata con la pittura, ma, ad esempio, di quella educativa realizzata con la poesia (e, si può aggiungere, di quella auditiva, realizzata dalla sofistica: cfr. *Soph.* 234c). Il senso dell'analogia complessa stabilita da Platone tra poesia e *skiagraphia* è il seguente: come lo *skiagraphos* inganna gli spettatori circa le misure reali di ciò che rappresenta, allo stesso modo il poeta tragico crea un'illusione prospettica riguardo ai piaceri e ai dolori dei personaggi di cui racconta; come lo *skiagraphos* si rivolge alla fallibilità della funzione visiva, in un certo senso esasperandola, – impedendole di svolgere quel ruolo di invito alla riflessione, che essa normalmente svolge quando presenta alla ragione oggetti grandi percepiti come piccoli e consente all'uomo di andare, con la ragione, con la misurazione, con la comparazione, *oltre* la sensazione –, allo stesso modo il

poeta si rivolge alla parte irrazionale dell'anima, ne blandisce la naturale incapacità prospettica, presentandole vicende umane contraddittorie, esasperate, stati della psiche in balia di forze opposte, e così facendo impedisce alla ragione del destinatario dell'inganno poetico di svolgere quel ruolo di riordino, di bilanciamento, di riequilibrio che normalmente essa svolge quando nelle vicende dell'esistenza accadono scompigli e conflitti.

Il luogo platonico da cui muove lo studio di Linda Napolitano è il noto passo del decimo libro della *Repubblica* nel quale Platone ribadisce la critica a quella forma di poesia di cui già nei libri secondo e terzo aveva contestato le pretese educative. Tale critica, in questo passo, si fonda su un'assimilazione tra la poesia tragica e *quel tipo di pittura*. Entrambe, si dice, mancano di verità (*Resp.* 602b8). La nota comune ad entrambe è il tipo di inganno prospettico che esse realizzano, una sorta di incantesimo, di stregoneria, che si appoggia, come abbiamo visto, sulla fallibilità della sensibilità umana. Contro gli inganni indotti dalle stregonerie della pittura e della poesia si rivelano infatti aiuti efficacissimi «la misurazione, la numerazione e la pesatura» (602d-e), cioè le procedure di cui è capace soltanto il *logistikon*, la parte riflessiva e calcolante della *psyche*. Il ruolo terapeutico dell'anima razionale sarà quello di restaurare la giusta prospettiva, rimuovendo quelle condizioni patologiche, quella adesione irreflessiva e totalizzante a *ciò che viene visto*, che sono precisamente ciò di cui si nutrono la *skiagraphia* e la poesia tragica.

Partendo dall'analisi del passo della *Repubblica*, passando attraverso il *Protagora*, il *Fedone*, il *Fedro*, il *Filebo*, Linda Napolitano ci conduce ad un approfondimento di questo invito platonico a diffidare di tali articolati incantamenti prospettici, di tali inganni degli occhi e dell'emotività, che impediscono l'intervento della ragione e della legge, che allontanano dall'acquisizione di quella prospettiva giusta, articolata, corretta, sul piacere e sul dolore, possedendo la quale, soltanto, è possibile non solo la filosofia, ma anche la felicità. Il percorso dell'Autrice è quello di un paziente ed intelligente ripercorrimiento di alcuni testi del *corpus Platonicum* che troppo spesso sono stati letti in chiave ascetica ed antiedonistica, per mostrare come tale chiave ermeneutica sia riduttiva e scarsamente illuminante, e soprattutto come solo focalizzando la questione dell'illusione prospettica sia possibile leggere come non contraddittori testi tradizionalmente ritenuti tali. Quando, per esempio, nel libro nono della *Repubblica*, Platone disegna l'anima appetitiva come un mostro policefalo, condannato all'insaziabilità dalla mancanza di meccanismi autonomi di controllo dei suoi desideri, segnala la questione come un problema di illusione prospettica.

Per superare tale illusione, che distorce la visione del piacere e del dolore, è necessario, secondo Platone, guadagnare una prospettiva diversa. La costruzione di tale prospettiva diversa comincia con il riconoscimento di forme di desiderio che abitano *l'anima tutta intera*, e non soltanto la sua parte più evidentemente desiderante, e cioè quell'*epithymetikon* che rappresenta la dimensione psichica più legata al somatico, con il riconoscimento del desiderio di conoscenza, che è in grado di regalare, a chi sa provarlo, la vita in assoluto più piacevole (*Resp.* 583a), la vita di chi sa assumere un punto di vista esaustivo e corretto sul piacere e sul dolore, «ciò nel cui ambito sorgono – come si dirà nelle *Leggi* – il vizio e la virtù».

Il *Filebo* è uno dei testi fondamentali per la comprensione del discorso platonico teso alla costruzione della giusta prospettiva da cui muovere lo sguardo teso a cogliere il piacere e il dolore. È nel *Filebo*, infatti, che si parla di sensazioni *sentite* come piacevoli e dolorose, ma che oggettivamente non solo tali, *perché nel godere e nel soffrire accade come nel vedere*: ciò che è vicino ci appare grande e ciò che è lontano ci appare piccolo. È nel *Filebo* che si segnala la capacità dell'anima di *anticipare* le affezioni piacevoli e dolorose, vivendo la speranza stessa del piacere come piacevole e l'attesa stessa del dolore come dolorosa. Ma il testo del *Filebo* – ci mostra Linda Napolitano –, complesso luogo teorico del Platone maturo, non è in contraddizione né con il *Protagora*, discusso documento del cosiddetto edonismo socratico, né con il *Fedone*, troppe volte letto in chiave ascetica ed antiedonistica. Sia nel *Protagora* che nel *Fedone*, infatti, l'ingan-

no indotto dai conflitti tra ragione e passione, circa il senso e le proporzioni dei piaceri e dei dolori che proviamo, può essere evitato se ci si affida ad un elemento che non si ferma alla pura e contingente *apparenza* del darsi dei piaceri e dei dolori stessi, ma all'elemento razionale dell'anima, che è in grado di proiettare nel tempo, di pesare, di misurare, rispetto alle loro grandezze effettive, dolori e piaceri, gioie e sofferenze. La saggezza è l'unica unità di misura capace di sottrarsi a quella *illusione schiografica*, in fatto di virtù, che fa del corpo, e della sua cecità, la misura del mondo; e che così facendo rivela tutta la propria incapacità prospettica, tutta la propria inadeguatezza a svolgere il fondamentale ruolo di *misura*, non soltanto del bene e del male, ma anche del piacere e del dolore.

Nella interessante ricostruzione di Linda Napolitano – come sottolinea anche Enrico Berti nella sua pregnante introduzione al volume – appare dunque un filo rosso che collega la riflessione platonica sul piacere e sul dolore dal *Fedone* alla *Repubblica* al *Filebo* e che si configura come elaborazione di una teoria che sia in grado di considerare la globalità dell'anima umana, tutta intera la serie delle tensioni di cui essa è capace: innanzitutto la tensione «ad apprendere la verità così come essa è», poi la tensione al dominio, alla vittoria, alla fama, infine la tensione dell'eros. Molte, e non solo fisiche, sono le modalità del desiderio, e solo una misurazione del loro valore globale consente la valutazione delle possibilità di gioia e di sofferenza strutturalmente connesse a ciascuna di esse, la valutazione delle loro potenzialità in termini di felicità.

Il libro di Linda Napolitano, come qualunque ricerca aperta, si chiude con una serie di interrogativi; interrogativi che invitano non soltanto ad approfondire il significato morale del legame (posto da Platone per esempio nel mito di Er) tra filosofia e sofferenza, sofferenza e consapevolezza, esperienza vissuta ed esperienza riflessa; non soltanto ad approfondire il significato che questo legame intesse con altri legami (posti da Platone in altri luoghi del testo) tra filosofia e piacere, virtù e felicità, felicità e sapere, ma che soprattutto – partendo dalla riflessione sulla nozione di prospettiva, di corretta capacità visiva, dalla riflessione sulla metafora dello sguardo – ripropongono, in tutta la sua pregnanza ermeneutica, la necessità di una lettura del testo platonico che non operi nessuna scissione tra pensiero etico e sapere teorico, e che dunque sappia cogliere il significato di questa metafora della duttilità dello sguardo, di questo invito a guardare facendo ruotare a tutto tondo il proprio raggio visivo, misurando tutte le distanze e le profondità dell'universo, superando tutti gli errori prospettici dovuti all'abitudine, alla unilateralità del punto di osservazione, alla miseria di un'esistenza *aneu philosophias*.

