



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 189 - settembre/dicembre 2006

## INDICE

Congresso straordinario per il Centenario SFI Saluto del Presidente della Repubblica	p. 3
RELAZIONI DELL'ANNO 2005	
Relazione morale	p. 4
Relazione finanziaria	p. 8
Relazione del Collegio dei sindaci revisori	p. 12
XXXVI Congresso SFI 2007	p. 13
Nuova quota sociale	p. 18
FILOSOFIA VS. SCIENZA	
Giovanni Boniolo, <i>La scienza per la filosofia: l'esplicazione empirica</i>	p. 21
Mauro Dorato, <i>La Filosofia della scienza del Novecento: note per una ricostruzione storica</i>	p. 29
Gereon Wolters, <i>Un difficile ritorno a casa: la Filosofia della Scienza in Germania</i>	p. 37
Studi e interventi	
Marco Duichin, "The greatest happiness of the greatest number"...	p. 51
Didattica della filosofia	
Ferruccio De Natale, <i>Ermeneutica filosofica e insegnamento della filosofia</i>	p. 60
Convegni e informazioni	p. 72
Le Sezioni	p. 80
Recensioni	p. 83
Irene Kajon, <i>Marco Maria Olivetti: in memoriam</i>	p. 109

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma  
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360  
e-mail:sfi@sfi.i - web site: www.sfi.it

### CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)  
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)  
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,  
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,  
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti  
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana  
Rivista quadrimestrale della S.F.I.  
*Direttore: Mauro Di Giandomenico*  
*Redazione: Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)*  
Paola Cataldi, Carla Guetti  
*Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR*  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti  
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute  
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

**Direttore Responsabile Enrico Berti**  
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984  
ISSN 1129-5643

*Quota associativa: a 20,66*  
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

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

## CONGRESSO STRAORDINARIO PER IL CENTENARIO SFI

### *Il Presidente della Repubblica*

Roma, 19 ottobre 2006

Caro Presidente, Illustri partecipanti al Congresso Straordinario indetto per il centenario della fondazione della Società Filosofica Italiana,

nell'impossibilità di essere oggi con voi, a causa di precedenti irrinunciabili impegni, desidero esprimervi il più sentito augurio di buon lavoro in queste due giornate di studio, nel corso delle quali si confronteranno opinioni diverse sul piano culturale, ma egualmente impegnate nella ricerca di risposte ai grandi quesiti che oggi come in passato l'umanità si pone, quando s'interroga sulla natura profonda dell'uomo, e sui destini del genere umano.

Lungi dall'essere una riflessione astratta, riservata a pochi specialisti, lontana dagli interessi dell'uomo comune, gli studi filosofici trovano oggi, grazie alla crescita culturale della società contemporanea, una cerchia di ascolti sempre più vasta, evidente nel successo un tempo inimmaginabile di manifestazioni culturali dedicate alla filosofia.

L'uomo riflette sugli impulsi, sugli ideali, su valori etici che sente vivi e presenti nel proprio intimo. L'umanità argomenta sui principi cui debbono ispirarsi la convivenza civile e il governo della società globale per far sì che il progresso porti pace e benessere, non conflitti e distruzione. Il pensiero filosofico e religioso, la scienza e la tecnologia, affrontano interrogativi che ci appaiono d'importanza vitale per la sopravvivenza della specie.

Lo studio del cammino percorso dall'umanità e dell'evoluzione del pensiero filosofico nel corso dei millenni proietta fasci di luce sul nostro presente e sul nostro avvenire; dà nutrimento e propone stimoli vitali all'elaborazione della filosofia del nostro tempo e allo sviluppo della vostra riflessione.

Con piena fiducia nei frutti del vostro impegno, rinnovo a tutti voi il mio augurio di buon lavoro

*Giorgio Napolitano*

## **RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI IN OCCASIONE DEL CONVEGNO NAZIONALE 2006 (FRANCAVILLA AL MARE, 6 MAGGIO 2006)**

Cari Soci,

la presente relazione si riferisce al periodo trascorso dall'ultima assemblea, tenutasi a Messina il 4 marzo 2005 sino ad oggi.

Proseguendo il lavoro iniziato lo scorso anno, il Consiglio Direttivo, la Presidenza e la Segreteria Nazionale hanno posto in essere le seguenti iniziative:

### **1. Riunioni del Consiglio Direttivo**

Il Consiglio direttivo si è riunito a Roma, nella sede della Società, per complessive quattro tornate. Sono stati discussi i problemi più importanti relativi all'organizzazione della Società, alla riforma dello statuto, alle celebrazioni del Centenario SFI, alle iniziative da intraprendere. I relativi processi verbali sono pubblicati sul «Bollettino SFI».

### **2. Attività svolte anche in collaborazione con altre Società, Enti e Ministeri**

Si è rafforzata la collaborazione con la Commissione Italiana dell'UNESCO, mediante la partecipazione alla Giornata Mondiale della Poesia, il 21 marzo 2005 a Roma, e sempre a Roma, il 23 aprile 2005 alla Giornata Mondiale del Libro. Queste giornate sono state celebrate altresì da numerose sezioni.

Altro impegno di grande rilievo è stata il rinnovo dell'adesione e della partecipazione alle manifestazioni organizzate dall'Istituto Banfi di Reggio Emilia relativa ai dottorati di ricerca in Filosofia. Il successo di tale collaborazione, dovuto in particolare al fattivo impegno del Prof. Poggi, ci induce a continuare e a rafforzare i collegamenti con il Banfi per future e coordinate attività.

È stato presentato al MIUR un documento di protesta relativo ai contributi attribuiti nel PRIN 2005, che hanno visto pesantemente penalizzati vari settori della ricerca filosofica. È importante sottolineare che tale documento, firmato dai presidenti della Società filosofica Italiana, Società Italiana di storia della Scienza, Società Italiana di Storia della Filosofia, della Società Italiana di Logica e Filosofia della Scienza, della Consulta Italiana di filosofia, del Coordinamento dei dottorati in Filosofia, e del coordinamento dei corsi di studio in Filosofia e discipline af-

fini, rappresentanti un primo tentativo di aprire un canale di comunicazione e di collaborazione tra le varie associazioni filosofiche italiane. L'intendimento è quello di proseguire lungo questa strada. Con soddisfazione possiamo dire che il MIUR ha fatto tesoro dei nostri rilievi.

Nel quadro del Protocollo d'intesa con il MIUR, si è portato a termine il confronto relativo ai nuovi Obiettivi Specifici di Apprendimento (OSA) di filosofia nei nuovi licei. La pubblicazione del D.L. 226 del 17.10.05 ha evidenziato come molte nostre proposte siano state accolte, pur nei limiti determinati essenzialmente dal ristretto numero di ore destinato alla filosofia in molti indirizzi liceali e dall'accorpamento ondeggiante con la Storia e la Sociologia.

Rimangono, comunque, importanti la sua presenza in tutti e otto i licei, l'indicazione mirata degli OSA in rapporto alle specificità dei singoli indirizzi, l'importanza riconosciuta al testo filosofico e la complementarità tra impostazione storica ed impostazione tematico-problematica dei programmi.

Si è dato corso all'organizzazione alle Olimpiadi di Filosofia che si terranno quest'anno in Italia a Cosenza dal 15 al 18 maggio prossimi. L'iniziativa, fortemente voluta e realizzata dalla sezione Universitaria Calabrese della SFI (si ringraziano in particolare i Proff. Cosentino e Crispini) si svolge sotto l'egida dell'intera nostra società, che in tal modo intende potenziare e diffondere nei prossimi anni le Olimpiadi di Filosofia.

È stato stipulato un accordo di collaborazione con il Liceo Scientifico Torricelli di Faenza per l'organizzazione del forum della Filosofia (una gara condotta tra "squadre" di studenti liceali e non competizione "uti singoli") che vedrà la sua giornata conclusiva a Faenza il prossimo 9 maggio. Essa è stata preceduta da selezioni regionali (a Faenza per l'Italia settentrionale, a Piacenza per l'Italia centrale, a Bari per l'Italia meridionale). La SFI, che ringrazia in particolare il Prof. Luigi Neri, il Prof. Francesco Paris e l'Ispettrice Anna Sgherri, ha provveduto ad indicare la rosa dei nomi delle varie commissioni giudicatrici.

### **3. Pubblicazioni**

Durante questo periodo la pubblicazione del «Bollettino SFI» e della rivista telematica «Comunicazione Filosofica» si è svolta regolarmente, secondo le consolidate scadenze.

### **4. Attività Sezioni**

Con soddisfazione si deve registrare che anche le attività svolte dalle Sezioni locali

sono aumentate sia per numero che per qualità. Oltre che la partecipazione alla Terza Giornata Mondiale di Filosofia molte sezioni hanno organizzato convegni, seminari, cicli di conferenze, corsi di aggiornamento per docenti, caffè filosofici e manifestazioni varie. Si segnalano in particolare le attività delle Sezioni di Arezzo, Perugia, Ancona, Lombarda, Lucana e Romana. Per i dettagli si rimanda ai Bollettini n.184, 185, 186. Altre sezioni che hanno organizzato attività sono quelle di Firenze, Salerno, Perugia, Francavilla: per i dettagli si rimanda al sito web della SFI.

Non appena la Segreteria Nazionale sarà in possesso dell'elenco completo delle attività delle altre sezioni sarà data ampia diffusione sia nel Notiziario del «Bollettino» sia nel sito web.

Anzi, a tal proposito si sollecitano tutte le Sezioni ad inviare tempestivamente alla Segreteria Nazionale, non oltre il 31 marzo di ogni anno solare, le iscrizioni dei soci, e i resoconti dettagliati delle iniziative intraprese.

## **5. Riconoscimento della personalità giuridica della SFI.**

In occasione dell'accoglimento della domanda inviata al MIUR per l'ottenimento di un contributo per il funzionamento ordinario della Società, sono emerse nostre inadempienze amministrative, relative al rinnovo delle certificazioni dei componenti degli organi statutari, nonché dell'ubicazione della sede, che sono in corso di regolarizzazione. In seguito a ciò il contributo di Euro 20.000 è in corso di erogazione.

A seguito della nostra richiesta inoltrata sempre al MIUR la nostra società è inserita nella tabella relativa agli enti di ricerca che possono usufruire dei contributi derivanti dal 5 per 1000 delle dichiarazioni IRPEF dei contribuenti.

## **6. Richiesta finanziamenti**

In ottemperanza ai deliberati del Consiglio Direttivo la Presidenza e la Segreteria Nazionale si sono attivate per la presentazione di progetti di ricerca educativa e per la richiesta di finanziamenti per il funzionamento ordinario della SFI; a questo proposito sono state presentate le seguenti domande:

- a. Richiesta di finanziamento ordinario al MIUR secondo le indicazioni del Decreto Ministeriale con scadenza 31 dicembre 2005.
- b. Richiesta di finanziamento ordinario, secondo la procedura degli anni passati, ma anche di finanziamento straordinario ai sensi della Legge del 17 ottobre 1996, n. 534 al Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, e di inserimento nella tabella degli enti culturali.

c. Richiesta di finanziamento al MIUR e al MBCA di finanziamento straordinario per le celebrazioni del Centenario SFI.

d. Richiesta al MIUR di finanziamento di un progetto di attività ai sensi della legge 6/2000.

### **7. Attività programmate per l'anno in corso**

Si svolgerà a Roma, il 19 e il 20 ottobre prossimi, il convegno straordinario in occasione del Centenario del primo congresso della SFI. Nella prima giornata vi sarà la celebrazione ufficiale alla presenza delle autorità dello Stato e del mondo della scienza e della cultura. Nel secondo giorno si affronterà il tema "La filosofia italiana oggi" con la partecipazione di illustri studiosi italiani e stranieri, cui seguiranno due tavole rotonde sull'insegnamento della filosofia nelle università e nei licei.

La SFI intende organizzare una serie di incontri di coordinamento con le altre Associazioni professionali di Filosofia sui temi e problemi derivanti dal nuovo assetto legislativo riferito alle università.

La collaborazione con l'UNESCO continuerà per l'anno corrente.

Nella primavera si svolgeranno, come già da svariati anni, le selezioni regionali e la selezione nazionale delle Olimpiadi di filosofia.

Proseguirà la collaborazione con il Liceo scientifico Torricelli per l'organizzazione del Forum della Filosofia.

Proseguirà l'attività di collaborazione con l'Istituto Banfi.

Si organizzerà, a cura della sezione di Verona, il XXXVI Congresso Nazionale SFI sul tema "I filosofi e l'Europa". La manifestazione si terrà nella città veneta dal 27 al 30 aprile 2007. Nell'occasione saranno rinnovate tutte le cariche sociali.

Saranno prese iniziative per continuare l'esame dello statuto della Società, onde adeguarlo alle nuove esigenze dell'università, della scuola e della società civile, con l'impegno a portare proposte operative condivise al prossimo congresso nazionale. La pubblicazione del nostro «Bollettino» cartaceo e della Rivista telematica «Comunicazione Filosofica» proseguirà attraverso la regolare attività redazionale.

La SFI intende riorganizzazione e potenziare il sito web.

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

# RELAZIONE FINANZIARIA

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

SOCI ISCRITTI PER L'ANNO IN CORSO: n. 1 111  
di cui contabilizzati nell'anno precedente: n. 20

BILANCIO AL 31/12/2005

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci anno in corso	23 759.00	- 1 218.94	22 540.06	- Bollettino 184: pagine 112, copie 1.600	15 000.00	- 1 677.69	13 322.31
- Iscrizioni Convegno e/o Congresso	0.00	+ 25.00	25.00	- Bollettino 185: pagine 112, copie 1.600			
- Quote soci anni precedenti	0.00	+ 41.32	41.32	- Bollettino 186: pagine 112, copie 1.400			
- Quote soci anni futuri	0.00	+ 20.66	20.66	copie stampate in totale (184+185+186):	4 600		
- Quote soci non abbinate o doppie	0.00	+ 18.02	18.02	(tipografia, spese varie)			
- Interessi accreditati sul c/c postale	0.00	+ 244.10	244.10	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	3 000.00	- 873.80	2 126.20
- Saldo note INDIRE (netto spese)	0.00	+ 782.00	782.00	- Spese postali	2 000.00	- 1 568.15	431.85
-	0.00	= 0.00	0.00	- Quota iscrizione FISP dell'anno in corso	350.00	- 52.40	297.60
-	0.00	= 0.00	0.00	- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 100.00	+ 971.33	4 071.33
<b>TOTALI</b>	<b>23 759.00</b>	<b>- 2 350.04</b>	<b>23 671.16</b>	- Compenso redattori	0.00	= 0.00	0.00
Totale entrate dell'anno	23 671.16	-		- Spesa commercialista	1 200.00	= 0.00	1 200.00
Totale uscite dell'anno	23 661.86	=		- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	0.00	+ 1 920.75	1 920.75
Residuo attivo dell'anno	9.30	+		- Spese di gestione varie	500.00	- 208.18	291.82
Residui attivi anni precedenti	12 028.38	=			0.00	= 0.00	0.00
Totale disponibilità alla fine dell'anno	<b>12 037.68</b>				0.00	= 0.00	0.00
				<b>TOTALI</b>	<b>25 150.00</b>	<b>- 1 488.14</b>	<b>23 661.86</b>

**CONTRIBUTO BENI CULTURALI**

BILANCIO AL 31/12/2005

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Beni Culturali anno in corso	2 877.00	+ 123.00	3 000.00	- Spese di gestione sito INTERNET	3 000.00	-	1 625.00
TOTALI	<u>2 877.00</u>	<u>+ 123.00</u>	<u>3 000.00</u>	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	<u>1 000.00</u>	<u>-</u>	<u>717.90</u>
				TOTALI	<u>4 000.00</u>	<u>-</u>	<u>2 342.90</u>
							<u>1 657.10</u>