Lidia Palumbo

A. Buccolieri, *Il Platone di Luigi Stefanini. Il rapporto Eros-Logos*, Milano 2002, pp. 248.

La ricerca di Alessandra Buccolieri sul *Platone* di Luigi Stefanini e, in particolare, sul rapporto *Eros-Logos*, è tratta dalla tesi di laurea in storia della filosofia antica discussa all'Università di Trieste nell'anno accademico 1999-2000.

La Buccolieri esprime una profonda ammirazione nei confronti del filosofo veneto, di cui compone una biografia intellettuale consacrando l'intera prima parte del suo scritto. Qui viene delineata la personalità dello Stefanini (il cui carattere distintivo è sin dal principio rintracciato nella sua devota religiosità) e il pensiero dello stesso. La Buccolieri ricostruisce esaustivamente le tappe più significative dell'attività filosofica dello Stefanini, dal personalismo religioso – richiamantesi, in aperta opposizione con la neoscolastica, alla tradizione, ai valori cristiani e all'atteggiamento dei Padri della Chiesa – all'idealismo cristiano – maturato in aperto confronto con l'attualismo gentiliano, al quale riconosce come merito l'aver recuperato il senso dell'interio-

rità (tanto caro al Cristianesimo) e della centralità dello spirito rispetto alla natura (in ciò avvilendo la deificazione del fatto empirico propria del positivismo), ma dal quale dissente intorno alla cosiddetta "autoctisi" o capacità autocreativa dell'io.

Nello stesso periodo Stefanini pone le basi del suo *imaginismo*, approfondendo il significato dell'atto immaginativo come atto creativo propriamente umano, «un fare che esista per noi ciò che non esiste altrimenti» (p. 32). L'attenzione posta nei confronti dell'immagine, della sua, per così dire, doppiezza, dovuta alla perfetta e necessaria coesistenza nell'ambito della propria natura, di due caratteri contraddittori quali la somiglianza – mai perfetta altrimenti vi sarebbe coincidenza – e l'alterità rispetto alla cosa di cui è immagine, ci riporta un'indiscutibile familiarità con Platone.

L'Ateniese parlava per immagini, traduceva il rapporto Idee-sensibili nei termini di un rapporto tra paradigmi e immagini o copie (Stefanini predilige la lettura mimetica di tale relazione piuttosto che metessica) e reputava che l'uomo, per la sua stessa natura, pur operando con tutti gli strumenti a sua disposizione, non potesse che produrre sempre e solo immagini di cose e non cose.

La Buccolieri evidenzia correttamente come Stefanini applichi il concetto di immagine sia a livello gnoseologico che a livello ontologico: la conoscenza umana ha presa unicamente sulle immagini, le quali però richiedono di essere trascese, essendo espressione di qualcos'altro. Così il processo dell'apprendimento è sempre perfettibile in quanto avanza per approssimazioni cogliendo il verosimile.

La nostra autrice prosegue la sintesi del percorso speculativo di Stefanini considerando la sua posizione ambivalente nei confronti dell'esistenzialismo e irriducibilmente critica e negativa nei riguardi dell'irrazionalismo. Il personalismo stefaniniano riconosce come indiscutibile la sostanziale identità di persona e ragione, la consustanzialità di essere e pensiero, inteso quest'ultimo come «atto personale di un soggetto che possedendosi si dice e si esprime» e «in quanto si dice, si afferma nella sua presenza a se stesso» (p. 57).

Tale concezione trova sperimentazione e concretezza nel campo pedagogico: la scuola va intesa come una scuola del dialogo in quanto il fine dell'educazione deve essere la maieutica della persona (di nuovo è trasparente la matrice socratico-platonica di una tale posizione di pensiero).

La Buccolieri non si propone però soltanto di mettere in luce i contenuti dell'indagine filosofica dello Stefanini, ma mira soprattutto a far emergere l'atteggiamento mentale ad essa sotteso. Stefanini mantiene un abito dialettico e di apertura alla ricerca che lo porta ben distante da assunzioni fortemente dogmatiche o ideologiche, anche laddove affronta questioni come l'antinomia fede-ragione o il rapporto uomo-Dio. Un tale comportamento si ricollega alla certezza dell' indefinita perfettibilità del conoscere, dell'arricchimento che «il nucleo embrionale» subisce attraverso l'esperienza personale (cfr. pp. 26-27). E la Buccolieri, evidenziando tale aspetto della figura dello Stefanini, rende immediatamente intuibile una certa continuità (peraltro presagita dalla comune speculazione sull'immagine e dalla comune fiducia nell'efficacia paideutica della filosofia) con Platone, la cui disposizione dialettica è certamente nota.

La *skepsis*, lo spirito di ricerca, è dunque assunto come elemento sommamente qualificante la pratica della filosofia da parte tanto di Platone, quanto dello Stefanini. In base a questo motivo, la Buccolieri giustifica la sua scelta, che come si può vedere ha poco di casuale, di rivisitare il Platone dello Stefanini, un'opera che non va abbassata a mero documento storico se non si vuole correre il rischio di deprezzare i meriti dell'autore. Il filosofo veneto è stato, in effetti, uno dei maggiori interpreti di Platone proprio in quanto ha saputo interagire e dialogare teoricamente con lui, lasciarsi coinvolgere e, come afferma Linda M. Napolitano Valditaro nella sua premessa, educare dal sommo pensatore greco (cfr. p. 8).

Il Platone affronta questioni centrali nell'ambito dell'esegesi platonica, quali il problema

della cronologia dei dialoghi – desunta principalmente attraverso il criterio della forma, ora drammatica, ora narrativa degli stessi – delle vistose contraddizioni in essi presenti – per giustificare le quali, Stefanini si rifiuta di ricorrere agli *agrapha dogmata*, considerati «un deus ex machina che interviene tardivamente» (p. 97) – del rapporto Socrate-Platone, «due stati confinanti» nella definizione di Stefanini che la Buccolieri cita puntualmente (p. 97).

La stessa autrice precisa che il Socrate cui fa riferimento il filosofo veneto è quello senofonteo e annota che di ciò va tenuto conto «per comprendere l'originalità, ma anche i limiti della soluzione stefaniniana» (p. 98). In cosa consiste tale soluzione? Socrate non possiede una propria dottrina sistematica, la sua scienza assume come forma e contenuto l'interlocutore del dibattito dialettico, dunque non «la vuota individualità, ma la personalità» (p. 99). E nel «processo comunicativo da uomo a uomo» (*ibid.*) consiste la *paideia*. La stessa mancanza di una dottrina avrebbe, secondo Stefanini, indotto Platone ad assumersi il compito nei confronti del maestro di portare a soluzione ciò che in Socrate era rimasto incompiuto. Si potrebbe per questa ragione affermare che «tutti i dialoghi sono schiettamente socratici nella misura in cui vi prevale l'ammirazione per il Socrate uomo e filosofo», ma, da un altro verso, «nessun dialogo è socratico: infatti il pensiero del maestro subisce una rifrazione nella mentalità vigorosa dello scolaro» (p. 101).

L'eredità socratica di cui Platone dispone e dalla quale trae giovamento nell'intero corso della sua attività filosofica consiste nell'esemplare personalità morale del maestro e nel suo metodo dialogico; allo stesso tempo però il filosofo percepisce, secondo Stefanini, l'urgenza di denunciare i limiti delle posizioni socratiche per andare oltre Socrate, in particolare sul piano della scienza-virtù. Va superata la concezione socratica puramente formale del sapere e la sua moralità utilitaristica a favore di un sapere che comprenda il Bene e dunque il Vero.

Ma la verità va interrogata e discussa: la *skepsis*, la ricerca democratica intrapresa cooperativamente dal dialettico e dal suo interlocutore, rimane essenziale, ed essa esime dall'«impegno di conclusioni irreformabili e soste definitive» (p. 82).

Si noti che la *skepsis* costituisce per Stefanini il paradigma ermeneutico dell'opera platonica, che consente anche di recuperare il problema delle dottrine orali, intese come «ipotesi che egli intendeva verificare dialetticamente entro la scuola con i suoi allievi» (p. 12).

Al motivo della *skepsis* inoltre si ricollega la funzione di *Eros*, il demone che, come la madre *Penia*, povertà, è sempre carente, ma come il padre *Poros*, è sempre ricco di espedienti per realizzare ciò cui strutturalmente mira. La sua natura intermedia ci riporta all'intermedietà del concetto di filosofia, intesa, come si evince dalla lettura del *Liside* e del *Simposio*, come ricerca del sapere da parte né di individui pienamente sapienti (solo gli dei detengono l'onniscienza), né ottusamente ignoranti (nemmeno potrebbero avvedersi delle loro deficienze e della conseguente necessità di colmarle).

La filosofia stessa è *eros*, amore per la *sophia* ed *Eros* a sua volta, è desiderio di ciò di cui si è privi. Proprio la sproporzione tra ciò che esso è e ciò a cui tende rappresenta il motore dell'esercizio di ricerca. Esso è dunque il simbolo divino della *skepsis*, interpreta quella spinta affettiva da cui il processo conoscitivo umano non può in alcun caso prescindere. Per questa ragione quelle concezioni che disconoscono il valore della pulsione, dell'energia affettiva e celebrano esclusivamente gli aspetti astratti del pensare, sono inefficaci nel rendere conto delle azioni dell'apprendere e del comunicare il sapere.

Eros e *Logos* sono inscindibilmente connessi; si direbbe che costituiscono le componenti strutturali dell'uomo, ossia affettività e ragione, desiderio e intelletto.

«L'*Eros* platonico strutturalmente orienta gli uomini verso la *sophia*» (p. 212), è anelito alla sapienza, meta agognata del processo paideutico. È chiaro dunque il nesso che corre pure con la maieutica, intesa come strumento per pervenire alla generazione interiore del vero.

La forza di *Eros* quindi mette in movimento il *Logos*, la ragione; il merito dello Stefanini risiede principalmente proprio nell'essersi avveduto della complicità di entrambi e nell'aver così

composto le presunte lacerazioni platoniche tra anima e corpo, ragione e desiderio, intelletto e vita. E il riconoscimento che va tributato alla Buccolieri consiste nell'aver rappresentato tutto ciò lucidamente, senza mai venir meno all'esigenza di chiarezza, mostrando per tal via una profonda sensibilità e comprensione nei confronti di Luigi Stefanini storiografo, filosofo e soprattutto uomo.

Annalisa Zampaglione

S. Ciurlia, *Antonio Corsano e la filosofia analitica: il pensiero giovanile di Leibniz*, Galatina 2002, pp. VII-204.

Apparsa nella collana del Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche dell'Università degli Studi di Lecce, questa monografia è suddivisa in cinque capitoli, tesi ad illustrare i lavori che Antonio Corsano dedicò alle origini storico-critiche della filosofia analitica, con particolare riguardo al pensiero di Suárez e agli studi logici di Leibniz. Per quali ragioni – si chiede all'inizio l'autore – è legittimo parlare di «origini» della filosofia analitica? Come è noto, il termine 'analisi' indica la scomposizione dei concetti nelle loro singole componenti; conformemente a quest'accezione, la filosofia analitica considera l'indagine filosofica come improntata a criteri di rigore e di esattezza, volgendo allo studio del linguaggio. Ma perché, secondo Corsano, il punto di partenza è Suárez e non, per esempio, Aristotele, cui si deve la prima rigorosa codificazione del concetto? La filosofia analitica, a giudizio di Corsano, è specificamente propria del pensiero moderno perché pone al centro della riflessione filosofica la distinzione fra individuale e universale, ridefinisce i rapporti fra logica e metafisica, offre un contributo di rilievo al problema del linguaggio, richiama l'interesse sui fenomeni del mondo naturale. Corsano ne ricerca le fonti nel nominalismo tardo medioevale e nel concetto moderno di scienza inteso come sapere sperimentale. Egli ne rintraccia la prima organica espressione nell'opera di Suárez, che si fa portavoce della tradizione logico-ontologica dell'occamismo, e ne segue lo sviluppo dalla tarda scolastica alla cultura germanica controriformistica. Ciò che contraddistingue il pensiero di Suárez in relazione al problema posto dalla filosofia analitica (e che egli risolve affermando che logica e metafisica si compenetrano ed esercitano la loro funzione parallelamente) sono i concetti di «astrazione» e di «contrazione», per mezzo dei quali si rende possibile la ricerca della filosofia come scienza dell'essere. La critica corsaniana all'opera di Suárez – osserva con acume Ciurlia – è particolarmente attenta all'«l'individualismo metafisico del sistema suáreziano» (p. 48). Corsano opera una ricostruzione storiografica del pensiero di Suárez che riflette il movimento infinito, concentrico e vorticoso di una «spira»: «dall'analisi dei rapporti tra logica e metafisica si giunge alla valutazione delle funzioni razionali, dei concetti di astrazione e contrazione al centro del sistema dell'essere suáreziano, per proseguire, poi, verso la focalizzazione dei principi dell'individuo e della relazione, seguendo, così, i passaggi interni che recano alla fondazione logico-metafisica della singolarità come perfezione della realtà» (*ibid.*). In quest'ottica Corsano evidenzia l'individualismo ontologico del filosofo di Granada, per cui l'unica realtà metafisica esistente e descrivibile dall'intelletto è quella dell'individuo, considerato sinolo, unità inscindibile, che si può cogliere *analysis via*. In tal senso la logica, assurgendo al livello della metafisica, «elabora l'intreccio del mondo della relazionalità dell'individuo, l'unico ente dotato di dignità metafisica se inteso in *entitate tota*». Una simile asserzione metafisica è possibile motivandola sulla base delle cause che rendono «logicamente dicibili come determinazioni originarie solo l'individuo e la relazione» (p. 49).

Il seme di Suárez germoglia nel pensiero di Leibniz, guidandolo verso decise convinzioni

nominalistiche. Considerata la filosofia di Suárez una fonte imprescindibile del pensiero leibniziano, Corsano sottopone a vaglio critico una serie di scritti del filosofo lipsiense, tra cui i frammenti e l'epistolario. Primo ed imprescindibile testo di riferimento per comprendere la questione è la *Disputatio metaphysica de principio individui* (1663). Qui Leibniz, dopo aver discusso le posizioni che la tradizione aveva elaborato a proposito del tema dell'universale, approda ad un «nominalismo di tipo moderato». In realtà, però, con Corsano ed oltre Corsano, come sottolinea l'autore, il pensiero di Leibniz è alimentato da decise convinzioni realistiche. Ciurlia cita al riguardo il *Corollario III* a chiusura della *Disputatio*: «Le essenze delle cose sono come numeri». Secondo questa definizione gli enti matematici hanno una struttura sostanziale, i numeri sono realtà sostanziali, hanno le stesse peculiarità metafisiche dell'essenza e la loro sequenza è reale. Ma, se Leibniz si dichiara nominalista e, pertanto, non esistono gli universali e reali sono soltanto gli individui e le entità particolari, come si giustifica il suo platonismo matematico? L'autore osserva in proposito che «la soluzione individualista intorno alla tematica dell'universale coesiste con un consistente platonismo matematico» (pp. 64-65). Si tratta di un nominalismo *sui generis*, che serve a Leibniz per combattere le nebulosità della metafisica; in altri termini, il suo nominalismo terministico, intessuto di un «moderato realismo numerale», assume la forma di un «nominalismo moderato» (p. 65).