**PROTOCOLLO DI INTESA SFI/MIUR**

BILANCIO AL 31/12/2005

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Effettivo
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	0.00	+ 5 428.00	5 428.00	- Olimpiade di Filosofia	1 200.00	-	723.78
TOTALI	<u>0.00</u>	<u>+ 5 428.00</u>	<u>5 428.00</u>	- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	<u>10 000.00</u>	<u>-</u>	<u>9 650.38</u>
					<u>0.00</u>	<u>=</u>	<u>0.00</u>
				TOTALI	<u>11 200.00</u>	<u>=</u>	<u>10 374.16</u>
							<u>825.84</u>

TOTALE SPESE SOSTENUTE/ SOCI ISCRITTI	=	<b>QUOTA</b>
23 661.86	=	21.30
1 111	=	2.90

TOTALE SPESE BOLLETTINO /n. COPIE	=	<b>COSTO MEDIO</b>
13 322.31	=	2.90
4 600	=	2.90

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA	
BILANCIO AL 31/12/2005	
SOCI ISCRITTI PER L'ANNO IN CORSO: n. 1 111 di cui contabilizzati nell'anno precedente: n. 20	
Totale entrate dell'anno	23 671,16 -
Totale uscite dell'anno	23 661,86 =
Residuo attivo dell'anno	9,30 +
Residui attivi anni precedenti	12 028,38 =
Totale disponibilità alla fine dell'anno	<b>12 037,68 +</b>
Totale entrate Contributo Beni Culturali	3 000,00 -
Totale uscite Contributo Beni Culturali	1 657,10 =
Residuo attivo dell'anno	1 342,90 +
Residui passivi anni precedenti	-1 806,10 =
Totale debiti alla fine dell'anno	<b>-463,20 - (negativo)</b>
Totale entrate Contrib. Min. Pubbl. Istruz.	5 428,00 -
Totale uscite Contrib. Min. Pubbl. Istruz.	825,84 =
Residuo attivo dell'anno	4 602,16 +
Residui attivi anni precedenti	13 373,53 =
Totale disponibilità alla fine dell'anno	<b>17 975,69 +</b>
<b>Disponibilità complessiva alla fine dell'anno</b>	<b><u>29 550,17</u></b>
- Cassa contanti	523,15
- C/c postale Roma	29 033,02
- Totale liquidità	29 556,17
- quote SFI Romana da girare	-6,00
- Totale disponibilità	<b><u>29 550,17</u></b>

**SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA**

BILANCIO PREVENTIVO ANNO 2006

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006
- Quote soci n. 1.000 a Euro 20,66	23 759,00	--	20 660,00	- Bollettino 187, 188, 189 per 4.800 copie (tipografia)	15 000,00	+	16 500,00
	0,00	=	0,00	- Spese segreteria (canc./telef./fax)	3 000,00	+	6 000,00
<b>TOTALI</b>	<u>23 759,00</u>	--	<u>20 660,00</u>	- Spese postali	2 000,00	=	2 000,00
				- FISP 2006	350,00	=	350,00
Totale entrate 2006 - preventivate	20 660,00	--		- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	3 100,00	=	3 100,00
Totale uscite 2006 - preventivate	67 150,00	--		- Compenso redattori	0,00	=	0,00
Residuo passivo 2006	46 490,00	--		- Spesa commercialista	1 200,00	=	1 200,00
Residui attivi anni precedenti (stima)	12 028,38	=		- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	0,00	+	36 500,00
Residuo passivo al 31.12.2006	<u>34.461,62</u>	<=>	<=>	- Spese di gestione varie	500,00	+	1 500,00
					0,00	=	0,00
				<b>TOTALI</b>	<u>25 150,00</u>	+	<u>67 150,00</u>

**CONTRIBUTO BENI CULTURALI PREVENTIVO ANNO 2006**

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006
- Contributo Beni Culturali 2006	2 877,00	+	4 000,00	- Spese di gestione sito INTERNET	3 000,00	--	0,00
	2 877,00	+	4 000,00	- Altre spese con il contributo Beni Culturali	1 000,00	--	0,00
<b>TOTALI</b>	<u>2 877,00</u>	+	<u>4 000,00</u>	<b>TOTALI</b>	<u>4 000,00</u>	--	<u>0,00</u>

**PROTOCOLLO DI INTESA M.P.I. PREVENTIVO ANNO 2006**

Entrate	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006	Uscite	Prev. 2005	Var. +/-	Prev. 2006
- Contributo Ministero Pubblica Istruzione	0,00	+	25 500,00	- Spese gestione Protocollo di Intesa M.P.I.	0,00	=	0,00
	0,00	+	25 500,00	- Corso residenziale FERRARA	0,00	=	0,00
<b>TOTALI</b>	<u>0,00</u>	+	<u>25 500,00</u>	- Olimpiadi di Filosofia	1 200,00	=	1 200,00
				- Iniziative funzionamento Protocollo di Intesa	10 000,00	--	5 000,00
				<b>TOTALI</b>	<u>11 200,00</u>	--	<u>6 200,00</u>
<b>TOTALE SPESE SOSTENUTE / SOCI ISCRITTI</b>	<b>67.150,00</b>	=	<b>QUOTA</b>	<b>TOTALE SPESE BOLLETTINO / n. COPIE = COSTO MEDIO</b>	<b>16 500,00</b>	=	<b>3.51</b>
<b>1 000</b>	<b>=</b>	<b>67.15</b>		<b>4 700</b>	<b>=</b>		

## RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA SFI AL 31/12/2005

Signori Soci,

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

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

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 2005, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/2005 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 2005 SFI	€ 23.671,16	
TOTALE USCITE 2005 SFI	€ 23.661,86	
RESIDUO ATTIVO anno 2005	€ 9,30	
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI		€ 12.028,38
TOTALE DISPONIBILITA' al 31.12.2005	€ 12.037,68	
TOTALE ENTRATE 2005 Contr. Beni Cult.	€ 3.000,00	
TOTALE USCITE 2005 Contr. Beni Cult.	€ 1.657,10	
RESIDUO ATTIVO 2005	€ 1.342,90	
RESIDUI PASSIVI ANNI PRECEDENTI	€ -1.806,10	
TOTALE debiti al 31.12.2005	€ -463,20 (negativo)	
TOTALE ENTRATE 2005 contrib. Min. P.I.	€ 5.428,00	
TOTALE USCITE 2005 contrib. Min. P.I.	€ 825,84	
RESIDUO ATTIVO 2005	€ 4.602,16	
RESIDUI ATTIVI ANNI PRECEDENTI	€ 13.373,53	
TOTALE DISPONIBILITA' al 31/12/2005		€ 17.975,69
<b>DISPONIBILITA' COMPLESSIVA AL 31/12/2005</b>		<b>€ 29.550,17</b>

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della SFI, dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona della prof.ssa Carla Guetti approva il bilancio consuntivo 2005 così come è stato predisposto e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci SFI convocata per sabato 6 maggio 2006 in occasione del Convegno Nazionale della SFI sul tema "Attualità della filosofia, dove va la filosofia in Europa?" (Auditorium "Petrucci"-Pescara)

Pescara 6 maggio 2006

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

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

**XXXVI CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA  
VERONA, 26 APRILE-29 APRILE 2007**

**I filosofi e l'Europa**

*Programma provvisorio*

Oltre alla relazione introduttiva del Presidente SFI MAURO DI GIANDOMENICO, sono previste relazioni di: WOLFGANG CARL (Universität Göttingen), ENRICO BERTI (Università di Padova), FERDINANDO MARCOLUNGO (Università di Verona), TULLIO GREGORY (Istituto del Lessico Intellettuale Europeo), COSTANTINO ESPOSITO (Università di Bari), GIROLAMO COTRONEO (Università di Messina), GIACOMO MARRAMAO (Università di Roma Tre), FRANCESCA BREZZI (Università di Roma Tre), FRANCA D'AGOSTINI (Università di Parma), MASSIMO CACCIARI (Università Vita e Salute San Raffaele), MAURIZIO FERRARIS (Università di Torino), CARLO SINI (Università di Milano), ROBERTO ESPOSITO (Università di Napoli Orientale), MARIO DE PASQUALE (Commissione Didattica SFI).

È inoltre prevista una seduta specificamente dedicata ai problemi della didattica della filosofia nelle Scuole Secondarie, nelle Università ed una serie di Laboratori sulle nuove forme di comunicazione filosofica, in sessioni parallele.

Si ricorda infine che venerdì 27 aprile 2007 alle ore 8,00, in prima convocazione, e sabato 28 aprile 2007, alle ore 15,00 (Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna, Verona) si terrà l'Assemblea ordinaria dei soci della SFI.

A seguire (ore 16,30), verrà aperto il seggio elettorale ed inizieranno le operazioni di voto per l'elezione del nuovo Consiglio Direttivo Nazionale.

**ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI**

*Convocazione*

L'assemblea ordinaria dei soci della SFI è convocata, in prima convocazione, per le ore 8,00 di venerdì 27 aprile 2007 e, in seconda convocazione, per le ore 15,00 di sabato 28 aprile 2007, presso il Polo Zanotto - Viale dell'Università 1, Aula Magna, Verona, con il seguente ordine del giorno:

approvazione della relazione morale e finanziaria al 31/12/2006, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;  
modifiche di statuto  
nomina dei Revisori dei Conti  
candidature per il nuovo Consiglio Direttivo  
varie ed eventuali.

Bari, 9 novembre 2006

*Il Presidente Prof. Mauro Di Giandomenico*

## ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10: “L’assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l’assemblea è convocata”

[N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2006, **per la cui iscrizione si deve tassativamente provvedere entro e non oltre il 31 dicembre 2006**, e 2007, **per la cui iscrizione si può provvedere entro e non oltre la chiusura della verifica dei poteri, in sede congressuale**].

Art. 15: “(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci”.

## CANDIDATURE

Le candidature per l’elezione a membro del Consiglio Direttivo possono essere presentate, con lettera raccomandata inviata alla Segreteria dalla SFI entro e non oltre il 30 marzo 2007. Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo Consiglio Direttivo documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 20 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e il numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il Consiglio Direttivo nazionale può proporre candidati propri.

## ISCRIZIONE AL CONGRESSO

L’ingresso è libero sino ad esaurimento posti. Chi volesse ricevere il volume degli Atti deve pagare una quota di € 15,00 se socio e di € 25,00 se non socio. Il versamento deve essere effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofia Italiana, c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale “Atti del XXXVI Congresso Nazionale SFI 2007” o più semplicemente i partecipanti potranno pagare il volume al momento della registrazione al congresso.

## COMUNICAZIONI

Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Congresso (più esattamente relativo alle seguenti sessioni: a. Le radici culturali dell’Europa; b. L’Europa nell’antichità; c. Rinascimento e culture nazionali; d. L’Europa nel pensiero moderno e contemporaneo; e. L’Europa nel pensiero cristiano patristico e nel Medioevo; f. Didattica della filosofia; g. Scuola e università; h. Europa tra differenze culturali e religiose) e già predisposto per la stampa, **non potrà superare le 16000 battute (spazi inclusi)** e dovrà pervenire, **via email** alla Segreteria SFI della Sezione Veronese all’indirizzo [marcosgarbi@humboldt.it](mailto:marcosgarbi@humboldt.it), entro e non oltre il 1 marzo 2007. Al testo dovrà essere inoltre allegato un *abstract* della lunghezza massima di 100 parole. Un’apposita Commissione giudicherà circa l’ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Congresso (per la quale sarà concesso **un tempo massimo di 15 minuti**) e alla successiva pubblicazione negli Atti. Ciascun partecipante **non potrà presentare più di una comunicazione** e dovrà accludere al testo inviato il numero della tessera di iscrizione 2006.

## ESONERO

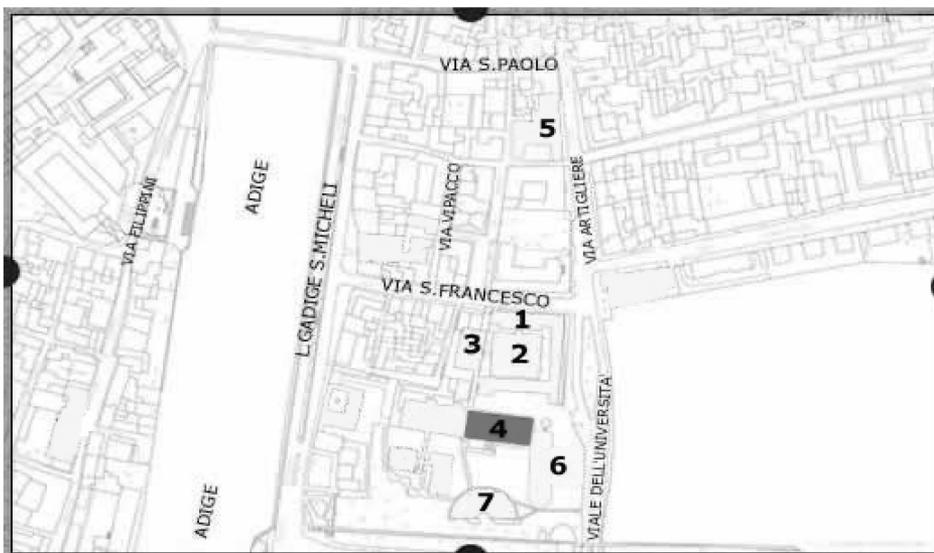
Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla S.F.I. quale Ente qualificato dal Ministero della Pubblica Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c. 5, e in particolare il decreto del 10/01/2002. Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione. Direzione Generale per la formazione e l'aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

**Ulteriori, più dettagliate informazioni saranno fornite sul prossimo numero del «Bollettino», ma soprattutto, in tempo reale, sul sito Internet della Sezione SFI di Verona ([www.sfivr.org](http://www.sfivr.org)).**

## SEGRETERIA ORGANIZZATIVA

Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi a: Marco Sgarbi, Segretario della SFI Sezione Veronese, Dipartimento di Filosofia dell'Università di Verona, via San Francesco 22, I-37129 Verona, Tel. +39/045/8028143, Cell. +39/348/5806243, e-mail: [marcosgarbi@humboldt.it](mailto:marcosgarbi@humboldt.it).