In questo percorso assume particolare rilievo la *Dissertazione preliminare* (1670) al Nizzoli. Il filosofo lipsiense prende le mosse dalla tesi del Nizzoli secondo la quale la logica deve essere inserita fra le arti «sermocinali», che riguardano il discorso. A giudizio di Leibniz, invece, fra la grammatica, che privilegia il «ben parlare», e la retorica, che predilige il «bel parlare», la logica erige il suo tempio ed esercita la sua primazia, giacché essa pone a proprio fondamento la ricerca della verità. Dopo aver individuato la complessità delle relazioni che incisero sulla formazione nominalistica del primo Leibniz e dopo aver districato la matassa dei numerosi nodi intrecciati intorno alle sue ricerche di logica, Corsano si sofferma sul *De arte combinatoria* (1666), trampolino per approdare al complessivo progetto di una *Caratteristica universale*. L'esigenza che il filosofo lipsiense avverte è quella di sostenere la validità della corrispondenza isomorfica fra pensiero e linguaggio. Sono testimonianza significativa di questo itinerario speculativo il *Dialogo* del 1677 e il *Terzo Libro dei Nuovi Saggi sull'intelletto umano*. Il confronto rimane sempre, però, con Hobbes. Come combattere i pericoli di scetticismo raccolti nella teoria del convenzionalismo linguistico? Non si può non ammettere, conclude Leibniz, la presenza di un certo «ordine» del linguaggio, che assume una fisionomia ontologica capace di oltrepassare i limiti del semplice accordo convenzionale e, di conseguenza, di fondare un'adeguata teoria del linguaggio a sostegno di un'autentica *logica inveniendi*. In questa prospettiva Corsano legge la polemica tra Leibniz e Locke, che si conclude con il riconoscimento del carattere linguistico della logica e con l'attribuzione alla lingua della facoltà di denotare le cose. Il linguaggio, dalla cui struttura la logica trae le sue leggi, non è in posizione ancillare rispetto al pensiero: la costruzione concettuale della *res* corrisponde alla struttura del suo enunciato cosale; logica, metafisica e linguaggio si intrecciano.

Com'è noto, la questione trae le sue origini dal *De arte combinatoria*. Qui Leibniz tenta di fondare un alfabeto logico dei pensieri umani, affinché si potessero determinare tutte le forme possibili del pensiero. Appare chiaro come l'*ars combinatoria* sia, innanzitutto, tecnica di calcolo, giacché, una volta sostituiti alle idee i caratteri segnici e individuato un elemento, non resta altro che calcolarlo per mezzo della combinazione dei suoi stessi caratteri. Si rivela così il suo progetto ambizioso di creare un linguaggio universale che annulli le differenze linguistiche, divenendo l'unico strumento del vero.

È nella *Caratteristica universalis* che si consolida l'esigenza di fondare una lingua perfetta o, come afferma lo stesso Corsano, una «scrittura eidografica di universale portata», mediante il metodo del calcolo linguistico, in base al quale a ciascun termine viene attribuito un

signum: il mondo viene letto attraverso il linguaggio e le idee diventano nomi. Tuttavia, al di là del disegno della *Caratteristica*, nella fisionomia di questo sistema si coglie un'intelaiatura di tipo metafisico, intessuta in modo preponderante di una forte sensibilità neoplatonica. Questa componente, a giudizio dell'autore, è «come il prezzo da pagare alla tradizione metafisica per perseguire la via del calcolo logico» (p. 109). Nell'aver focalizzato l'attenzione sulla componente neoplatonica d'impronta bisterferdiana, nonché nell'aver posto l'accento sulle suggestioni promanatesi dalla tradizione ermetica e dalla componente lulliana, consiste a nostro avviso l'originale taglio interpretativo fornito da Ciurlia. Ci si riferisce qui non al neoplatonismo plotiniano, bensì al neoplatonismo che fa capo all'organicista Bisterferld e che offre a Leibniz gli strumenti per realizzare quella tecnica combinatoria che lo condurrà, poi, all'idea di un'enciclopedia universale del sapere umano.

L'ultima parte dell'indagine corsaniana è rivolta allo studio della «metafisica del possibile», secondo la quale ciò che è possibile per il pensiero deve considerarsi reale. Logica e metafisica così tendono ancora a ricongiungersi, senza evidenziare quella frattura ravvisata dai vari Russell e Couturat. Originale e foriera di sollecitazioni appare, a questo punto, la lettura corsaniana della metafisica di Leibniz. A giudizio dello storico salentino, essa non presenta tracce di ottimismo. Anzi, egli sottrae la dimensione metafisica leibniziana ad una visione ottimistica, definendo il filosofo di Lipsia come il simbolo del pessimismo razionalistico moderno. Leibniz, secondo la prospettiva corsaniana, è anzitutto un filosofo dell'Umanesimo e non più solo il fautore dei poteri infallibili della ragione, né il sostenitore del migliore dei mondi possibili, perché il trionfo della ragione costituisce il suo stesso fallimento: l'individuo, infatti, colto per via analitica, non potrà mai essere penetrato appieno dalla ragione medesima.

L'indagine di Ciurlia si segnala per l'efficace sintesi di un approccio insieme diacronico e sincronico alla tematica in questione e per la vigilante attenzione alle fonti, esaminate con acribia filologica, nonché per l'accurato e aggiornato apparato bibliografico su cui si fonda la lettura dei classici. Ne è scaturito un testo che ricostruisce un'importante pagina della storiografia filosofica italiana del Novecento, finora in parte trascurata, offrendo nel contempo un significativo contributo allo studio della matrice realistico-neoplatonica sottesa al pensiero giovanile di Leibniz.

Luana Rizzo

Carlo Cattaneo, *Scritti sulle trasversali alpine*, introduzione, note e cura di F. Minazzi, Accademia di Architettura dell'Università della Svizzera Italiana, Mendrisio 2001, pp. 262.

Il secolo XIX si caratterizza, almeno nella sua seconda metà, con l'ideologia del progresso. Espressione tangibile di questa ideologia fu la realizzazione delle reti ferroviarie, che rivoluzionarono il sistema dei trasporti e il modo stesso di vivere e pensare di milioni di uomini. In altre parole, il mondo cominciò ad essere dominato da quella dimensione di crescente velocità che a tutt'oggi perdura. La ferrovia, al suo nascere, sembrò davvero sintetizzare una schiera di immagini simboliche di alta emotività. Al trionfo sullo spazio e sul tempo si aggiungeva il prestigio nazionale. Una rete ferroviaria efficiente e grandi stazioni rappresentavano un po' quello che in altri tempi erano stati templi, palazzi e cattedrali. Inoltre la ferrovia era il mezzo preferito dal crescente nazionalismo e imperialismo. Allacciare collegamenti ferroviari con terre lontane significava anche diffondere la cultura delle nazioni maggiormente progredite e rafforzare in tal modo legami di prestigio e di interesse economico.

Gli scritti di Carlo Cattaneo raccolti in questo volume, munito di un'introduzione di Fabio Minazzi su *Carlo Cattaneo e l'ampia tela della fattura umana. Territorio, città e vie di*

transito quali vincoli di crescente civiltà, e corredato di un esauriente apparato iconografico, ci restituiscono il sapore di quest'epoca pionieristica, ma hanno, allo stesso tempo, caratteristiche che li rendono singolari. Cattaneo fu infatti una personalità assai eclettica, capace di coniugare gli interessi culturali con la competenza tecnica. Uno dei molti meriti del suo pensiero fu senz'altro quello di aver colto l'estrema importanza dei nascenti collegamenti ferroviari come veicolo di civiltà. Capace di unire le diverse città d'Italia e d'Europa, la ferrovia era in grado di assolvere ad un compito essenziale. Allo sviluppo dei commerci avrebbe fatto seguito l'accrescimento della ricchezza, e a questa il progresso civile. In questo senso l'interesse assai vivo che Cattaneo nutre per i problemi ferroviari è collegato ad uno dei punti fermi della sua riflessione politica: l'idea di federalismo. Ammiratore degli Stati Uniti d'America e della Confederazione Elvetica, nella quale riparlò dopo le delusioni subite a causa delle vicende politiche italiane, egli percepiva chiaramente come la mobilità delle persone avrebbe avuto una straordinaria importanza per il processo federativo dell'Europa da lui auspicato. Si può ben dire che sia stato in anticipo sui tempi: in un'epoca nella quale le ferrovie erano anche strumento di esaltazione nazionalistica e penetrazione coloniale Cattaneo ne ribaltò il ruolo e ne propose uno più consona, quale efficace strumento di integrazione fra i popoli. Ma le sue proposte non sono solamente espressione di alti ideali. Esse sono anzi più che fondate nella realtà. È da un accurato studio del territorio da ogni punto di vista (geografico, antropico, economico) che bisogna partire per una reale utilità dei collegamenti ferroviari; ed è in quest'ottica che si pone la sua preferenza accordata al progetto di ferrovia del Gottardo, di cui molto si discute nelle pagine di questo volume. Essa coincide infatti con la migliore soluzione per il problema di un funzionale collegamento tra i porti italiani sul Mediterraneo e i Paesi del centro e nord Europa.

Si potrebbe obiettare che si tratta di temi tecnici, privi di una più vasta riflessione teorica: in altre parole, poco filosofici. Una simile valutazione, tuttavia, diventa assai meno certa se si esamina il contesto ideale che anima gli scritti di Cattaneo nel suo complesso. La sua passione per le recenti realizzazioni ferroviarie si innesta sull'ammirazione da lui nutrita per l'umile e costante lavoro umano, allo stesso tempo effetto e causa della conoscenza. Dietro la posa delle prime rotaie stanno, specialmente per la regione in cui è nato (la Lombardia e, più in generale, il territorio dell'antica Insubria), secoli di lenta trasformazione del paesaggio dovuta al crescere della convivenza civile. C'è l'opera degli agrimensori etruschi e romani, dei dissodatori di terreni e scavatori di canali dell'alto medioevo, fino all'agricoltura razionale promossa dagli immediati predecessori ideali di Cattaneo, gli economisti e filosofi del secolo dei Lumi. Tutto questo vuol dire sforzo, impegno, crescita civile e progresso di conoscenza. Vuol dire attitudine critica e tolleranza. Il tutto sotteso a una riflessione teorica che ha nell'impegno civile la sua piena legittimazione.

Tiziano Moretti

F. D'Agostini-N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino 2002, pp. XIV - 587.

Questa *Storia della filosofia analitica*, opera collettanea che, sebbene ambiziosa per intenti e ambito tematico, si mantiene in una dimensione relativamente snella, è costituita, oltre all'introduzione, da tredici saggi: dodici sono rispettivamente dedicati a uno specifico settore filosofico, e precisamente, nell'ordine scelto dalle curatrici, filosofia del linguaggio (Carlo Penco), logica filosofica (Mark Sainsbury), ontologia e metafisica (Achille Varzi), filosofia della mente (Massimo Marraffa), filosofia della scienza (Mauro Dorato), epistemologia (Nicla Vassallo), filosofia della matematica (Pieranna Garavaso), etica (Carla Bagnoli), filosofia politica

(Anna Elisabetta Galeotti), filosofia del diritto (Vittorio Villa), filosofia della religione (Christopher Hughes), estetica (Jerrold Levinson). Il tredicesimo contributo, di Franca D'Agostini, è collocato all'inizio, subito dopo l'introduzione, e si intitola *Che cosa è la filosofia analitica*. Completano il volume dodici ampie schede bibliografiche, particolarmente apprezzabili in un lavoro che si configura in prima istanza come un'opera di consultazione.

È stato osservato in più di una occasione, per esempio da Maurizio Ferraris nella recensione apparsa su «Il Sole-24 Ore» del 4 agosto 2002, che questa non è una *storia* della filosofia analitica, bensì un resoconto dello stato dell'arte nei vari settori disciplinari di un certo stile filosofico. Mi sembra vero in parte, o almeno non così drasticamente vero. Che fare una vera e propria storia della filosofia analitica sia un compito improbo, realizzabile solo entro certi vincoli difficilmente eludibili, lo dichiarano esplicitamente le curatrici nell'*incipit*, definendo l'opera come una «presentazione quanto più è possibile diacronica» del tipo di ricerca filosofica in questione. I motivi di queste difficoltà sono noti e ben spiegati nella limpida introduzione. In primo luogo la filosofia analitica è costitutivamente e programmaticamente una disciplina *teorica*, nella quale i protagonisti lavorano, in uno spirito, per così dire, collettivo, all'impresa di decifrare problemi considerati tipicamente come eterni, non legati a un'epoca. In secondo luogo gli autori dei contributi non sono degli storici di professione, e, oltretutto, dato lo spazio a disposizione, ognuno di essi è stato costretto a selezionare alcune classi di problemi a scapito di altri egualmente importanti; per esempio, nello stilisticamente cristallino saggio di Marraffa la vicenda della filosofia della mente è identificata con la fioritura e il declino della teoria computazionale-rappresentazionale. Infine, non manca qualche presa di posizione teorica netta, poco tipica in un lavoro storiografico; per esempio, Vassallo non esita ad affermare che l'epistemologia naturalizzata di Quine e seguaci non è affatto un'epistemologia, beninteso sulla base di considerazioni di tutto rispetto.

La dimensione diacronica emerge nondimeno con sufficiente chiarezza, anche se in modo diseguale da contributo a contributo, nella struttura dei singoli saggi, nei quali si racconta come alcuni problemi tipici del settore in discussione siano stati via via affrontati nel corso del Novecento. Questo sforzo diacronico riesce più facile e persuasivo in alcuni casi (Penco, Marraffa, Bagnoli), mentre non è praticato o suona un po' artificioso in altri (particolarmente evidente il caso di Hughes, che è peraltro uno dei capitoli più stimolanti). A rendere pienamente giustizia al titolo del libro vi è comunque il saggio di Franca D'Agostini, che non esita a cimentarsi con un affresco storico della filosofia analitica nel suo complesso, fedele all'idea, per nulla analitica, secondo cui il miglior modo di capire che cosa è una certa cosa è farne la storia. D'Agostini riesce persuasivamente a giustificare perché la filosofia analitica abbia un'identità chiaramente riconoscibile pur nell'assenza di veri e propri criteri di individuazione, trovando un difficile equilibrio tra un'interpretazione troppo purista, in base alla quale la filosofia analitica sarebbe già finita da un pezzo, e un'interpretazione troppo lasca, che renderebbe analitica l'intera filosofia angloamericana. L'esigenza di collocarsi a metà tra questi due poli è pressante in diversi contributi, per esempio nell'eccellente saggio di Dorato, che impone requisiti teorici abbastanza stretti – in particolare, la centralità delle questioni *semantiche* — sulla filosofia della scienza affinché essa possa dirsi a buon diritto analitica.

Le valutazioni storiche e teoriche avanzate da D'Agostini sono in larga misura convincenti, forse con due sole eccezioni. L'una è relativa alle convergenze con la ricerca filosofica «continentale», forse leggermente sopravvalutate (su questo, si veda la già citata recensione di Ferraris). L'altra verte sul rapporto stretto, quasi di conformistica piaggeria (metodologica), che la filosofia analitica intratterrebbe nei riguardi della scienza. Questo rapporto mi sembra in generale meno intimo e asservito di quanto l'autrice-curatrice sostenga. Per un verso, oggi sono in molti a seguire Wittgenstein nel separare radicalmente lo spazio delle ragioni dallo spazio delle cause; per l'altro, talvolta anche i filosofi che lavorano a stretto contatto con gli scienziati cogni-

tivi, per esempio Christopher Peacocke, non esitano a imporre certi requisiti filosofici che una teoria scientifica è tenuta a rispettare, capovolgendo quella che è a prima vista la relazione più plausibile. Detto questo, non si può non condividere quello che sembra essere il punto di maggior rilievo messo in luce da D'Agostini: che la filosofia analitica, nata come una forma di logica filosofica, si è via via liberata da quell'ambito un po' angusto senza tuttavia smettere di essere se stessa, senza cioè smarrire quei caratteri di rigore argomentativo, chiarezza programmatica, senso di appartenenza a un'impresa collettiva, che ne costituiscono la cifra stilistica più evidente. Il caso forse più evidente di questa progressiva apertura è la copiosa rinascita di interesse per i problemi metafisici, che nel volume è documentata da Varzi con la consueta maestria.