## INFORMATIVA PER I CONGRESSISTI



- 1 Uffici amministrativi, Via S. Francesco
- 2 Emeroteca, Via S. Francesco
- 3 Biblioteca Frinzi, Via S. Francesco
- 4 Facoltà di Lettere Palazzo di Lettere, Aula T4, Aula T5**
- 5 Rettorato, direzione amministrativa, Palazzo Giuliani, Via Artigliere
- 6 Aula magna, Aula T1, Aula T2, Aula T3, Iscrizione Congresso, Viale dell'Università 1**
- 7 Mensa universitaria / Bar

## **ALBERGHI**

### **Categoria \***

HOTEL CAVOUR - 4, vc. Chiodo tel: 045 590166, 045 590508 - fax: 045 590508  
ALBERGO RIST. ALL'INCONTRO - 138, v. Mantovana tel: 045 8622251, 340  
5906041

### **Categoria \*\***

HOTEL SIENA - 41, v. Marconi tel: 045 8003074 - fax: 045 8002182  
HOTEL VALVERDE - 91, v. Valverde tel: 045 8033611 - fax: 045 8031267

### **Categoria \*\*\***

HOTEL MONACO - 4, v. Torricelli tel: 045 580809 - fax: 045 580734  
HOTEL GIULIETTA E ROMEO srl - 3, vc. Marchetti tel: 045 8003554 - fax: 045  
8010862  
HOTEL MASTINO - 16, c. P.ta Nuova tel: 045 595388 - fax: 045 597718  
HOTEL VERONA srl - 47/49, c. Porta Nuova tel: 045 595944 - fax: 045 594341  
SUD POINT HOTEL srl - 13/b, v. Fermi tel: 045 8200922 - fax: 045 8200933  
HOTEL GARDENIA di MAZZALI INES TERESA & C. sas - 350, v. Unita' d'Italia  
tel: 045 972122 - fax: 045 8920157  
HOTEL MILANO - 11, vc. Marchetti tel: 045 591692 - fax: 045 8011299  
ANTICA PORTA LEONA snc - 3, corticella Leoni tel: 045 595499 (consigliato)  
HOTEL ITALIA srl - 58/66, v. Mameli tel: 045 918088 - fax: 045 8348028  
HOTEL SAN LUCA - 8, vc. Volto San Luca tel: 045 591333 - fax: 045 8002143

### **Categoria \*\*\*\***

HOTEL FIRENZE srl - 88, c. Porta Nuova tel: 045 8011510 - fax: 045 8030374  
HOTEL ANTICO TERMINE - 42, v. Stazione tel: 045 8681033 - fax: 045 8681046  
HOTEL GIBERTI srl - 7, v. Giberti tel: 045 8006900 - fax: 045 8001955  
SAN PIETRO HOTEL - 1, v. Santa Teresa tel: 045 582600 - fax: 045 585114  
HOTEL PALACE - 19, v. Galvani tel: 045 575700, 800 955199 - fax: 045 576667  
HOTEL LEOPARDI - 16, v. Leopardi tel: 045 8101444 - fax: 045 8100523  
HOTEL SAN MARCO - 42, v. Longhena tel: 045 569011 - fax: 045 572299  
HOTEL VICTORIA - 8, v. Adua tel: 045 590566 - fax: 045 590155  
GRAND HOTEL - 105, c. Porta Nuova tel: 045 595600 - fax: 045 596385  
HOLIDAY INN VERONA - 346, v. Unita' d'Italia tel: 045 8952501 - fax: 045 972677

### **Categoria \*\*\*\*\***

HOTEL GABBIA D'ORO SOCIETA' VERONA spa - 4/a, c. P.ta Borsari tel: 045  
8003060 - fax: 045 590293

## **RISTORANTI**

TRATTORIA AL BERSAGLIERE - Via Dietro Pallone, 1 tel: 045 8004824 (consigliato)

AL POMPIERE - Vicolo Regina d'Ungheria, 5 tel: 045 8030537

ANTICA TRATTORIA DAL'AMELIA - Lungadige Bartolomeo Rubele, 32 tel: 045 8005526

ARCHE - Via Arche Scaligere, 6 tel: 045 8007415

BOTTEGA DEL VINO - Vicolo Scudo di Francia, 3 tel: 045 8004535

BREK - Piazza Brà, 20 tel: 045 8004561

IL DESCO - Via Dietro S. Sebastiano, 7 tel: 045 595358

L'OSTE SCURO - Vicolo San Silvestro, 10 tel: 045 592650

LA FONTANINA - Portichetti Fontanelle Santo Stefano, 3 tel: 045 591159

LISTON 12 - Piazza Brà, 14 tel: 045 8034003

LOCANDA CASTELVECCHIO - Corso Castelvecchio, 21° tel: 045 8030097

TRE CORONE - Piazza Brà, 16 tel: 045 8002462

OSTERIA GIULIETTA E ROMEO - Corso Santa Anastasia, 27 tel: 045 8009177

RISTORANTE ALLA TORRE - Piazza delle Erbe, 10 tel: 045 8031230

RISTORANTE CINESE MARCO POLO - Via Dietro Pallone, 3 tel: 045 8030012

RISTORANTE DODICI APOSTOLI - Vicolo Corticella S. Marco , 3 tel: 045 596999

Durante tutta la durata del Congresso sarà possibile visitare il patrimonio librario della Biblioteca Capitolare di Verona, sotto la supervisione del prof. Enrico Peruzzi e dello staff della biblioteca; ulteriori dettagli organizzativi saranno forniti durante il Congresso.



---

## **FAC-SIMILE DELEGA**

Io sottoscritto \_\_\_\_\_  
in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 2006: \_\_\_\_\_; n. tess. 2007 \_\_\_\_\_),  
delego a rappresentarmi nell'Assemblea generale della Società Filosofica Italiana,  
che si terrà a Verona, Venerdì 27 Aprile 2007 alle ore 8,00 in prima convocazione  
e Sabato 28 Aprile, alle ore 15.00 (in seconda convocazione) il socio  
\_\_\_\_\_,  
approvandone sin d'ora incondizionatamente l'operato. In fede

\_\_\_\_\_  
(Firma)

Data

## **NUOVA QUOTA SOCIALE**

La Segreteria comunica che, a seguito della delibera presa all'unanimità nel Consiglio Direttivo del 5 maggio 2006, la quota sociale di iscrizione, rimasta inalterata da più di un decennio, dal 2007 sarà arrotondata a

**€ 25,00**

Si ricorda che le iscrizioni, di norma, sono raccolte dalle Sezioni, che possono chiedere un ulteriore contributo per le attività locali.

***FILOSOFIA vs. SCIENZA***

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio Direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è *Filosofia vs. scienza*. Per esigenze di spazio la rubrica *Filosofi italiani allo specchio* viene rinviata al fascicolo successivo.

La Redazione

# La scienza per la filosofia: l'esplicazione empirica

Giovanni Boniolo

## 1. Vecchie e nuove discussioni

Fino a non molti anni fa quando in Italia si parlava dei rapporti fra scienza e filosofia pressoché quasi sempre si raccontava di come Popper e i cosiddetti filosofi post-popperiani, in particolare Lakatos, Kuhn, Feyerabend, Laudan, avessero sviluppato il tema della «metafisica influente», ossia di come avessero dibattuto l'idea di quanto importanti fossero le idee metafisiche, e quindi filosofiche in senso lato, per lo sviluppo della scienza. In effetti, la tradizione filosofica appena ricordata aveva avuto un certo ruolo in ambito internazionale, soprattutto nel ribadire un'idea, peraltro già accettata, che la metafisica non fosse «aria fritta» come pensavano alcuni autori del primo neopositivismo. Tuttavia ha senso ricordare che la discussione neopositivistica intorno alla non significanza cognitiva della metafisica ebbe il suo acme intorno agli anni '30 del secolo scorso, mentre quella intorno alla metafisica influente si sviluppò verso la fine degli anni '60, anche se ben prima era stato affrontato, soprattutto in sede di storia delle idee scientifiche (si pensi ad autori come Burtt, Koyré, Cohen e Hall). Insomma, un dibattito piuttosto datato, che ormai ha «fatto la sua storia» teorica e che può dirsi concluso. Un dibattito, dunque, più appannaggio di interpretazioni storiche e di trattazione manualistica che non di tentativi volti ad ampliarlo ed approfondirlo.

Al di là di questo rapporto fra filosofia e scienza, piuttosto sopravvalutato specie nella divulgazione filosofica italiana, vi è il rapporto canonico ove la filosofia svolge il suo compito naturale di analisi del portato conoscitivo e dello statuto della scienza. Si tratta ovviamente della riflessione filosofica sulla scienza. Com'è noto, questa può essere sviluppata lungo i binari della filosofia della scienza generale e lungo quelli della filosofia delle scienze particolari. Le due possibilità hanno come terreno di lavoro concetti di natura diversa. Mentre nel caso della prima abbiamo concetti che, pur appartenenti alla discussione scientifica, non sono scientifici in senso proprio (sto pensando a concetti come “progresso”, “verità”, “controllo”, “spiegazione”...), nel caso della seconda abbiamo per oggetto concetti scientifici veri e propri (per esempio, il concetto di “massa”, di “tempo”, di “spazio”, di “particella virtuale”, di *entanglement*, ... per la filosofia della fisica; il concetto di “infinito”, di “numero”, di “dimostrazione”, ... per la filosofia della matematica; il concetto di “specie”, di “evoluzione”, di “determinismo genetico”, ... per la filosofia della biologia, ecc.). Mi preme far notare che né la filosofia della scienza generale né, tanto meno, la filosofia delle scienze particolari hanno a che fare con la *metodologia scientifica*. Molte volte, e forse anche troppo spesso, in Italia si è confuso la metodologia della scienza con la filosofia della scienza in quanto tale. Ma sono cose diverse: la metodologia della scienza si occupa del metodo scientifico, in tutte le sue va-

rie sfaccettature più o meno prescrittiviste, e non di concetti che appartengono o al discorso scientifico in senso lato o a una data scienza particolare.

Tenendo conto di ciò che avviene ora in ambito internazionale, direi che il dibattito sulla metafisica influente è, come s'è visto, del tutto accantonato; pressoché quasi analoga sorte ha subito il dibattito metodologico, molto in voga una quarantina d'anni fa; poco si discute di filosofia della scienza generale; molto di filosofia delle scienze particolari. Ormai appare chiaro che la comunità internazionale si sta sempre più muovendo verso analisi filosofiche di concetti scientifici particolari e che quindi chi vuole esserne protagonista deve studiare queste scienze particolari (ovviamente non tutte: ne basterebbe una!).

In realtà i rapporti fra scienza e filosofia non si limitano agli aspetti su accennati. Se ne deve ricordare un altro, che sebbene abbia una lunga storia non è stato ancora tematizzato sufficientemente nel dibattito italiano e sul quale mi soffermerò. Mi sto riferendo all'uso di conoscenze scientifiche per "esplicare" concetti filosofici. Qui siamo, evidentemente, non tanto nel campo dell'analisi filosofica *qua* analisi filosofica, quanto in quello delle tecniche per condurre tale analisi. Parlo di "tecniche" perché, come si sa, per fare filosofia si devono conoscere e saper usare alcune tecniche, e l'esplicazione è una di queste. Ebbene, un particolare modo di esplicare, ossia l'*esplicazione empirica*, utilizza proprio il sapere scientifico per chiarificare e precisare concetti filosofici. Ma che cos'è l'esplicazione? Sebbene vi sia un dibattito piuttosto ampio su come condurla e su come debba essere intesa precisamente (ossia c'è un dibattito sull'esplicazione del termine "esplicazione"), vi è un certo consenso nel pensarla come tecnica filosofica grazie alla quale si "traduce" un termine impreciso e ambiguo appartenente al linguaggio quotidiano (l'*explicandum*) in un termine appartenente a un linguaggio filosofico preciso e non ambiguo (l'*explicatum*).

## 2. Intorno al "padre" Kant, alla sua avversione per il metodo matematico in filosofia e all'esplicazione

Potrebbe sembrare strano che inizi a parlare dell'uso della conoscenza scientifica per chiarire e precisare termini filosofici partendo da Kant, vista la sua ben nota esplicita avversione per l'utilizzo del metodo matematico in filosofia. Ma vedremo che così strano non è. Già in un lavoro del 1763, intitolato *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*<sup>1</sup>, scriveva: «[...] nulla è stato più dannoso alla filosofia della matematica, e precisamente l'imitazione di essa nel metodo di pensare, dove non potrà mai servire»<sup>2</sup>. Insomma, in filosofia il metodo matematico non serve. Ma, attenti, Kant

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1763; trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in I. Kant, *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 215-248.

<sup>2</sup> Ivi, p. 226.

non sta affermando che non serve conoscere la matematica, quanto che non si deve usare il metodo matematico in filosofia. In effetti, Kant sosteneva che un filosofo deve conoscere la scienza della sua epoca, specie quando parla di questa (che possa essere pensata come una lezione per molti italiani?). Infatti, il passaggio appena citato continua: «[...]la conoscenza matematica] invece riguarda l'*applicazione* in quelle parti della filosofia dove è richiesta la conoscenza delle grandezze, si tratta di tutt'altra cosa, e qui la sua utilità è immensa». Insomma, che nessuno faccia filosofia intorno a concetti che riguardano la scienza e il suo campo d'indagine, senza conoscere la scienza: una sorta di consiglio saggio, che, fra l'altro, evita pure molte brutte figure.

L'avversione per l'uso del metodo matematico all'interno della discussione filosofica è poi sviluppata con grande estensione nella "Dottrina trascendentale del metodo", in particolare nella sezione della *Kritik der reinen Vernunft* intitolata "La disciplina della ragion pura nel suo uso dommatico". Qui Kant sostiene che in filosofia l'uso del metodo matematico causa danni, come vedremo, e non risparmia certo l'ironia per quei filosofi, che qualifica come «Meistern in dieser Kunst», che scimmiettano i matematici<sup>3</sup>. L'idea di partenza è che «La conoscenza filosofica è *conoscenza razionale per concetti*, la matematica per *costruzione di concetti*»<sup>4</sup>. Questa differenza fra *procedere discorsivo*, o acroamatico – come lo chiama –, e *procedere costruttivo* è da Kant discussa relativamente a tre questioni inerenti rispettivamente le definizioni, gli assiomi e le dimostrazioni. Mi limito alle definizioni, anche se sarebbe interessante discutere gli altri due aspetti per afferrare pienamente come si caratterizza la sua proposta metodologica. Proprio relativamente alle definizioni egli scrive: «nella filosofia non si deve imitare la matematica, premettendo le definizioni, salvo che quasi in via di esperimento. Giacché, essendo queste definizioni analisi di concetti dati, così questi concetti precedono, benché ancora confusi, e l'esposizione incompleta precede la completa in guisa che da alcune note, che abbiamo ricavate da una analisi incompiuta, noi possiamo dedurne qualche altra prima d'essere giunti alla esposizione completa, cioè alla definizione»<sup>5</sup>.

Si noti che Kant non ha avversione per tutti i tipi di definizione, ma per un particolare tipo di definizione, quella che chiama «analitica» e che pensa caratterizzi il procedere matematico. In effetti, com'è ben noto, vi sono molti modi per definire, ossia molti tipi di definizione e tipi diversi comportano assunzioni ontologiche e/o epistemologiche diverse relativamente al rapporto fra *definiendum*, *definiens* e contesto generale<sup>6</sup>. In realtà Kant ha in mente un ben preciso tipo di definizione: «Definire, come dice la stessa parola, non può propriamente significare altro che esporre originariamente il concetto esplicito di una cosa den-

---

<sup>3</sup>I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 17872; trad. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1985 (mi riferirò solo alla II edizione), B753, p. 559.

<sup>4</sup>Ivi, B741, p. 551.

<sup>5</sup>Ivi, B758-759, p. 562.

<sup>6</sup>Per un primo approccio, cfr. A. Peruzzi, *Definizione*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

tro i suoi limiti»<sup>7</sup>. In nota egli chiarisce ulteriormente che cosa intende, dal momento che «*essere esplicito* significa la chiarezza e sufficienza delle note», mentre con «*originariamente* [...] voglio dire] che questa determinatezza dei limiti non sia derivata da qualche altra cosa e non abbia quindi bisogno di una dimostrazione, che renderebbe la presunta definizione disadatta a stare a capo di tutti i giudizi intorno a un oggetto»<sup>8</sup>. E naturalmente un concetto filosofico «non può essere definito, ma soltanto *spiegato*»<sup>9</sup>.

Lasciamo stare per ora che cosa intenda con «spiegato», e soffermiamoci sul modo in cui il filosofo tedesco pensa le definizioni matematiche e sul perché non debbano essere usate in filosofia. Kant considera la definizione matematica di un concetto come ciò che analiticamente porta a conoscere tutte le note di quel concetto, dove con “note” si intendono le “caratteristiche” di quel concetto, o, dicendola diversamente, tutti i sotto-concetti che permettono di definire il concetto dato. Questo in filosofia non si deve fare, perché comporta far precedere una fissazione indebita di alcuni sotto-concetti (che dovrebbero precisare il significato del concetto in questione) all’indagine di quali siano quelli realmente necessitanti. Ovvero, comporta anteporre il risultato all’indagine che dovrebbe portare a quel risultato. In tal modo si costruiscono solo «castelli in aria» e si fanno delle «chiacchiere» filosofiche<sup>10</sup>. Come si può sapere quali siano i veri e soli sotto-concetti che andranno a precisare il significato di un dato concetto prima di fare l’indagine che porterà a tale determinazione? In matematica si può fare, perché poi (anche) su quella definizione si costruisce il sistema; in filosofia, no!

In filosofia prima si fa l’indagine concettuale e poi, caso mai, si arriva a una definizione. Tuttavia può anche accadere che in via “sperimentale”, ossia congetturalmente, si parta da una definizione provvisoria, sulla quale poi si lavora per precisarla e completarla. Ebbene, come si chiama questo metodo, questa tecnica di chiarificazione concettuale? Il traduttore italiano ha usato il termine «spiegato», come visto. Ma questo comporta l’aumento delle possibili confusioni, non solo perché Kant attribuisce al metodo matematico un particolare tipo di definizione che non è detto sia l’unico che il matematico usa, ma anche perché «spiegato» potrebbe far pensare che, mentre in matematica si definisce, in filosofia “si spiega”. Ma qui la spiegazione non c’entra nulla! Attenzione.

Kant è molto più preciso ed epistemologicamente sofisticato dei suoi traduttori italiani. Egli scrive: «Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der *Exposition, Explikation, Deklaration, und Definition* nichts mehr, als das eine Wort: *Erklärung*, und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen [...]»; ovvero,

---

<sup>7</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., B755, p. 560.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

«La lingua tedesca, per le espressioni *esposizione, esplicazione, dichiarazione e definizione* non ha altro che una parola: *Erklärung*, e quindi noi dobbiamo allontanarci un po' dal rigore della esigenza, per cui rifiutavamo alle spiegazioni filosofiche il titolo di definizione: che le definizioni filosofiche non sono se non esposizioni di concetti dati, le definizioni matematiche invece costruzioni di concetti originariamente foggiate [...]».

Che la lingua tedesca abbia solo la parola *Erklärung* non è del tutto letteralmente vero, come mostra lo stesso Kant ricordando che si parla di «*Exposition, Explikation, Deklaration, und Definition*». In realtà egli intende affermare che vi è una sovrapposizione di significati. Un punto però è chiaro: ciò che si fa in matematica, relativamente alle definizioni analitiche, non lo si può fare in filosofia, dove si adotta una tecnica differente, che è ormai consolidato chiamare *esplicazione*. Dunque, l'esplicazione (dove c'è un *explicandum* e un *explicatum*) è una tecnica del tutto differente dalla definizione (dove c'è un *definiendum* e un *definiens*), in particolare da un sottotipo di definizione (quella analitica di cui parla Kant), ma è diversa – attenzione – anche dalla spiegazione (dove c'è un *explanandum* e un *explanans*). Insomma, nel caso della definizione matematica “analitica”, posta all'inizio del discorso, si attribuiscono nel *definiens* tutti i sotto-concetti che fissano in modo univoco e preciso il concetto-*definiendum*. Nel caso dell'esplicazione si ha un processo che può essere scandito in due passi:

*Primo passo.* Il concetto-*explicandum* è investigato in connessione con il contesto filosofico in cui è inserito al fine di capire quali possano essere i sotto-concetti che dovrebbero essere considerati quando si vuole parlare di esso in modo esaustivo. Questo primo passo può anche essere viziato da ambiguità e imprecisione e si può realizzare pure attraverso una definizione provvisoria che serve come base di partenza.

*Secondo passo.* Attraverso un lavoro di precisazione e di disambiguamento si arriva al concetto-*explicatum*, ossia al concetto esplicato. Magari si giunge, come ultimo momento, pure a una definizione di tipo analitico, visto che ormai si è sicuri che i sotto-concetti da inserire nel *definiens* sono proprio quelli (ovvero, un'esplicazione può contenere una definizione, anche analitica).

Questa è la via, secondo Kant, per non scimmiettare il matematico e per evitare di usare fin dall'inizio definizioni analitiche scorrette e non esaustive pensando che siano corrette ed esaustive. Invece il “bravo filosofo” *esplica*, ed è ben consapevole che la sua esplicazione può essere sempre riveduta: «La Filosofia formicola di definizioni [analitiche] difettose, specialmente di quelle che contengono sì, realmente, alcuni elementi per la definizione, ma non li contengono ancora completamente. [...] Nella matematica la definizione [analitica] spetta *ad esse*, nella filosofia [l'esplicazione] *ad melius esse*»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ivi, B587, p. 562

### 3. Carnap e la doppia via esplicativa

L'idea di Kant è dunque che il filosofo debba *esplicare* concetti, ma non *definire* concetti, soprattutto non definirli analiticamente all'inizio, come pensa facciano i matematici, ma, caso mai, arrivare alla loro definizione dopo quel processo esplicativo che serve per capire quali siano i sotto-concetti da attribuire a quel concetto in quel dato contesto teorico. Carnap, nel primo capitolo di un libro del 1950 sulla teoria della conferma<sup>12</sup>, affronta esattamente lo stesso problema di metodo filosofico, discutendo esattamente della stessa tecnica: l'esplicazione; solo che la pensa in modo diverso da come la considerava Kant, almeno relativamente all'uso del metodo matematico. Comunque sia, è proprio in questo primo capitolo che troviamo la definizione di "esplicazione" cui accennavo all'inizio: «Il compito dell'*esplicazione* consiste nel trasformare un dato concetto più o meno impreciso in uno preciso, e nel rimpiazzare il primo con il secondo. Chiamiamo il concetto dato (o il termine usato per esso) l'*explicandum*, e il concetto proposto per prendere il posto del primo (è il termine proposto per esso) l'*explicatum*»<sup>13</sup>.

Nel discutere il problema Carnap sottolinea alcuni punti, aprendo così una tradizione di ricerca meta-filosofica incentrata sull'esplicazione del concetto di "esplicazione"; in particolare scrive che, «se un concetto è dato come *explicandum*, il compito consiste nel trovare un altro concetto come suo *explicatum* che soddisfa in buon grado le seguenti richieste:

L'*explicatum* deve essere *simile all'explicandum* in modo tale che, almeno nella maggior parte dei casi in cui l'*explicandum* è stato finora usato, l'*explicatum* possa essere usato; tuttavia non è richiesta una stretta similarità e sono consentite anche differenze piuttosto marcate.

La caratterizzazione dell'*explicatum*, ossia le regole del suo uso (per esempio, nella forma di una definizione), deve essere data in una forma *esatta*, in modo da introdurre l'*explicatum* in un sistema ben connesso di concetti scientifici.

L'*explicatum* deve essere un concetto *fruttuoso*, vale a dire tale da essere usato nella formulazione di molti enunciati universali (leggi empiriche nel caso di un concetto nomologico, teoremi logici nel caso di un concetto logico).

L'*explicatum* deve essere il più *semplice* possibile; ossia tanto semplice quanto è consentito dalle condizioni 1, 2 e 3»<sup>14</sup>.

Quindi anche per Carnap, come per Kant, l'esplicazione è una tecnica filosofica attraverso la quale si trasforma l'*explicandum*, che è espresso nel «linguaggio comune» o in un

---

<sup>12</sup> Ivi, B759, pp. 562-563; nota.

<sup>13</sup> R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago University Press, Chicago 1950.

<sup>14</sup> Ivi, p. 5.

«linguaggio pre-scientifico», nell'*explicatum*, il quale però – a differenza di Kant – è espresso «in un sistema ben costruito di concetti o logico-matematici o empirici». Si noti che sia Kant sia Carnap sono ben attenti a mettere in guardia il lettore, o l'aspirante filosofo, a non confondere il linguaggio filosofico con quello quotidiano: in ambedue possono usarsi gli stessi termini, ma in quello filosofico i termini del linguaggio quotidiano debbono essere esplicitati. Osservazione non trascurabile, specie ai giorni nostri, quando molti pensano che per fare filosofia basti parlare di vita, morte, male e bene ecc., usando senza accortezza il linguaggio quotidiano e soprattutto senza sapere alcunché di tecniche filosofiche. Questo è un errore in cui è facile cadere: sembra che la filosofia usi il linguaggio quotidiano, ma così non è. E anche quando usa termini appartenenti al linguaggio quotidiano in realtà li usa dopo averli esplicitati e quindi usa un linguaggio tecnico.

Comunque Carnap, a differenza di Kant, ritiene, come appena visto, che il metodo filosofico possa giovare del metodo matematico<sup>15</sup>. In effetti, le due vie esplicative carnapiane comportano l'inserimento del termine da esplicitare in un sistema formale o in un sistema empirico. Nel primo caso è proprio quello che Kant aborrisce e che invece si è dimostrato molto fecondo per una certa tradizione di filosofia, segnatamente quella neo-positivistica europea e quella post-positivistica americana. In questa tradizione l'esplicazione di termini attraverso il linguaggio formale della logica o di certe matematiche, in particolare il calcolo delle probabilità, ha avuto esiti estremamente positivi: basti pensare all'esplicazione formale dei concetti di "spiegazione" (come ha fatto Hempel), di "verità" (Tarski), di "conferma" (Carnap), di "progresso" (Sneed), ecc. Però, come è ben noto, questa è una tradizione che si è esaurita nel momento in cui è divenuto più importante ciò attraverso cui si esplicitava formalmente (ossia la logica o il calcolo delle probabilità) che non ciò che si esplicitava. Questo è uno dei problemi che ha portato alla fine del post-positivismo americano e che ha dato il via a ciò che si chiama la «new philosophy of science»<sup>16</sup>. La causa qui è dal rintracciarsi proprio nella scolasticizzazione dell'esplicazione formale carnapiana. Ma, si badi bene, le tecniche esplicative formali si dimostrano ancora oggi utili sia in ambito di ciò che viene chiamato *ontologia formale*, sia in quello dell'*epistemologia formale*<sup>17</sup>. Tutt'altra storia ha invece avuto l'esplicazione empirica.

#### 4. L'esplicazione empirica

Abbiamo visto che non basta parlare di esplicazione, ma bisogna anche qualificarla:

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 7.

<sup>16</sup> Sulle relazioni fra l'esplicazione à la Kant e l'esplicazione à la Carnap e sul dibattito intorno all'"esplicazione", cfr. G. Boniolo, *Kant's Explication and Carnap's Explication: the redde rationem*, «International Philosophical Quarterly», 43 (2003), pp. 289-298.

<sup>17</sup> Su questo abuso della formalizzazione, cfr. G. Boniolo-P. Vidali, *Filosofia della scienza*, Bruno Mondadori, Milano 1999, cap. 5.

abbiamo l'esplicazione discorsiva (quella *à la* Kant); abbiamo l'esplicazione formale, che invece segue vie pressoché contrarie a quelle kantiane, e abbiamo l'esplicazione empirica. Questa, sebbene sia stata oggetto di minor attenzione teorica, è stata ed è largamente usata quando si tratta di chiarire e precisare concetti filosofici aventi una qualche attinenza con la natura. In questo caso il concetto può (dovrebbe) essere esplicito empiricamente facendo ricorso alle migliori teorie che abbiamo sulla natura, ossia alle teorie scientifiche.

Quest'ultimo aspetto è estremamente importante: si devono usare le migliori teorie scientifiche a disposizione. Non ha senso, infatti, usare vecchie e obsolete teorie scientifiche per esplicitare empiricamente certi concetti. Non ha senso esplicitare empiricamente il concetto di "tempo" usando la fisica di Newton, ma si deve usare la fisica relativistica; non ha senso esplicitare empiricamente il concetto di "oggetto" usando la meccanica galileiana, ma si deve usare la fisica quantistica; non ha senso esplicitare empiricamente il concetto di "essere umano" ricorrendo alla biologia di Aristotele, ma si deve usare la biologia molecolare.

Oltre tutto, l'esplicazione empirica ha un vantaggio, ben evidenziato da Dowe con il suo lavoro di esplicazione empirica della nozione di "causalità"<sup>18</sup>. Non serve ricorrere a mondi possibili e alla loro semantica, né a quegli strani e piuttosto bizzarri esperimenti mentali cui di solito ricorrono certi filosofi analitici che non conoscono la scienza e che nel mondo anglosassone sono talvolta ironicamente chiamati «*armchair philosophers*». L'esplicazione empirica ricorre solo alla migliore scienza che sia disponibile nel mondo reale. Ne segue che un'esplicazione empirica non può mai essere criticata utilizzando argomenti controfattuali basati su possibilità del tutto non reali e finzionali. Un'esplicazione empirica può essere criticata solo sul suo terreno, ossia su quello dell'uso più o meno corretto delle migliori teorie scientifiche a disposizione.

## 5. Conclusione morale

Tenendo conto di quanto sopra, dovremmo prima di tutto renderci conto che la filosofia non è fatta con il linguaggio quotidiano, ma che ha un suo linguaggio tecnico anche se al suo interno si usano termini presenti pure nel primo. Inoltre, ogniqualvolta dobbiamo chiarire concettualmente, o fare l'analisi concettuale, di certe nozioni che hanno a che fare con la natura non possiamo non ricorrere, se vogliamo un buon risultato finale, alla loro esplicazione empirica tramite le migliori teorie scientifiche che trattano di quella nozione. In questo modo la scienza paga un po' del suo debito storico alla filosofia. Certo, bisogna conoscere la scienza. Ma questo non è più un problema di metodo filosofico, quanto di volontà e di onestà intellettuale. Insomma è un problema morale.

---

<sup>18</sup> Per un esempio di che cosa sia l'epistemologia formale e di come si avvalga di tecniche esplicative formali, cfr. G. Boniolo-S. Valentini, *Vagueness, Kant, and Topology. A Study of Formal Epistemology*, «*Journal of Philosophical Logic*», in corso di stampa.

# La Filosofia della scienza del Novecento: note per una ricostruzione storica

Mauro Dorato

Provare a ricostruire schematicamente la storia della filosofia della scienza del Novecento significa a mio parere mettere in luce un'importante transizione metodologica che ne ha segnato profondamente lo sviluppo. Se nella prima metà del secolo *l'analisi logica del linguaggio scientifico* è stata considerata la modalità privilegiata per riflettere filosoficamente sulla scienza, nella seconda metà del secolo tale modalità ha progressivamente lasciato spazio a impostazioni metodologiche più attente sia al divenire storico della scienza che alla sua dimensione pragmatica. Parallelamente, questa transizione è stata accompagnata dal proliferare delle filosofie delle scienze particolari, dalla filosofia della matematica a quella della fisica (e addirittura di singole teorie fisiche), dalla filosofia della biologia a quella delle scienze mediche, dalla filosofia delle scienze cognitive a quella dell'economia.

Allo scopo di illustrare tale fondamentale transizione, per ragioni di spazio potremo prendere in considerazione solo *un* tema, che per la sua centralità possiede tuttavia un ruolo paradigmatico. Esso ha a che fare con il tentativo di delimitare o demarcare le caratteristiche del discorso scientifico dagli altri tipi di "discorso" (etico, religioso o metafisico in senso tradizionale), un tema che originariamente chiamava in causa il cosiddetto "criterio di significanza" degli enunciati formulato dal primo neopositivismo. Tale questione sarà inquadrata dal punto di vista di quella distinzione tra *linguaggio osservativo e linguaggio teorico* che caratterizza in modo essenziale la concezione delle teorie scientifiche del neoempirismo logico. Come vedremo, in questo ambito ci si è allontanati da un'impostazione puramente "analitica" – con questo termine intendo riferirmi d'ora in poi alla tesi in base alla quale la filosofia della scienza è analisi logica del linguaggio scientifico – visto che si è passati da una *concezione linguistica delle teorie*, viste come sistemi assiomatici parzialmente interpretati, a una *concezione semantica*, che vede le teorie scientifiche come *entità extralinguistiche astratte*.