Alla fine della lettura del saggio di D'Agostini, una considerazione è d'obbligo: fin dai tempi di *Analitici e continentali*, poteva suscitare qualche sconcerto (almeno, in me lo suscitava) il fatto che fosse una genuina «continentale» ad occuparsi di un tema che richiede competenze così vaste e specialistiche ad un tempo. Ebbene, viste le qualità di «analista dei concetti» che Franca D'Agostini dispiega nel suo contributo, dovremo concludere, con buona pace di Thomas Nagel e Frank Jackson (tra gli altri), che non sapere che effetto fa l'essere un filosofo analitico – non avere il *quale* corrispondente – non pregiudica la conoscenza della disciplina.

Lasciando al lettore il piacere di scoprire direttamente nell'opera gli altri connotati storici, teorici, metateorici e stilistici della filosofia analitica, mi limito alla seguente considerazione di sociologia della conoscenza. Per ovvie ragioni l'identità di un filosofo analitico è molto più forte in Italia, così come in Francia e in Germania, piuttosto che negli USA e in generale nei paesi di lingua inglese. Dalle nostre parti i filosofi analitici sono chiaramente riconoscibili, talvolta, mi vien da dire, persino da indizi assai esteriori. Oggi è non soltanto auspicabile ma anche ragionevolmente ipotizzabile che essere un filosofo analitico cessi di essere un'anomalia. È auspicabile perché la sopracitata evoluzione della filosofia analitica è la prova migliore della sua attuale forza e vitalità, un'iniezione di energia necessaria per dare nuova linfa a una gloriosa e antica disciplina che, nel nuovo assetto universitario, appare un po' in sofferenza. Ed è ragionevolmente ipotizzabile perché il processo è già chiaramente in corso: per quanto la presenza nei singoli dipartimenti, per tacere dei programmi della secondaria, resti, salvo rare eccezioni, significativamente minoritaria, crescono la visibilità e le attività del movimento (come testimoniano il numero di convegni, dottorati di ricerca, spazi su alcuni quotidiani) e il numero dei giovani che si dedicano a questo tipo di ricerca filosofica. In questo senso la *Storia della filosofia analitica* è un libro importante per il fatto stesso di essere stato pubblicato: il volume sembra sancire ufficialmente la rilevante presenza nel nostro paese di un «movimento» analitico. La qualità degli studi in esso contenuti è all'altezza del valore simbolico dell'evento.

Alfredo Paternoster

J. Rawls, *La giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano 2002, pp. XVIII-241.

In questo testo Rawls opera una riformulazione della sua teoria politica, allo scopo di chiarire i concetti fondamentali e di darne una sistemazione più coerente ed organica. Ripercorrendo le evoluzioni del pensiero rawlsiano dalla originaria teorizzazione dei principi di giustizia, alla successiva applicazione di questi in una società segnata dal pluralismo, si arriva poi al tentativo di estendere questo esperimento politico al panorama internazionale. È a questo punto che nasce l'interrogativo su dove collocare questa riformulazione della giustizia come equità, all'interno della complessiva produzione rawlsiana. Il fine dell'opera è piuttosto che la teorizzazione di nuovi concetti per una diversa formulazione dei principi di giustizia, quello di ribadire i principi dell'originaria teoria e

insieme di insistere sul momento della loro applicazione. Quest'ultimo aspetto è quello su cui Rawls, attraverso continue e successive approssimazioni, ha concentrato la sua ricerca filosofica. Dopo aver, in un primo tempo, esposto i principi di giustizia, viene messa a tema la fattibilità della loro efficacia nella società di oggi. A questo riguardo la possibilità di convivenza di diverse dottrine comprensive, legittimata dall'artificio del consenso per intersezione, viene argomentata sia sul piano costituzionale, sia nella versione più ampia e discorsiva della ragione pubblica. Nella I e II parte del testo Rawls inizia dalla posizione originaria per arrivare alla esplicitazione del contenuto dei due principi di giustizia, rispettivamente sulle libertà individuali, e sull'equità della distribuzione delle quote della cooperazione sociale. Il velo d'ignoranza resta a garantire, nella posizione originaria, l'autonomia necessaria alla procedura attraverso cui sono teorizzati i due principi. Segue il confronto con l'utilitarismo, nello specifico del principio di differenza con quello dell'utilità ristretta. Rawls rifiuta un'economia mirata al raggiungimento della sola efficienza. Per questa ragione contesta il modello sociale liberista cui sembrerebbe portare l'applicazione del principio di utilità, e rifiuta anche le letture più deboli di questo stesso principio, come nel caso trattato sull'utilità media. Nella III, IV e V parte viene riproposta la definizione di liberalismo politico e viene approfondita quella di democrazia proprietaria: alternativa tanto al capitalismo americano quanto agli esiti opposti della tradizione marxiana. La tutela della proprietà privata, come realizzazione di quelle fondamentali libertà di cui tratta il primo principio, si rileva essenziale nel modello sociale di cooperazione da Rawls teorizzato. La compatibilità di tale modello con l'equità espressa nella forma del principio di differenza, è implicita nel mantenimento stesso delle disuguaglianze, i cui effetti vengono regolamentati nella prospettiva della reciprocità sociale. Più esigente sarebbe, al riguardo, una lettura marxiana delle relazioni sociali e delle modalità economiche che interessano la distribuzione. Viene essenzialmente ripresa *Una teoria della giustizia* con alcune ulteriori delucidazioni e approfondimenti, come nel caso del concetto di livello garantibile. Se prima non si davano criteri precisi per definire lo standard di soddisfazione delle richieste dei meno avvantaggiati, ora, intervenendo la priorità del concetto di ragionevolezza, vengono esplicitate le condizioni necessarie al mantenimento permanente della giustizia in una società in cui i cittadini abbiano diverse concezioni del bene. Resta comunque immutato il principio di differenza, altrettanto può dirsi per i concetti di liberalismo comprensivo, consenso per intersezione e stabilità, ripresi da *Liberalismo politico*. Quello che viene tentato da Rawls, in quest'ultimo lavoro, è costruire la continuità tra l'originaria teoria della giustizia e il liberalismo politico. Questo proposito rientra coerentemente negli scopi dell'intera filosofia di Rawls: giustificare l'assenza di conflitto in una società in cui non sia presente un'unica dottrina comprensiva e insieme teorizzare una concezione della giustizia riconosciuta da tutti i cittadini. In conclusione questa riformulazione è piuttosto un lavoro di chiarificazione, volto a esplicitare concetti e argomenti ampiamente utilizzati, con una maggiore attenzione al momento procedurale rispetto all'esposizione, comunque presente, delle basi ideali della teoria della giustizia. Questa ricerca di coerenza contribuisce altresì a rendere meno debole l'estensione della teoria politica rawlsiana nella costituzione del diritto dei popoli. Alla fine di un così denso percorso filosofico, questo testo costituisce un valido aiuto sia per chi voglia riesaminare l'intera teoria rawlsiana, sia per chi voglia per la prima volta incontrare la filosofia di J. Rawls.

Silvia Mari

S. Veca, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Milano 2002, pp. 175.

La bellezza e gli oppressi raccoglie "Dieci lezioni sull'idea di giustizia" con cui Salvatore Veca tenta, insieme, una verifica del paradigma neo-contrattualista alla luce del fenomeno della

globalizzazione ed un suo aggiornamento sulla base dello stato del dibattito attorno ai fondamenti di una teoria della giustizia, vivo soprattutto nell'area anglosassone. Il titolo, ripreso da un'espressione di Albert Camus, e in verità forse estrinseco o almeno piuttosto oscuro rispetto al contenuto dell'opera, contiene un'allusione esplicita alla necessità di sottrarre le categorie della filosofia politica ad un uso riduzionistico, attraverso il recupero di un'*utopia ragionevole* in grado di sfuggire tanto alla «falsa necessità di una qualche teoria dello sviluppo basata su inesorabili e misteriose leggi della storia» quanto al pregiudizio secondo il quale «nulla è possibile» e «lo spazio del politicamente possibile (è) inesorabilmente uno spazio vuoto» (p. 8).