## 1. Il criterio di significanza, la natura delle teorie e il rapporto teoria-osservazione

Uno degli scopi essenziali del neoempirismo logico era quello di demarcare il linguaggio scientifico dalla metafisica e dalla non-scienza in generale attraverso il *principio di verifica*: se il senso di un enunciato è nel suo metodo di verifica, *un enunciato non verificabile non risulterà falso ma semplicemente privo di senso*.

È opportuno ricordare che la centralità assunta da tale principio come mezzo per indagare il senso di un enunciato, il significato di un concetto, o la portata empirica di una teoria, non è dovuta solo all'influsso, d'altronde importante e largamente riconosciuto dagli stessi empiristi logici, del *Tractatus* di Ludwig Wittgenstein (1922). Altrettanto importante per il suo enorme prestigio fu l'analisi filosofica del concetto di simultaneità che Albert Einstein portò a termine nel famoso saggio sull'*Elettrodinamica dei corpi in movimento*, saggio che nel 1905 gettò le basi della teoria della relatività speciale (Einstein 1988, pp. 149-152). Tale analisi non è solo il fondamento su cui poggia tale teoria, ma è anche un vero e proprio paradigma di analisi verificazionista di un concetto scientifico-filosofico, e la sua importanza venne apertamente riconosciuta dai protagonisti del Circolo di Vienna<sup>1</sup>.

Tuttavia, le difficoltà filosofiche sollevate dal principio di verifica condussero progressivamente alla sua *liberalizzazione*. Tra queste difficoltà ne ricorderemo solo due: (i) la proposizione che enuncia il principio di verificabilità non è essa stessa verificabile e risulta dunque priva di senso; (ii) il principio rende privi di senso gli enunciati universali esprimenti leggi di natura, visto che queste ultime implicano un numero potenzialmente infinito di osservazioni. Il passaggio dal concetto di *verificabilità* di cui parla ancora Moritz Schlick (1932) a quello di *falsificabilità* difeso da Karl Popper (1934), così come la transizione dal più debole concetto di *conferma empirica* proposto da Carnap (1936-7) al saggio fondamentale di Hempel (1950), che ripercorre il tragitto di un trentennio di sforzi tesi a separare nettamente scienza e non-scienza con criteri solo sintattici e semantici, in questa sede non può che essere ricordato in modo sommario. L'idea che emerse progressivamente era che un esperimento o delle osservazioni empiriche non possono *render vera* in modo definitivo una teoria o un'ipotesi, ma possono al massimo *falsificarla* (Popper), o al più confermarla in modo più o meno "forte", dove tale "forza" può essere misurata in modo quantitativamente preciso con il calcolo della probabilità (Carnap 1950).

Quel che più conta ai nostri scopi è ricordare che ogni passo verso la liberalizzazione del criterio di significanza di un enunciato era destinato a riflettersi in una concezione della scienza che sottolineava sempre più *l'indispensabilità dei termini teorici all'interno delle teorie scientifiche*, ovvero termini che si riferiscono a entità fisiche *non direttamente osservabili*, come elettrone, atomo o virus. Il fallimento dei tentativi di *demarcare* la scienza dalla non-scienza in modo tale che risultasse che la prima coincide di fatto con tutto ciò che può essere detto e pensato in modo significativo, trascinava al fallimento anche l'originario tentativo – ispirato da un radicale fenomenismo di origine machiana poi sviluppato da Bertrand Russell (1914) – di definire tutti i termini teorici della scienza a partire da dati di senso empirici e simboli logici. Se un tale progetto riduttivo fosse riuscito, avrebbe consentito di eliminare tutti i termini teorici da ogni teoria scientifica, visto che "definire" o "ridurre" significa "fare

---

<sup>1</sup> Schlick (1930, p. 10, 1974, p. 32) è solo un esempio.

a meno”. Si dovette così fuoriuscire dalla ristretta ottica originaria del primo neopositivismo, che vedeva il *significato* dei termini teorici come completamente specificato dai termini osservativi. Una teoria non è dunque un riassunto “economico” di osservazioni già effettuate, come voleva Ernst Mach e come orecchiando il suo punto di vista, ribadiva da noi don Benedetto Croce, ma ha *una struttura aperta*. Questo significa che essa ha il fondamentale compito di portarci oltre l’insieme di fatti che è chiamata a spiegare, anticipando così nuove ed inaspettate esperienze. Detto in altro modo, una teoria scientifica non è deducibile dai dati empirici, ma è, per dirla con Einstein, «una libera creazione dello spirito umano».

Il prodotto finale di un processo di critica più che trentennale – che vide come protagonisti gli stessi filosofi che avevano contribuito alle prime formulazioni del rapporto teoria-osservazione, e che ebbero dunque il merito fondamentale di non volersi nascondere in nessun modo le difficoltà che si venivano via via accumulando – può essere efficacemente sintetizzato usando la metafora seguente. Una teoria scientifica è paragonabile a una complessa rete fluttuante composta da vari *nodi* (*i termini teorici*), fra loro collegati da rapporti specificabili in modo preciso e rigoroso dalle leggi di natura. Pur essendo sollevata dal terreno dei fatti osservativi, la scientificità – e dunque la significanza empirica e la confermabilità – della rete teorica è garantita dal fatto che tutti i suoi nodi sono fermamente ancorati al suolo da solidi fili (*le regole di corrispondenza o i postulati di significato*), che collegano tuttavia *in modo solo parziale* i termini teorici con quelli osservativi. Sulla scorta di questa efficace metafora, l’Hempel maturo (1965) abbandona i principi di demarcazione che siano puramente sintattici o semantici, per affidarsi solo a criteri *pragmatici*. Sono il potere predittivo ed esplicativo, la semplicità formale e la fecondità empirica a permetterci di distinguere una buona teoria scientifica da una pseudo-teoria o da una teoria metafisica<sup>2</sup>.

## 1.2. Critiche alla distinzione teorico-osservativo e la svolta storica degli anni Sessanta

A cavallo degli anni Sessanta, la cosiddetta svolta storica della filosofia della scienza, i cui protagonisti furono Norwood Hanson (1958), Thomas Kuhn (1962) e Paul Feyerabend (1965), centrò le sue critiche alla posizione neoempirista sulle teorie scientifiche proprio sulla *distinzione teorico-osservativo*, continuando tuttavia a condividere l’atteggiamento analitico di fondo che i neopositivisti logici avevano nei confronti delle teorie scientifiche, che li portava a ritenere che *le teorie fossero entità essenzialmente linguistiche*. Una concezione, questa, condivisa anche da uno dei maggiori critici del riduzionismo neopositivista, Willard Quine. Possiamo qui solo accennare al fatto che quest’ultimo filosofo – con il suo attacco al-

---

<sup>2</sup> Questo elenco ricorda le virtù epistemiche di cui parla Thomas Kuhn nel valutare le teorie: la distanza tra i neoempiristi e i maggiori filosofi che operarono la “svolta storica” – Kuhn (1962) tra tutti – è meno grande di quel che si pensi in genere. Vedi *infra*.

la distinzione analitico-sintetico e al “dogma” empirista in base al quale ogni enunciato dotato di significato è riducibile a una costruzione logica che utilizza solo dati di senso immediati<sup>3</sup> – preparò certamente il terreno sia alle critiche storiciste dei post-positivisti, che alle formulazioni liberalizzate e pragmatiste di un empirismo più maturo.

La tesi post-positivista in base alla quale non esiste un linguaggio osservativo che sia neutrale rispetto a teorie rivali – la cosiddetta *theory-ladenness* delle osservazioni, ovvero il loro essere «cariche di presupposti teorici» – comportava però conseguenze radicali, tra cui *l'incommensurabilità tra teorie scientifiche*, cioè l'impossibilità di comparare il loro successo empirico sulla base di un linguaggio osservativo che fosse condiviso tra teorie rivali. Affermare che il linguaggio osservativo di una teoria T è «carico di teoria», significa affermare che un qualsiasi fatto sperimentale che può essere usato per verificare T avrà un significato che dipenderà dalla teoria con la quale lo si interpreta, e non potrà essere usato per decidere quale di due teorie rivali sia meglio confermata.

Inoltre, se viene a cadere una netta distinzione tra termini osservativi e termini teorici, questi ultimi non potranno derivare il loro significato dai primi nemmeno in modo parziale. Si apre con ciò la strada ad una concezione *olistica* del significato dei termini scientifici, in base alla quale il significato di un qualunque termine scientifico dipende dal mutevole contesto storico-teorico nel quale è collocato.

Come motivo per considerare il passaggio da una teoria a quella successiva come discontinuo e non cumulativo, viene poi adottata una tesi tipicamente semantica: i concetti fondamentali che caratterizzano teorie scientifiche storicamente succedutesi hanno *significati diversi e non confrontabili*. Il tipico esempio offerto da Kuhn è che mentre il predicato “pianeta” in fase pre-copernicana indica qualunque corpo celeste che abbia un moto apparente attorno alla Terra, e include dunque la Luna e il Sole, nella fase post-copernicana esso cessa di avere questo significato, venendo a includere la Terra e cessando di includere il Sole. Come confrontare in tale situazione la teoria geocentrica con quella eliocentrica, ovvero come caratterizzare il passaggio da una teoria ad un'altra come *cumulativo* e tale quindi da giustificare la nozione di *progresso scientifico*?

Lo slittamento di significato dei termini teorici nel passaggio da una teoria ad un'altra è un sintomo del fatto che le osservazioni devono essere concepite come «cariche di teoria», per cui la storia della scienza diventa il miglior banco di prova di metodologie rivali. La considerazione *diacronica* di una teoria scientifica sostituisce quella *sincronico-assiomatica* del neopositivismo classico: hegelianamente, la storia diviene anche il miglior modo di giudicare le credenziali scientifiche di una teoria (si veda Lakatos 1970).

È ovvio che in questa fase storica, che va dalla metà degli anni Sessanta fino alla metà degli anni Settanta circa, il *realismo scientifico*, e in particolare quella sua forma che

---

<sup>3</sup> Quine (1951).

scommette sulla realtà delle entità teoriche, è sotto accusa. Per Larry Laudan (1981), vale un'induzione pessimistica: i termini teorici della scienza contemporanea non possono essere considerati come denotanti qualche cosa di esistente indipendentemente da noi. Infatti, proprio una considerazione storica della scienza prova che molti di questi termini, dal flogisto, al calorico all'etere, *erano considerati genuinamente denotanti sulla base degli stessi criteri metodologici che accettiamo oggi*. Oggi però, sappiamo che il flogisto, il calorico e l'etere non esistono e per induzione dobbiamo concludere che anche i termini teorici adottati dalla scienza attuale sono o potrebbero essere privi di riferimento.

### 1.3. *La svolta pragmatico-sperimentalista degli anni Ottanta*

Agli inizi degli anni Ottanta l'attenzione dei filosofi si rivolse finalmente ad un aspetto completamente trascurato ma tuttavia essenziale al procedimento scientifico, ovvero *l'esperienza vera e propria e le sue procedure causali*. Ciò portò una ventata d'aria fresca nelle stanze oramai divenute asfittiche a causa delle discussioni sulla teoreticità delle osservazioni, dato che reintrodusse un atteggiamento di maggiore fedeltà alle pratiche della scienza e in particolare di quelle del laboratorio, sostituendo all'ossessione per la nozione di "osservazione" – oramai obsoleta e troppo intrisa di empirismo fondazionalista – un'attenta analisi della logica dell'esperimento, in tutte le sue componenti anche sociali. In molti filosofi – anche se non tra i sociologi della scienza – questa nuova attenzione all'esperimento significò altresì la reintroduzione di un sano e robusto realismo sulle entità teoriche, basato sulle procedure con cui in laboratorio vengono indirettamente manipolati enti non osservabili direttamente. A una filosofia "spettatoriale" della conoscenza scientifica, ossessionata dalla categoria del *rapresentare*, Ian Hacking, che fu il più autorevole proponente di questa svolta pragmatista, sostituì una considerazione della scienza centrata, *à la* John Dewey, *sull'intervento attivo dello scienziato nel mondo* (1983).

Inoltre, Hacking sottolineava come l'attenzione alle leggi sperimentali poteva garantire quella *cumulatività* della scienza che un'eccessiva attenzione alla sua dimensione teorica aveva messo in secondo piano: le leggi sperimentali o fenomenologiche sono infatti assai più stabili nel tempo di quelle teoriche, suscettibili di maggiori mutamenti. Tale forte richiamo alla dimensione pragmatica dell'esperimento si veniva così a sostituire ai tentativi di recuperare il realismo scientifico sulla base di teorie del riferimento dei termini di genere naturale di tipo causale, sviluppate da Hilary Putnam (1975) sulla base della filosofia del linguaggio per bloccare la deriva relativistica dei filosofi dell'incommensurabilità scientifica.

Per rendere la ricostruzione storica che sto presentando meno semplicistica e schematica, è in ogni caso interessante ricordare come un elemento pragmatista, che caratterizza le posizioni che difendono oggi il realismo sulle entità teoriche, fosse presente nel neopositivismo sin dall'inizio, soprattutto nella polemica anti-fondazionalista sui proto-

colli di Otto Neurath, e che lo stesso Carnap, fin dal 1936-1937, considerava la distinzione osservativo-teorico come una distinzione di grado. *La presenza di tale elemento divenne solo progressivamente più forte con il passare del tempo*: Hempel arrivò a sostenere che la distinzione osservativo-teorico dovesse essere ricondotta a quella che passa tra termini familiari appartenenti a una teoria consolidata («antecedently available terms») e termini introdotti più di recente (Hempel 1973). Tutto ciò dovrebbe convincerci della tesi, che qui possiamo solo menzionare, che la distanza tra i neo-empiristi logici e i loro critici rivolti alla storia della scienza sia meno grande di quanto in genere si sia ritenuto e che l'evoluzione pragmatica che stiamo sottolineando fu interna al pensiero neopositivista e non solo presente nei suoi critici. Sulla vicinanza Carnap-Kuhn, rimando a Irzik e Grünberg (1995) e sull'esito pragmatista della filosofia di Hempel, a Wolters (2000).

#### 1.4. *La concezione non linguistica delle teorie: dalla metamatematica alla matematica*

Intorno alla metà degli anni Settanta si colloca un'altra decisiva critica alla “opinione ricevuta” dai neopositivisti sulla natura delle teorie scientifiche. Come abbiamo visto, tale opinione faceva propria l'idea che le teorie scientifiche siano entità linguistiche descrivibili in modo puramente sintattico. La svolta che vogliamo segnalare è dovuta ad alcuni filosofi italiani (Maria Luisa Dalla Chiara e Giuliano Toraldo di Francia) e americani (Frederik Suppe, Patrick Suppes e Bas van Fraassen), e si riassume nella tesi che le teorie siano entità extralinguistiche o astratte (oggetti matematici), che il linguaggio può descrivere in modo diverso. Tale approccio è denominato *semantico* perché appunto identifica le teorie con modelli nel senso della teoria logica dei modelli, che sono strutture astratte che soddisfano gli assiomi di una teoria.

I vantaggi essenziali di una concezione non linguistica delle teorie sono dati dal fatto che la formulazione linguistica rendeva le teorie troppo dipendenti dal tipo di linguaggio scelto: l'aggiunta o la sottrazione di una asserito equivaleva a modificare una teoria, mentre scegliere il modello come l'elemento centrale che definisce una teoria permette di affermare, per esempio, che la formulazione matriciale di Werner Heisenberg e quella di meccanica ondulatoria di Erwin Schrödinger sono due formulazioni della stessa teoria (la meccanica quantistica), appunto perché hanno lo stesso modello matematico astratto (lo spazio di Hilbert).

Naturalmente, adottare questa concezione delle teorie non equivale ad affermare che la filosofia del linguaggio non abbia più alcun ruolo nella filosofia della scienza. Per esempio, anche se il rapporto tra modello e mondo – due entità extralinguistiche – fosse essenzialmente non-linguistico<sup>4</sup>, il linguaggio sarebbe comunque indispensabile per de-

---

<sup>4</sup> Giere (1988) parla di *somiglianza* tra modello e aspetti del mondo.

scrivere il tipo di rapporto sussistente. Con tutto ciò, però, ridimensionare il ruolo del linguaggio e della logica nella ricostruzione filosofica delle teorie scientifiche implica comunque ridimensionare proporzionalmente anche la componente analitica nella filosofia della scienza.

Sempre nell'ambito del tentativo di comprendere più a fondo la funzione della matematica nelle teorie scientifiche – lo slogan con cui Suppes provò a lanciare l'analisi semantica delle teorie era *dalla metamatematica alla matematica* – segnaliamo infine la nascita di una nuova forma di realismo scientifico, detto *strutturale*<sup>5</sup>. Insieme al realismo sperimentale proposto da Hacking, tale forma di realismo cerca di mettere in luce, contro Kuhn e la scuola storica, importanti elementi di *continuità* del mutamento scientifico, basati appunto sulla preservazione dell'apparato matematico utilizzato per descrivere il mondo naturale.

### Bibliografia

Carnap R. (1936), *Testability and Meaning*, "Philosophy of Science", 3, pp. 419-451, trad. it. (1969), *Controllabilità e significato*, in A. Pasquinelli (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino, pp. 541-605.

Carnap R. (1950), *The Logical Foundation of Probability*, Chicago University Press, Chicago.

Einstein A. (1988), *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Boringhieri, Torino.

Feyerabend P. (1965), *Problems of Empiricism*, in R. Colodny (a cura di), *Beyond the Edge of Certainty*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, trad. it. di A.M. Sioli (1971), *I problemi dell'empirismo*, Lampugnani Nigri, Milano.

Hacking I. (1983), *Representing and Intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. (1987), *Conoscere e sperimentare*, Laterza, Roma-Bari.

Hanson N. R. (1958), *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. di L. Sosio (1978), *Modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano.

Hempel C. (1950), *Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning*, "Revue Internationale de Philosophie", 11, pp. 41-63, trad. it. (1969), in L. Linsky (a cura di) *Semantica e Filosofia del linguaggio*, Il Saggiatore, Milano.

---

<sup>5</sup> La ripresa di questa concezione strutturalista, sviluppata originariamente da Henri Poincaré, si deve a John Worral (1989).

- Hempel C. (1965), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays*, The Free Press, New York, trad.it. di A. Gargani (1986), *Aspetti della spiegazione scientifica*, Il Saggiatore, Milano.
- Kuhn T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. di A. Carugo (1979), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Lakatos I. (1970), *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, trad. it. di G. Giorello (1976), in *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, pp. 164-276.
- Laudan L. (1981), *A confutation of convergent realism*, "Philosophy of Science", 48, pp. 19-49.
- Popper K.R. (1934), *Logik der Forschung*, Springer, Vienna, trad. it. di M. Trinchero (1970), *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino.
- Quine W. (1951), *Two Dogmas of Empiricism*, "Philosophical Review", 60, 1, pp. 20-43
- Russell B. (1914), *Our Knowledge of the External World*, Allen & Unwin, Londra, trad. it. di M. Ciprandi (1975), *La conoscenza del mondo esterno*, Longanesi, Milano.
- Schlick M. (1930), *Die Wende der Philosophie*, "Erkenntnis", 1, pp. 4-11, trad. it. di E. Picardi (1974), *La svolta della filosofia*, in M. Schlick, *Tra Realismo e Neopositivismo*, il Mulino, Bologna, pp. 25-34.
- Schlick M. (1932), *Positivismus und Realismus*, "Erkenntnis", 3, pp. 1-31, trad. it. di E. Picardi (1974), *Positivismo e realismo*, in M. Schlick, *Tra realismo e neopositivismo*, Il Mulino, Bologna, pp. 79-111.
- Wittgenstein L. (1922), *Logisch-Philosophische Abhandlung*, trad. it. (1980)<sup>3</sup>, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino.
- Wolters G. (2000), *Pragmatischer Empirismus: In Memoriam Carl Gustav Hempel (1904-1997)*, "Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", 31, pp. 205-242.
- Worrall J. (1989), *Structural Realism*, "Dialectica", 43/1-2, pp. 99-124.

# Un difficile ritorno a casa: la Filosofia della Scienza in Germania<sup>1</sup>

*Gereon Wolters*

## **Dedica**

*Vorrei dedicare quest'articolo alla memoria di  
Wesley C. Salmon (1925-2001), modello e amico*

### *0. Prima del Primo giorno: preliminari, solo preliminari...*

Abbiamo appreso da James Ussher (1581-1656), Arcivescovo di Armagh e Primate di tutta l'Irlanda nonché Vice-Cancelliere del Trinity College (Dublino), come Dio abbia iniziato i sei giorni della creazione domenica 23 ottobre 4004 a.C. Rispetto al creatore della moderna filosofia della scienza tedesca, ci troviamo in una posizione meno confortevole. Non vi è affatto una sola persona responsabile della sua origine, neppure una triade o una pluralità definibile. Né possiamo, infine, datare la sua origine così precisamente come ha fatto l'Arcivescovo Ussher con la creazione del mondo. Ciò nonostante siamo in grado di fornire dei nomi e di discutere intorno al periodo in cui la moderna filosofia della scienza di lingua tedesca abbia fatto il suo ingresso nella storia. E ciò è accaduto in sei giorni, esattamente come nel modello cosmogonico.

Qui rischierò la correttezza politica, una questione di non poca importanza negli USA. A differenza della maggior parte dei creazionisti americani, descrivo i sei giorni della creazione della moderna filosofia della scienza tedesca in modo del tutto allegorico. Comunque, dato che già S. Agostino (354-430) fece lo stesso nella sua esegesi allegorica al libro del *Genesi*, spero di essere parzialmente tutelato.

La seconda istanza della mia scorrettezza politica riguarda il genere sessuale. Non

---

<sup>1</sup>Questo testo riprende e rielabora un intervento tenuto nel novembre del 2001, in occasione della celebrazione del quarantesimo anniversario del Centro per la filosofia della scienza di Pittsburgh (se ne veda la pubblicazione online, in inglese, sul sito: <http://philsci-archive.pitt.edu/archive/00000550/00/Pittsburgh-2001-1.htm>). Esso è dunque legato soprattutto all'analisi dei rapporti fra Pittsburgh stessa e Konstanz e non pretende certo di fornire un resoconto sistematico della storia della filosofia della scienza in Germania. Gradirei ringraziare Alan Paskow (St. Mary's College of Maryland) per avermi fornito dei consigli che sono felice di seguire, tranne che per la mia valutazione delle opinioni politiche di Heidegger. Ringraziamenti anche a Martin Carrier (Bielefeld) per le informazioni e l'incoraggiamento, a Karen Kovalchik (Center for Philosophy of Science) per la lista dei borsisti del centro, ed a Larry Laudan (San Javier Guanajuato, Mexico) e Jürgen Mittelstraß (Konstanz) per le notizie circa la storia iniziale della relazione Pittsburgh-Konstanz. La conoscenza di Giora Hon (Haifa) della Torah mi ha impedito di commettere uno sbaglio (non un errore) imbarazzante. Infine ho il dovere di menzionare Adolf Grünbaum, che ha corretto uno sbaglio di carattere storico e ha dato all'articolo importanti rifiniture finali.

vi sono donne nella mia storia, almeno sino alla comparsa della Prof.ssa Merilee Salmon, giunta nel 1981, con grande vantaggio per il Dipartimento di Filosofia e Storia della Scienza (HPS) di Pittsburgh nonché per il *Centro per la Filosofia della Scienza*, di cui tratterò nel Quarto Giorno della mia storia. Per quanto io ne sappia non vi furono donne nel tempo e nei luoghi della mia storia, neppure quelle le cui carriere potrebbero essere state ostacolate dalla competizione maschile.

Mentre la situazione inerente alle donne è alquanto migliorata in anni precedenti, altrettanto non si può dire per quanto riguarda la terza questione di correttezza politica, vale a dire la problematica delle minoranze etniche, cosa che lascia ancora molto a desiderare. Uno sguardo veloce alla lista dei ricercatori esteri desta motivo di preoccupazione: finora al *Centro* non vi sono borsisti che provengano dal continente africano e dai Paesi con popolazioni preminentemente musulmane; il *Centro* ha avuto solamente tre colleghi di nazionalità turca. Questa è bella! Ma ci si dovrebbe ricordare che tutti e tre i nostri amici turchi provengono dalla Bogazici University di Istanbul, un'università di elite che ha l'inglese come lingua d'istruzione.... Rispetto alla situazione attuale, i funzionari del *Centro* potrebbero pensare a queste "lacunae".

Chiudiamo la questione sulla correttezza politica. Dato che ho già fatto una gaffe, toccherò sinteticamente un'altra questione delicata, da affrontare giustamente all'inizio, il significato di "tedesco". È una questione intricata quasi quanto il significato di "ebraico". Ciò ha a che fare con il fatto che "tedesco", da un lato, denota la mia lingua madre, e dall'altro, la "Germania" è un Paese. Ora, il linguaggio è il cuore di una cultura. Ma c'è qualcosa nella cultura tedesca che oltrepassa i confini della Germania e include quei Paesi nei quali il tedesco o una sua variante è parlata dall'intera popolazione, come nel caso dell'Austria o in alcune parti della Svizzera.

Posso però semplificare il mio compito escludendo la Svizzera dalle mie considerazioni per ragioni pragmatiche: la Confederazione Elvetica, anche nelle sue parti di lingua francese, italiana e ladina ha fornito al mondo banchieri molto avveduti, industriali inventivi, artisti creativi, abili scienziati, grandi produttori di vino e formaggio, ma finora non ha dato al mondo filosofi della scienza dei quali poter citare i nomi in quest'occasione. Di conseguenza rimangono la Germania e l'Austria.

Così la storia che mi accingo a raccontare riguardo la filosofia della scienza "tedesca" includerà preminentemente l'Austria intesa come "tedesca" –fino alla fine del Secondo Giorno. Negli ultimi decenni è stata asserita l'esistenza di una sorta di "filosofia austriaca". Io non sono d'accordo, per lo meno finché "austriaco" non significhi più che una categoria geografica. Ma io ammiro la furbizia di colui che ha inventato la "filosofia austriaca". Questa espressione è diventata un'inarrestabile sorgente del supporto finanziario dello stato.

Sfortunatamente, noi non siamo ancora alla fine della mia lista circa le complessità tedesche. Vi ho espresso la mia personale comprensione dell'aggettivo "tedesco". Ma come considerare il nome "Germania"? C'è una colorita espressione di – credo – André Malraux,

per lungo tempo Ministro della Cultura in Francia negli anni Sessanta: «A me piace la Germania così tanto da essere felice che ve ne siano due». A causa dello spazio limitato a mia disposizione non tratterò dell'interessante storia della filosofia della scienza nella Germania comunista, la cosiddetta Repubblica Democratica Tedesca che crollò nel 1989.

Adesso siamo quasi alla fine dei preliminari. Devo solamente fornirvi una veloce visione di insieme delle principali caratteristiche dei sei giorni della creazione della moderna filosofia della scienza tedesca. Il Primo Giorno ci conduce dall'ultimo trentennio del XIX secolo fino alla fine della Prima Guerra Mondiale. Il Secondo Giorno dal primo ventennio del XX secolo fino alla prima metà degli anni Trenta. Il Terzo Giorno prende le mosse dalla Germania e giunge negli Stati Uniti e va dalla metà degli anni Trenta fino ai primi anni Sessanta. Il Quarto Giorno mostra le potenti o piuttosto le quasi onnipotenti forze creative all'opera qui a Pittsburgh e inizia nei primi anni Sessanta e speriamo non abbia mai termine. Il Quinto Giorno ci riporta in Germania e va dalla fine della Seconda Guerra Mondiale fino agli anni Sessanta. Il Sesto Giorno, finalmente, è il giorno d'oggi con le sue interazioni globalizzate nel campo della filosofia della scienza .

### *1. Il Primo Giorno: I Filosofi-Scienziati*

Come ho detto all'inizio la creazione della moderna filosofia della scienza tedesca è un concetto dall'estensione indefinita. Ma ci sono certamente dei nomi che a essa appartengono. Non sono, tuttavia, nomi di filosofi ma piuttosto di scienziati. Alcuni sono illustri: Hermann von Helmholtz (1821-1894), Ernst Haeckel (1834-1919), Ernst Mach (1838-1916), Ludwig Boltzmann (1844-1909), Gottlob Frege (1848-1925), Wilhelm von Ostwald (1853-1932) e Heinrich Hertz (1857-1894). Il lasso di tempo è l'ultimo trentennio del XIX secolo. Benché sia consapevole dei rischi che ciò comporta, mi avventuro a dare una sorta di datazione: è il breve articolo di Ernst Mach "Über den Begriff der Masse" ("Sul concetto di massa"), che fu pubblicato nel 1868 nel «Carl's Repertorium der Physik». Vorrei definire tale breve saggio l'inizio della moderna filosofia della scienza tedesca.

Ma in primo luogo mi piacerebbe trattare brevemente della seguente questione: che cosa significa "Filosofia della Scienza" in senso moderno ossia contemporaneo. Non mi accingo qui a dare una definizione ma preferisco solo elencare poche caratteristiche. La moderna filosofia della scienza si occupa del linguaggio scientifico in generale e del significato dei concetti scientifici, delle ipotesi, delle leggi e delle teorie in particolare. Essa si occupa anche del significato dei concetti fondamentali delle scienze come spazio, tempo e massa nel campo della fisica oppure di geni, specie, adattamento e selezione in quello della biologia. La filosofia della scienza cerca pure di chiarire i concetti centrali di carattere metodologico come la spiegazione, la conferma e la probabilità, e investiga il loro uso nelle scienze. E infine, la filosofia della scienza vuole spiegare la dinamica della scienza ossia la comprensione del progresso scientifico e allo stesso tempo dei limiti della scienza.

Ogni scienziato del XIX secolo appena menzionato contribuì più o meno ad una o più di tali aree. Ma due di loro si distinguono brillantemente in relazione ai loro risultati e alla loro influenza sulle scoperte successive: Ernst Mach e Gottlob Frege. In un certo senso questi due uomini rappresentano le due componenti dell'ultimo empirismo logico: Mach per l'"empirismo", e Frege (insieme al filosofo inglese Bertrand Russell) per il suo aspetto "logico".