L'aspirazione – o l'obbligo – di pensare *una teoria della giustizia senza frontiere* impegna la riflessione ad immaginare soluzioni in grado di valere oltre i confini tradizionali dello Stato-nazione, respingendo la tentazione della pigrizia mentale e discutendo le obiezioni che vengono mosse a tale progetto sia dal versante del realismo politico, ostinato nei divieti verso qualsiasi progettualità ispirata dall'intento di modificare lo stato di cose *naturale* (e quindi diffidente nei confronti di ogni progettualità, per quanto sobria e contenuta), sia da quello delle tesi comunitariste o, in ogni caso, contestualistiche, che concepiscono la possibilità di fondare un'etica pubblica solo sulla base della condivisione preliminare di una forma culturale entro cui possa agire un sistema di norme riconosciute.

Il viatico con cui Veca attrezza il proprio percorso argomentativo contiene gli strumenti fondamentali della elaborazione neo-contrattualista (che si rifa, in particolare, alle posizioni di John Rawls) e, più in generale, quelli propri della tradizione liberale, di quella parte di essa, in particolare, che considera la necessità di problematizzare il rapporto, mobile e mai risolto in modo definitivo, tra libertà e uguaglianza.

Accanto alla "nuova" insistenza sull'*utopia ragionevole*, vengono così proposti i temi "classici" del *primato della libertà*, intesa come ciò che misura e dà senso allo sviluppo umano (ricependo, in questo, le forti suggestioni dell'opera di Amartya Sen) e della *giustizia procedurale*, considerata come lo strumento fondamentale in grado di attivare esiti di tipo inclusivo tra individui e culture nei quali operino diversi riferimenti di valore e modi differenti di intendere "la vita buona". Si può dire che lo sforzo registrato nei saggi che compongono l'opera sia prevalentemente esercitato nell'illustrazione e nella difesa di questi capisaldi teorici, e, insieme, nel dare conto del carattere problematico, progettuale, dinamico, della loro realizzazione nella realtà storica del nostro tempo.

Veca si dimostra esigente nel proporre una nozione di libertà che manifesta con chiarezza la sua ascendenza dalla storia della civilizzazione dell'Occidente ma, al tempo stesso, indica l'esigenza di esercitare la virtù della pazienza nell'esplorazione di sistemi di valori e di pratiche sociali diversi, sottolinea l'impegno a far vivere una dialettica positiva tra "varietà e convergenza", rimarca la necessità di ancorare il rapporto con le altre culture al solido presupposto della tolleranza. Interessanti, al riguardo (in un'opera che sembra segnata fortemente dalla ripresa di interesse, nella filosofia politica di questi ultimi anni, per la lezione kantiana) la centralità che viene ad assumere il tema dell'autonomia morale degli individui, intesa come un concetto più ampio e comprensivo dello stesso principio di universalizzazione, e la distinzione operata tra le diverse prospettive di chi guarda alla libertà dal punto di vista dell'"agente" morale (che può legittimamente esprimere un proprio particolare punto di vista) e da quello del "paziente", che sembra richiamare la distinzione weberiana tra *l'etica della convinzione* (i cui criteri di giudizio non possono essere assolutizzati nel contesto di una realtà multiculturale) e *l'etica della responsabilità* (che, al contrario, richiede l'assunzione di impegni nei confronti delle forme di vita che costringano a rinunciare alle condizioni minimali di un'esistenza "degni di essere vissuta").

In ogni caso, l'impossibilità di creare le condizioni di un *discorso* (habermasianamente) che sia in grado di estendere all'intera umanità la ricerca dei presupposti di una convivenza fondata su criteri condivisi a partire da una specifica forma di vita, postula la scelta di affidare alla

dimensione procedurale le *chances* di un'intesa. «È facile vedere che la giustizia delle pratiche consiste nelle proprietà di procedure, e non in qualche insieme di credenze che specifichino che cosa è giusto o ingiusto» (p. 84).

Sorge da questa opzione una delle questioni più rilevanti poste da Veca, quella relativa alla dialettica di *identità e ragione*, che costituisce altresì uno dei nodi teorici maggiormente stimolanti in vista di una riflessione ulteriore. Il pensiero moderno ha infatti conosciuto declinazioni meno tranquille dei due termini. Ci ha abituati a pensare le identità come avvolte nel bozzolo della razionalità, alternando concezioni e pratiche di volta in volta orientate a negare le specificità e la legittimità delle tradizioni irriflesse e a tentare l'esperimento di una identità fondata sulla ragione pura (si vedano, al riguardo, le acute riflessioni di François Furet sul filo rosso che collega lo spirito giacobino con l'esperienza della rivoluzione bolscevica) o a far coincidere la propria specifica identità con la ragione stessa (secondo un'inclinazione particolarmente presente nella cultura tedesca, che ha il suo prototipo illustre nella hegeliana filosofia dello spirito).

In realtà, il tema di *una giustizia senza frontiere* posto al centro della riflessione di Veca, a ben vedere, è presente, nella filosofia occidentale, almeno a partire dal saggio di Kant *Sopra il detto comune*, e rappresenta il tema centrale dello scritto *Per la pace perpetua*. Appartiene, cioè, ad un contesto segnato, contemporaneamente, dalla percezione dell'apertura degli orizzonti del mondo all'intera umanità e da una forte consapevolezza di sé da parte dell'Occidente. È da questa duplice coscienza che Kant trae i propri "articoli" e la nozione stessa di *foedus pacificum*, interpretato da Rawls come la condizione in cui «popoli liberali stipulano un accordo con altri popoli liberali» (p. 77). Presupposto di tale condizione è, come ovvio, l'estensione dei principi del costituzionalismo democratico, ovvero, per usare la terminologia kantiana, l'esistenza di "repubbliche" di cittadini. La questione che si pone è se tale condizione debba e possa essere proposta (o imposta) su scala planetaria, oggi, in un contesto in cui vivono esperienze e regimi politici differenti, nei quali spesso vengono a mancare i presupposti tipici di un ordinamento liberale, sul piano dei diritti politici e di quelli civili, o se il principio della tolleranza nei confronti del "diritto dei popoli" debba fare in qualche modo premio sui limiti esistenti e indurre a considerare tra gli interlocutori anche sistemi e culture che negano tali principi. La tesi di Rawls sembra propendere per quest'ultima opzione. Quella di Veca coglie nel rispetto dei *diritti umani* il vincolo all'esercizio delle sovranità interne, spingendosi a riconoscere il valore (divenuto) relativo di tali sovranità.

Il dibattito sotteso a tale questione, pur non mettendo in discussione uno degli assunti di fondo dell'impostazione di Veca (quello relativo alla necessità di procedere verso l'universalizzazione dei principi *passo dopo passo*), ne suggerisce comunque una attualizzazione. L'abitudine a ritenere che il rapporto con le altre culture sia in qualche modo nelle disponibilità dell'Occidente, grazie alle ragioni della sua forza oltre che alla forza delle sue ragioni, e la convinzione che le regole del confronto possano essere definite dai parametri discussi nell'ambito delle sue coordinate culturali e delle sue tradizioni politiche hanno subito un duro colpo dagli avvenimenti dell'11 settembre 2001 e dal venire alla luce di una progressiva ostilità nei confronti dell'Occidente stesso e delle sue basi culturali, ivi inclusi i principi di libertà e di tolleranza da esso, sia pure spesso in modo incoerente, praticati. Senza cadere nella filosofia della storia manichea di Samuel Huntington, occorre oggi riconoscere in qualche modo l'esistenza di conflitti che richiedono forme di composizione e/o la messa in atto di strumenti di neutralizzazione, sollevando questioni rispetto alle quali Veca sembra abbracciare una posizione di tipo irenistico.