Rivolgiamoci dapprima a Mach. Mach iniziò come fisiologo e dopo si dedicò alla fisica sperimentale. Tra i suoi risultati in quest'ultimo campo c'è il primo studio comprensivo circa la velocità del suono, successivamente denominato proprio in suo onore. Sin dall'inizio della sua carriera Mach mostrò grande interesse per le questioni filosofiche. Egli fece ciò in due direzioni. In prima istanza, sviluppò un'epistemologia fenomenalista ossia un'epistemologia che considera i dati dei sensi come i supremi elementi di tutta la nostra conoscenza; in secondo luogo, nelle sue cosiddette opere "storico-critiche" egli provvide a dare un profilo della prima comprensiva e moderna filosofia della scienza tedesca di stampo empiristico. L'impatto della sua opera difficilmente può essere sottostimato – tanto in fisica quanto in filosofia. La descrizione storico-critica della meccanica di Mach influenzò, ad esempio, grandemente la scoperta della relatività speciale e generale, un'influenza che Einstein riconobbe sempre con gratitudine.

L'impressione che Mach abbia creato qualcosa di realmente nuovo pervenne anche all'amministrazione Reale Imperiale ("K.K.") Austriaco: nel 1895 Mach ottenne la cattedra di "Filosofia, in particolare teoria e storia delle scienze induttive", appositamente creata presso l'Università di Vienna. Questa fu la prima cattedra di Filosofia della Scienza nel mondo di lingua tedesca.

Adesso vorrei rivolgermi al creatore dell'altra componente (quella "logica") dell'"Empirismo Logico" ossia Gottlob Frege. Frege – che non andò oltre il rango di professore non stipendiato presso l'Università di Jena – inventò, tra le altre cose, la logica dei predicati. La logica dei predicati è una sorta di logica che si occupa della validità degli argomenti che consistono di proposizioni le quali a loro volta contengono i cosiddetti quantificatori esistenziali e universali. Questo indica, fondamentalmente, delle proposizioni che hanno la struttura del tipo "è così e così", oppure "per tutte le  $x$  così e così si predica di  $x$  o è il caso". Sebbene ciò non suoni molto emozionante, l'invenzione della logica dei predicati ha costituito una conquista epocale perché essa sostituì la sillogistica aristotelica che aveva rappresentato, precedentemente, la sola forma di ragionamento logico, se per il momento non si tiene conto (1) della versione algebrica dell'inferenza logica, stabilita all'inizio del XIX secolo da George Boole e da altri, e (2) della logica proposizionale che fiorì nel Medioevo, la quale, nel frattempo, era stata, tuttavia, completamente dimenticata. Sulla base della logica dei predicati Frege intraprese l'analisi di sistemi matematici e logici e di concetti quali "funzione", "concetto", "oggetto", "significato" o così via.

Potreste trovare strano che abbia messo in luce come la moderna filosofia della scienza tedesca sia nata dagli scienziati, e potreste chiedere: «Non c'erano in quei giorni

*filosofi* in giro nel mondo di lingua tedesca? Non si interessavano di scienza?». La risposta è un risoluto «sì e no». Sì, in quanto vi erano non pochi filosofi e alcuni di loro si dedicavano pure alle questioni filosofiche nella scienza. Mi sembra, tuttavia, che costoro non fossero realmente animati dalla comprensione della scienza come un'impresa in se stessa, ma piuttosto miravano a incorporare ciò che reputavano scienza all'interno dei loro generali sistemi filosofici. Questo vale anche per il Neokantismo, in particolare per la cosiddetta Scuola di Marburgo che si occupava di più della scienza. Qui la filosofia della scienza non era affatto considerata in relazione ai propri scopi ma era piuttosto usata per fini esclusivamente filosofici.

L'ottimo inizio della filosofia della scienza tedesca giunse a una drastica fine quando, nel 1914, ebbe inizio la Prima Guerra Mondiale, il primo grande disastro del XX secolo.

## 2. Il Secondo Giorno: Vienna e Berlino - L'origine dell'Empirismo logico

Per la filosofia della scienza tedesca il Secondo Giorno portò l'aurora più raggiante della sua storia e, allo stesso tempo, ne scaturì un giorno di imparagonabile splendore intellettuale. Il Secondo Giorno fu l'origine dell'Empirismo logico.

Sembra appropriato spendere poche parole al fine di caratterizzare brevemente la concezione logico-empirica della filosofia della scienza. Come suggerisce il nome e come ho detto poco fa, l'Empirismo logico ha due radici principali, la prima corrisponde all'empirismo di Mach, la seconda al calcolo logico di Frege così come al suo modello di analisi dei concetti metodologici. Due gruppi di persone divennero i leaders dell'empirismo logico in terra tedesca: il primo, il "Circolo di Vienna", che ebbe origine nel semestre invernale 1923-1924, ebbe al centro una triade di studiosi dei quali il primo fu Moritz Schlick (1882-1936), che nel 1922, provenendo dalla Germania, subentrò alla cattedra di Mach a Vienna, il secondo fu il viennese Otto Neurath (1882-1945), l'infaticabile motore organizzativo dell'Empirismo logico, e spesso, forse, malamente sottovalutato in relazione ai suoi risultati filosofici. Il terzo intellettuale, davvero un "peso massimo", fu Rudolf Carnap (1891-1970) che, provenendo dalla Germania, si unì al Circolo per la prima volta nel 1925 e, successivamente, in modo permanente nel 1926.

Berlino divenne l'altra roccaforte dell'Empirismo logico, quando Hans Reichenbach ricevette nel 1926 la cattedra come professore di filosofia della fisica, dovendo molto all'iniziativa di Albert Einstein. Egli fondò subito l'"Associazione per la Filosofia empirica" (*Gesellschaft für empirische Philosophie*) il cui scopo primario era quello di diffondere l'insegnamento logico-empirico ad un pubblico scientifico più ampio, particolarmente grazie a lezioni pubbliche. A Vienna, in aggiunta al Circolo, che tenne dei seminari interdisciplinari, venne fondata nel 1928 l'"Associazione Ernst Mach" (*Verein Ernst Mach*) con Moritz Schlick in funzione di presidente (piuttosto riluttante). Mach combinò il suo rigido empirismo dei concetti, secondo cui tutti i concetti privi di un riferimento legato all'osservazione erano sem-

plicemente “metafisici”, con l’imperativo illuministico in base al quale si dovrebbe combattere la metafisica in ogni occasione. Anche se Mach si limitò a “smantellare” esplicitamente la metafisica solo nella scienza, in particolare nella fisica – la sua critica al concetto di spazio assoluto ne è un esempio – rese, tuttavia, implicitamente chiara la sua azione demolitrice, asserendo che la maggior parte delle istituzioni sociali del suo tempo si fondavano sulla metafisica. Probabilmente i membri del Circolo, eccettuato Schlick, cercarono di usare il *Verein Ernst Mach* come un veicolo adatto non solo a rendere popolare il pensiero del Circolo, ma anche per “illuminare” la società in un senso più comprensivo che includeva riforme sociali, e perfino il socialismo, l’anticlericalismo e cose del genere.

Esisteva una stretta collaborazione fra Vienna e Berlino che culminò nel 1930 quando Carnap e Reichenbach rilevarono una rivista filosofica già esistente che chiamarono «Erkenntnis» e che resero una sorta di organo centrale dell’empirismo logico. Nel 1937 «Erkenntnis» cessò di essere pubblicata per ordine dei Nazisti.

In cosa consistevano gli insegnamenti dell’empirismo logico? Evidenzio esclusivamente due punti dei quali solo il primo rappresenta una dottrina, in senso stretto. Il secondo punto si lega ad un’attitudine filosofica o allo stile della filosofia.

Dapprima l’empirismo logico introdusse un rivoluzionario ed epocale mutamento all’interno del concetto di filosofia. Oltre agli ammonimenti che Immanuel Kant propose già 150 anni prima, la filosofia, da lungo tempo, rivendicava a sé il diritto di produrre una conoscenza fattuale riguardo una varietà di cose. Se, ora, si rinunciava a questo diritto, come cederono gli empiristi logici, cosa rimarrebbe della filosofia? La programmatica risposta di Carnap nel primo volume di «Erkenntnis» è:

Non esiste un tale oggetto come la filosofia speculativa, un sistema di proposizioni con uno speciale soggetto materiale a parità di quelle delle scienze. Perseguire la filosofia può significare solamente rendere chiari dei concetti e delle proposizioni della scienza sulla base dell’analisi logica.

Sono parole forti. Esse non indicano altro se non la fine della filosofia così come il mondo occidentale l’ha conosciuta per due millenni e mezzo. Secondo la prospettiva logico-empirica, la filosofia è fondamentalmente ridotta a filosofia della scienza. In etica l’empirismo logico prese una posizione non cognitivista, che, sostanzialmente, significava che l’etica filosofica doveva solamente occuparsi dell’analisi di proposizioni morali le quali, in ogni caso, non potevano essere né vere né false. Di conseguenza non poteva esistere una conoscenza morale, nel senso stretto del termine “conoscenza”. Da un punto di vista psicologico, senz’altro comprensibilmente, questo e molti altri simili messaggi non venivano accolti con esuberante entusiasmo dalla comunità filosofica tedesca. Essa, immagino, difficilmente apprezzò l’ironia di Schlick, al termine del *suo* articolo programmatico che apriva il primo volume di «Erkenntnis»:

Senza dubbio molti, per secoli, vogliono continuare a girovagare ulteriormente lungo i sentieri tradizionali. Gli scrittori filosofici continueranno a lungo a discutere delle vecchie pseudo-questioni. Alla fine, tuttavia, non saranno a lungo ascoltati; essi arriveranno ad assomigliare ad attori che continuano a recitare senza accorgersi che il pubblico se ne sia andato furtivamente. Pertanto non è più necessario parlare dei “problemi filosofici”, poiché si parla filosoficamente in relazione a tutti i problemi, ossia: chiaramente e sensatamente.

Ciò mi conduce al secondo punto. In accordo con l’empirismo logico, l’atteggiamento filosofico o lo stile filosofico è caratterizzato da due fattori essenziali: (1) l’opera filosofica è, tanto quanto un’opera scientifica, un’impresa comune, che si assicuri, quindi, il controllo critico delle idee e con ciò il progresso scientifico; e (2) come necessaria condizione per il primo punto, la filosofia deve essere presentata in un linguaggio chiaro e preciso.

Ai nostri giorni questo risuona piuttosto ovvio, ma c’è stato un tempo, e –ahimè! –in parte c’è ancora, in cui ciò non era affatto ovvio per la filosofia tedesca. Essendo un filosofo tedesco, ciò è stato per lo più un affare destinato a una sola persona: ci sono stati e ci sono ancora, in tal senso – sto solo esagerando un po’ – non *colleghi* ma solo *discipoli*; la filosofia si è esclusivamente adagiata su intuizioni semi-rivelate e non su pensieri accessibili a tutti. Non si possono *acquistare* gli insegnamenti di un filosofo come quelli di uno scienziato in quanto il primo rappresenta piuttosto l’*élite*. Di conseguenza il linguaggio filosofico non ha necessariamente bisogno di essere accessibile a tutti ma solo agli eletti. Hegel e Heidegger, in larga parte delle loro opere, sono solo i più noti, sebbene non i soli, esempi di questa tradizione filosofica in Germania.

Non vi è evidenza più chiara su tale questione di ciò che Carnap, nella sua autobiografia, scrive circa le difficoltà di fare entrare Wittgenstein nel Circolo. Nonostante Wittgenstein visse a Vienna, nel 1926 rifiutò bruscamente di unirsi al Circolo per discutere il suo *Tractatus*, al quale il Circolo era enormemente interessato. Schlick, dopo aver parlato reiteratamente con Wittgenstein, riuscì finalmente a convincerlo ad accettare Waismann e Carnap come mediatori con il Circolo. Fare da intermediario per Wittgenstein non fu un compito facile. A tal proposito Carnap scrisse:

Prima del primo incontro [con Wittgenstein], Schlick ci ammonì insistentemente a non iniziare una discussione del tipo di quelle cui eravamo abituati nel Circolo, poiché Wittgenstein non voleva che una questione fosse sottoposta a delle condizioni. Avremmo dovuto essere anche cauti nel porre questioni, poiché Wittgenstein era assai sensibile e facilmente veniva disturbato da una questione diretta. L’atteggiamento migliore, disse Schlick, sarebbe di lasciar parlare Wittgenstein e solo successivamente chiedere, molto cautamente, le necessarie delucidazioni.

Carnap identificò correttamente questa come una modalità totalmente differente di fare filosofia:

Il nostro [scil. del Circolo di Vienna] atteggiamento riguardo i problemi filosofici non era molto differente da quello usato dagli scienziati per le loro questioni. Per noi la discussione dei dubbi e delle obiezioni di altri sembra la strada migliore per testare una nuova idea nel campo della filosofia esattamente come nel campo della scienza; Wittgenstein, dall'altro lato, non tollera un esame critico da parte degli altri, non appena un'intuizione era sorta da un atto di ispirazione. Io, talvolta, ebbi l'impressione che l'atteggiamento deliberatamente razionale e freddo dello scienziato così come un'idea dalla fragranza "illuministica" ripugnassero a Wittgenstein.

Io non sto citando tali passi per ridicolarizzare Wittgenstein. Piuttosto mi piacerebbe fare il punto sul forte contrasto nell'atteggiamento o stile filosofico che si è qui spiegato.

Il Secondo Giorno della creazione della moderna filosofia della scienza tedesca che è stato illuminato così brillantemente dal sole della ragione terminò in un'eclisse totale, ossia nelle tenebre intellettuali e morali del Nazismo. L'eclisse prese le mosse in Germania nel 1933 con la presa di potere di Hitler e con la pressoché immediata emigrazione di Reichenbach in Turchia. In Austria l'eclisse iniziò un anno dopo, nel 1934, quando un regime clericale e autoritario rilevò e presto proibì il *Verein Ernst Mach*. Nel 1936 Schlick venne ucciso con un colpo d'arma da fuoco da uno studente mentalmente squilibrato – molti furono gli elogi dei reazionari cattolici che erano dell'opinione che Schlick se lo meritasse. Dopo il putsch del 1934, Otto Neurath preferì non tornare in Austria da un viaggio nell'Unione Sovietica, e invece emigrò in Olanda. Carnap, nel 1936, fu abbastanza felice di emigrare da Praga negli Stati Uniti. Alla fine, nel marzo del 1938, le truppe tedesche marciarono in Austria e davanti a centinaia di migliaia di connazionali austriaci gridanti e festeggianti, Hitler poté solennemente acclamare, come asserì «davanti alla Storia», il «ritorno della sua terra natale al *Reich* tedesco». A questo punto non era rimasto più nulla dell'empirismo logico e dei suoi alleati nella scienza, né a Vienna né a Berlino. Di seguito c'è una lista degli scienziati logico-empirici che emigrarono negli Stati Uniti:

RUDOLF CARNAP

HERBERT FEIGL

PHILIPP FRANK

KURT GÖDEL

CARL GUSTAV ("PETER") HEMPEL

HANS REICHENBACH

FELIX KAUFMANN

WOLFGANG KÖHLER

KURT LEWIN

KARL MENGER

RICHARD VON MISES

EDGAR ZILSEL

Lasciatemi terminare questa breve sintesi dell'eclisse della ragione con qualcosa che, personalmente, mi sta enormemente a cuore e che mostra il grande valore orientativo dell'empirismo logico, a dispetto della sua posizione non cognitivista in etica: neanche un solo empirista logico scese a compromessi o tanto meno cooperò con i Nazisti. Questo vale anche per coloro che rimasero o dovettero rimanere a Vienna, come, ad esempio, Bela Juhos o Viktor Kraft.