Questioni in certo senso analoghe pone l'irruzione del multiculturalismo nelle società dell'Occidente, in particolare in Europa. La teoria della giustizia è messa alla prova anche qui, e anche a questo livello si pone il problema della mediazione, con l'aggravante che le forme di vita esterne al quadro tradizionale vengono a collocarsi in contesti strutturati di credenze e di norme giuridiche e che il conflitto tra le identità viene ad essere più ravvicinato, provocando, talvolta, esiti dirompenti per l'orientamento del senso comune. Nell'interessante discussione con Charles

Taylor (in *Multiculturalismo*, Milano 2002) sul tema delle *Lotte per il riconoscimento*, Juergen Habermas perviene, al riguardo, ad una conclusione perentoria ma non per questo infondata. Premesso che, nei confronti dell'immigrazione, occorre puntare alla formazione di «una identità legata ai principi costituzionali ancorati alla cultura politica e non agli orientamenti etici di una particolare forma di vita culturale» (ivi, p. 99), Habermas pone alcune nette discriminanti, che riguardano tanto la qualità dell'immigrazione quanto l'atteggiamento delle comunità ospitanti: «L'integrazione politica (...) non include (...) l'ingresso nel paese di culture fondamentaliste. D'altro canto essa neppure legittima forme costrittive di assimilazione, che avvantaggino una particolare forma di vita culturale dominante nel paese» (ivi, p. 100).

C'è da chiedersi se, e con quali precisazioni, questo principio non debba essere fatto valere anche all'interno del villaggio globale, nei rapporti tra paesi e tra sistemi diversi. Se cioè, l'antico richiamo di Kant a subordinare il dialogo attorno ai temi di comune interesse per l'umanità all'esistenza di ordinamenti liberi non debba tradursi in una "pretesa" ed esigere come condizione l'esistenza delle basi minime che qualificano le "repubbliche".

Certo, una indicazione di questo genere non risolve le questioni aperte. Ci restituisce, anzi, una serie di interrogativi e apre la strada ad una pluralità di opzioni che, una volta sormontate le obiezioni di realisti e *comunitarians*, vanno dalla rimozione dei regimi oppressivi e ideologici (che spesso godono però del consenso dei cittadini) alla delimitazione del campo del dialogo ai paesi retti da ordinamenti costituzionali democratici anche attraverso la creazione di apposite organizzazioni internazionali.

Alla luce della complessità del mondo attuale e dei dilemmi che esso pone, l'*utopia ragionevole* di Veca fa i conti con le difficoltà della teoria... Del resto, lo stesso autore, nella sua *Introduzione*, se ne era mostrato del tutto avvertito: «(...) il fatto della globalizzazione scompagina al tempo stesso i nostri discorsi a proposito della politica come essa è e della politica come essa dovrebbe essere. Sono messi a dura prova sia i nostri impegni descrittivi sia i nostri impegni normativi».

La stessa cautela si coglie nel momento di consegnarci le sue «massime di saggezza politica». La prima: «non tutto è possibile». La seconda: «se accetti che non tutto è possibile, dovresti essere indotto ad accettare che non vi è mondo sociale o forma di convivenza durevole nel tempo senza perdite in valori». La terza: «tutto o più precisamente quasi tutto sarebbe potuto andare diversamente» (p. 115). L'utopia ragionevole diviene così un'utopia *situata*, un progetto che conosce la possibilità di scacchi e che sconta l'imperfezione degli esiti. In questo andare oltre l'esistente, che viene ancora prima della buona ragione del prendere partito a favore degli oppressi, il discorso di Veca conosce una tensione nuova. Si direbbe, anche se l'autore probabilmente non sarebbe d'accordo, un'ansia di sapore metafisico.

La ricerca avviata non si propone, dunque, l'ambizione di pervenire a conclusioni dotate di un valore normativo definitivo: gli argomenti e le idee proposte da questa raccolta di saggi vogliono invece essere, esplicitamente, i *prolegomeni* di una teoria ancora in fase di costruzione. Le fondamenta scavate e le pietre accumulate promettono tuttavia la realizzazione di un solido edificio.

Emilio Russo

Van Rensselaer Potter, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Messina 2000, pp. 236.

È finalmente apparsa la traduzione italiana del libro *Bioethics. Bridge to the Future* dello scienziato americano Van Rensselaer Potter, apparso negli Stati Uniti nel 1971. L'edizione italiana è accompagnata da una presentazione di Giovanni Pinizzotto e da due introduzioni,

rispettivamente di Marianna Gensabella Furnari e di Giovanni Russo, che espongono esaurientemente il significato del pensiero di Van Potter. Scienziato di formazione e ricercatore oncologo di professione, Van Potter, nato nel 1911 e recentemente scomparso, accompagnò la sua attività scientifica con una profonda riflessione sul valore della scienza e sui suoi effetti sulle società umane. Da questa duplice attività si formò gradatamente nel suo pensiero l'idea di una nuova disciplina, da lui definita "Bioetica".

Il libro risente fortemente del periodo in cui fu scritto ed è pervaso dal sapore delle generose utopie degli anni '60, decisamente orientate in senso ecologista. Tuttavia la dimensione scientifica è presente ovunque e la riflessione etica si basa su una robusta struttura di cognizioni e dati tratti dalle scienze biologiche e naturali. Se si tien conto della dimensione limitata dell'ambiente terrestre e della tendenza verso il disordine propria degli organismi viventi, segnati dalla legge dell'entropia, risulta chiaro che la presenza umana sul pianeta è a rischio. Il nostro comportamento collettivo come specie, segnato dal forte impatto ambientale, provoca continui disastri sia per noi stessi che, più in generale, per la natura. Per il fenomeno del *feed-back*, l'azione e reazione che regola i rapporti tra specie e ambiente, si corre il rischio di contraccolpi pericolosissimi. È in quest'ottica che si avverte urgente la costruzione di una nuova etica, che faccia propri i dati delle discipline scientifiche ma che sia capace di innestarsi sulla tradizione umanistica. E profondamente umanistica nel senso più pieno del termine appare la posizione di Van Potter che, al pari di un filosofo dell'antichità, si richiama ad una rinnovata saggezza (comune a tutti gli appartenenti alla specie umana), capace di creare le regole per un più corretto comportamento personale e collettivo. Tuttavia l'"umanesimo" di Van Potter toglie all'uomo quella centralità nel mondo che sempre la nostra specie si è attribuita. Le regole che gli esseri umani dovranno darsi dovranno esser basate su un continuo confronto con le esigenze dell'ambiente naturale.

Dopo trent'anni i problemi segnalati sussistono ancora e si sono anzi aggravati. È cresciuta tuttavia la sensibilità verso tali problemi. Segmenti sempre più vasti dell'opinione pubblica si interessano ad essi, spesso adoperandosi nel senso di una loro soluzione. Ed è rimasto il termine "Bioetica", che tuttavia ha avuto uno strano destino: di immediato successo esso venne però quasi subito identificato con l'etica medica, tradendo così il significato originario datogli da Van Potter. Per meglio chiarirne il senso egli dovette così coniare, vari anni più tardi, il termine di *Bioetica Globale* per sottolineare la necessità di un rapporto complessivo dell'uomo con il resto dell'ambiente. In vari luoghi sono sorte società di studio dedicate alla Bioetica nel senso dato da Van Potter. Esiste, ad esempio, l'Associazione Europea di Bioetica Globale (*European Association of Global Bioethics*) che ha come rivista «Global Bioethics», stampata a Firenze. Sono tutti sforzi tesi a far sì che davvero la Bioetica sia un ponte verso il futuro, in modo che il patrimonio del nostro mondo, delle nostre conoscenze e delle nostre conquiste morali non vada perduto, ma sia consegnato alle generazioni che verranno dopo di noi.

Tiziano Moretti

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

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a:

Prof. Gregorio Piaia
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia,
P.zza Capitaniato 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 20,66 e che il numero di C.C.P. è 43445006 intestato a

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

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.

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

S.F.I.

SEGRETARIO: E. SPINELLI
VIA C. DI BERTINORO, 13
00162 ROMA

ISSN 1129-5643