### 3. *Il Terzo Giorno: Trapianti transatlantici*

Fu la filosofia della scienza americana che riscosse il maggior vantaggio dalla fuga dei cervelli causata dal Nazismo. Ricordo solo tre persone: come ho già detto, Reichenbach, per primo, emigrò ad Istanbul nel 1933, dove l'Università, recentemente fondata, offrì un generoso rifugio ad una dozzina di professori tedeschi licenziati per ragioni politiche o, cosiddette, "razziali". In seguito, nel 1938, egli emigrò a Los Angeles. Nel 1936 Carnap, per primo, si recò a Chicago e successivamente, nel 1954, a Los Angeles come successore di Reichenbach che morì nel 1953 all'età di 61 anni. Carl Gustav Hempel, o "Peter", come usavano chiamarlo i suoi amici, ricevette il dottorato in filosofia nel 1934 a Berlino, avendo Reichenbach come relatore. Egli non aveva ancora una posizione universitaria in Germania, quando, finalmente, raggiunse gli Stati Uniti nel 1939. Qui, per primo, fu insegnante di filosofia durante i corsi estivi e per corsi nelle scuole serali al City College di New York prima di passare, nel 1940, al Queens College. Nel 1948 divenne professore associato a Yale e giunse a Princeton nel 1955, ricevendo la cattedra di *Stuart Professor of Philosophy*. Successivamente dovette andare in pensione a Princeton (1973) e raggiunse Pittsburgh nel 1977. Qui insegnò per otto anni come *university professor* fino quando si ritirò nel 1985 all'età di ottanta anni.

Nel complesso gli scienziati tedeschi logico-empirici che emigrarono negli Stati Uniti furono accolti da un ambiente filosofico amichevole, specialmente in confronto alla loro ricezione in Germania e Austria. Costoro, negli Stati Uniti, presto divennero dei catalizzatori di un'enorme proliferazione di pensiero nella filosofia della scienza. Naturalmente, per conseguire tale risultato, non furono soli. Negli Stati Uniti vi erano persone come Van Quine e Charles Morris, che già avevano avuto per parecchi anni contatti stretti con gli empiristi logici europei, avevano visitato Vienna e avevano tenuto delle conferenze in Europa. C'era anche un numero di eccellenti logici e, infine, non bisogna dimenticare il forte orientamento pragmatista nella filosofia americana che offrì interessanti punti di contatto e interessi comuni con l'empirismo logico. Si potrebbe dire che l'empirismo logico colse l'occasione. Per circa un quarto di secolo l'empirismo logico congiunto a gruppi di analitici dominò la scena filosofica americana.

Il mio personale punto di vista è che la filosofia della scienza contemporanea non solo si sostenga sulle spalle di quegli empiristi logici di cui ho trattato, ma piuttosto che –

per un certo grado – essa sia *ancora* empirismo logico. I fondatori dell’empirismo logico hanno sempre enfatizzato l’analogia della scienza e della filosofia, hanno enfatizzato che è il *metodo o lo stile* del discorso filosofico che lo definisce ma non i suoi risultati. Corrispondentemente, lo specifico insegnamento dell’empirismo logico è stato in continuo flusso cosicché di solito erano i medesimi empiristi logici che presentavano a loro stessi le critiche più incisive e persistenti. Proprio come definiamo “fisica” la fisica del XVIII secolo, nonostante il sapere fisico odierno l’abbia lasciata alle spalle, abbiamo il diritto di considerare la filosofia della scienza contemporanea ancora, in un senso, empirismo logico.

#### 4. Il Quarto Giorno: L’eredità tedesca al Centro

Il “Pittsburgh Center for Philosophy of Science” è il legittimo erede dell’empirismo logico. Ciò risulta vero sia per ragioni istituzionali come pure in un senso più genealogico.

In primo luogo: come istituzione di cooperazione professionale e di mutuo controllo critico, il Centro superò, in larga misura, anche il Circolo di Vienna, che fu ristretto alla sola Vienna e a pochi luoghi circostanti, sino a Praga. L’area geografica del Centro non è affatto la sola Pittsburgh, né solamente gli Stati Uniti, ma – come mostra un rapido sguardo alla lista dei suoi membri – davvero il mondo intero, con le cospicue restrizioni che ho menzionato all’inizio. Il Centro così è divenuto il mediatore istituzionale di un dialogo mondiale e una rete di comunicazione mondiale dei filosofi della scienza. In una conversazione privata, il Prof. Machamer ha giustamente messo in luce come, di fronte alla lista dei partecipanti ad una recente conferenza di filosofia della scienza sponsorizzata dalla Comunità Europea e organizzata da Maria Carla Galavotti, la maggior parte dei partecipanti si fosse già precedentemente conosciuta attraverso il Centro e le sue varie attività.

In tal senso considero, personalmente, il Centro uno dei rari esempi di globalizzazione che trovo accettabile; non solo, anzi, accettabile ma, piuttosto, desiderabile nonché necessaria. Come parte più forte, il Centro sta generosamente distribuendo le sue risorse e i suoi mezzi alle parti meno forti e sofisticate, aiutandole a mobilitare e diffondere la filosofia della scienza nei loro territori. Il Centro, tuttavia, non è solo un’istituzione; sono *le persone* che operano al suo interno ad avere importanza. Sebbene, forse, si trovino a Pittsburgh, più che altrove nel mondo, le più illustri celebrità filosofiche concentrate in un’unica sede, nulla è più distante da ciascuna di loro che l’arroganza, la pomposità o l’inavvicinabilità. Al Centro le discussioni procedono quasi nello stesso modo, vale a dire quello orientato ai problemi che Carnap aveva consigliato di non usare quando parlava Wittgenstein. Non è probabilmente possibile che a Pittsburgh accada ciò che successe al povero Peter Hempel, quando, da studente di fisica a Berlino, osò rivolgere la parola a Max Planck dopo la lezione. Planck lo umiliò, senza neppure guardarlo in faccia e gli disse: «Vada dal mio assistente!».

In secondo luogo, la genealogia: il Centro ha profonde radici tedesche. In Germania il relatore di un Dottorato in Filosofia si chiama “Doktorvater” e, oggi giorno vi sono anche “Doktormütter”. Tale metafora genealogica indica l’incrocio istituzionale dell’eredità influenza generazionale.

Ora, quando guardiamo ad alcuni dei più distinti membri del Centro allora osserviamo chiaramente una connessione tedesca di tal genere. Adolf Grünbaum, il più meritevole fondatore del Centro (una vera *creatio ex nihilo*), primo direttore (1960-1978), da allora presidente e *spiritus rector* fino a oggi, non è solo un rifugiato dalla Germania nazista. Peter Hempel fu a Yale il suo *Doktorvater*. Lo stesso vale per Larry Laudan, il secondo direttore (1978-1981) che ottenne il suo Dottorato in Filosofia con Hempel a Princeton e per Nicolas Rescher, il terzo direttore (1981-1988) e attuale vice-presidente. L’unica differenza è che Rescher svolse il suo lavoro da *undergraduate* con Hempel al Queens College. Anche il quarto direttore (1988-1997), Jerry Massey, ebbe Hempel come relatore. Il Prof. Massey volle far risalire il suo “pedigree” accademico ancora più indietro, risalendo all’esaminatore di Hempel, lo psicologo Wolfgang Köhler il quale, allora, era discepolo del filosofo-psicologo Carl Stumpf. E Stumpf era famoso, fra l’altro, per avere insediato una commissione che scoprì come “l’intelligente Hans”, il favoloso cavallo che sapeva contare, fosse senz’altro intelligente ma non in aritmetica, come aveva pensato il suo padrone, Wilhelm von Osten. L’intelligenza di Hans era più simile a quella che oggi chiamiamo “intelligenza emozionale”.

Infine, Wesley Salmon, della cui prematura e terribile morte ancora ci addoloriamo moltissimo, ebbe Reichenbach come relatore.

##### *5. Il Quinto Giorno: Una miserabile ripresa e i primi passi verso la resurrezione*

Il Quinto Giorno della nostra storia ci riporta in Germania, dopo l’eclisse della ragione. Nel 1945, molte città tedesche erano ridotte esattamente come oggi Kabul e Kandahar. La distruzione fisica corrispondeva al disastro morale. C’era l’assai diffusa convinzione che qualcosa fosse andato terribilmente storto e che i tedeschi ne fossero responsabili. Non si può, tuttavia, asserire che ci fosse un chiaro ed esplicito esame di coscienza da parte dell’intera nazione. Questo iniziò solo un ventennio dopo, negli anni Sessanta. Nel 1945 e negli anni successivi, l’umore generale si riassumeva nella seguente espressione: «Bene, noi abbiamo sbagliato ma per questo siamo stati puniti con la distruzione delle nostre città e dei nostri villaggi, con la morte di milioni di soldati, civili e rifugiati e con la divisione e l’occupazione della nazione. Adesso – così procede la mia ricostruzione dell’umore prevalente di allora – teniamo alla nostra sopravvivenza fisica e alla ricostruzione del Paese.». E questo era quanto la gente fece e lo fece con grande successo, non meno grazie ai dollari del Piano Marshall.

Nel semestre invernale del 1945 le università ripresero la loro attività di nuovo; avevano perso solamente la seconda parte del semestre estivo. Ed esse ripresero con lo stes-

so spirito che ebbe il Paese: si doveva andare avanti nel miglior modo possibile e non scavare nel passato ma guardare semplicemente avanti. Tuttavia, che spregevole istituzione era diventata l'Università tedesca durante i dodici anni sotto il Nazismo! Essa aveva perduto, forse, la maggior parte dei suoi migliori studiosi, o perché erano ebrei o perché lasciarono il Paese per ragioni politiche. In filosofia, come negli altri campi, la maggior parte di coloro che erano rimasti erano o apertamente nazisti come Martin Heidegger o avevano stabilito un opportunistico compromesso con il regime, come nel caso di Hans-Georg Gadamer. Solo pochi sono rimasti integerrimi.

In questa situazione nessuno pensò di ristabilire in Germania l'empirismo logico. Ho l'impressione che la comunità filosofica si sentisse all'epoca molto sollevata per il fatto che l'empirismo logico avesse abbandonato il Paese.

È anche corretto dire che *dopo* il 1945, per un po' di tempo, in Germania non ci fu traccia di filosofia della scienza. Lo stesso vale anche per l'Austria ma per un periodo più lungo e per un grado maggiore. Solo negli anni Sessanta possiamo assistere a due sviluppi che, tuttavia, erano opposti l'uno rispetto all'altro in maniera curiosa. Il primo è il cosiddetto costruttivismo della Scuola di Erlangen-Konstanz che iniziò ed ebbe il suo centro nell'opera del matematico Paul Lorenzen (1915-1994) e del filosofo Wilhelm Kamlah (1905-1976). I costruttivisti di Erlangen, per quanto concerne la filosofia della scienza, svilupparono un concetto non empiristico e fondazionalista di filosofia della scienza che doveva molto a Hugo Dingler (1881-1954). La filosofia della scienza costruttivista si vede in chiara opposizione all'empirismo logico. Il costruttivismo in matematica, sviluppato specialmente da Lorenzen, si volse verso concezioni intuizioniste; in fisica si faceva strada un tentativo di costruire una "protofisica" come teoria delle implicazioni normative che prescrivono la costruzione di strumenti di misurazione per le quantità fisiche fondamentali, la lunghezza, il tempo e la massa. La profisica fu particolarmente promossa dall'opera di Peter Janich che, di recente, aggiunse alla profisica una "protobiologia" e una "protochimica". Fra gli studenti di Kamlah e Lorenzen c'era anche Jürgen Mittelstraß, che giunse a Konstanz nel 1970. Lì egli incontrò uno spirito affine in Friedrich Kambartel, che era giunto tre anni prima come primo professore di filosofia nell'università appena fondata. È doveroso dire che l'attuale filosofia a Konstanz deve moltissimo all'opera e allo stile personale di Mittelstraß e Kambartel. Sono felice di averli avuti come miei relatori.

L'altro sviluppo della filosofia della scienza tedesca che ebbe inizio negli anni Sessanta consiste nel lungo e tardivo tentativo di un *revival* dell'empirismo logico che fu restaurato dall'austriaco Wolfgang Stegmüller (1923-1991), che divenne professore all'Università di Monaco nel 1958. Tra le altre cose, egli intraprese l'enorme compito di fornire un panorama dettagliato della filosofia della scienza e della filosofia analitica in quanto legata alla scienza, in quattro volumi di circa 3000 pagine. Quando studiavo filosofia a Tubinga, negli ultimi anni Sessanta e i primi anni Settanta, non c'era alcun insegnamento di filosofia della scienza. Quindi, lavoravo per mio conto

grazie ai volumi di Stegmüller, nonostante non l'avessi mai incontrato.

È per me una grande sorpresa ed enigma il fatto che i contatti fra il Centro e la filosofia della scienza tedesca si sono stabiliti, in maniera predominante, lungo la connessione Erlangen-Konstanz. Al Centro, oltre ai 26 membri tedeschi, 13 sono giunti direttamente o indirettamente da Konstanz e solo 3 da Monaco (Stegmüller). Ma ciò è già parte di quanto è accaduto nel Giorno seguente.

#### 6. Il Sesto Giorno: Il Giorno di Pittsburgh - Dankeschön!

I primi contatti fra Pittsburgh e Konstanz risalgono al Leibniz Congress di Hannover svoltosi nel 1966, dove Jürgen Mittelstraß e Nicholas Rescher si incontrarono per la prima volta. Tale incontro fu l'inizio di una meravigliosa amicizia il cui vincolo incluse presto anche Larry Laudan, che aveva indipendentemente contattato Mittelstraß da Londra, dove aveva insegnato, e Adolf Grünbaum, che aveva incontrato per la prima volta Mittelstraß a una conferenza della International Union of the History and Philosophy of Science (IUHPS), organizzata da Robert Butts a Benmiller (Ontario, Canada) nel 1977. Fu grazie all'iniziativa di Rescher che Mittelstraß divenne nel 1969 *visiting Professor* alla Temple University di Philadelphia. Da lì fu invitato da Laudan a Pittsburgh per una conversazione che ebbe luogo nel 1970. A questo punto ci fu uno scambio fra le due università, che sta prosperando fino ad oggi e incluse presto altri luoghi della filosofia della scienza tedesca come quelli presenti a Bielefeld, Berlino, Göttinga, Monaco e Heidelberg. Devo tristemente sottolineare, tuttavia, come Heidelberg sia recentemente divenuta un'eccezione agli sviluppi appena menzionati, dopo che Martin Carrier ha lasciato la città alla volta di Bielefeld nel 1998. La filosofia della scienza è adesso considerata dichiaratamente estranea alla supposta essenza della filosofia di Heidelberg. Nel 1974, senza successo, Pittsburgh provò ad "adescare" Mittelstraß con una cattedra presso il Dipartimento di Storia e Filosofia della Scienza. Nell'anno precedente egli riceveva da Pittsburgh una laurea *honoris causa*. Dal lato tedesco, Grünbaum, Rescher e Wes Salmon divennero i beneficiari della rinomata "Humboldt Award".

Un importante passo verso lo sviluppo della collaborazione Konstanz-Pittsburgh fu compiuto nel 1983 quando Adolf Grünbaum inaugurò il *Konstanzer Dialoge*, una serie di lezioni offerte da distinti studiosi stranieri.

La relazione Konstanz-Pittsburgh fece un passo importante quando Gerald Massey divenne direttore del Centro nel 1988. Egli stabilì presto un unico programma cooperativo fra le due università che è in parte anche interessante per altri atenei europei. Il Piano-Massey incluse (1) una cooperazione fra il Pittsburgh Archives of Scientific Philosophy e il Konstanz Philosophical Archive. Ciò incluse anche la generosa proposta di riprodurre e di riunire l'intero contenuto dell'archivio di Pittsburgh (tra l'altro quasi tutti i lasciti degli empiristi logici), in microfilm per la collocazione a Konstanz. Abbastanza fortunatamente, Mittelstraß donò generosamente una larga parte del denaro che aveva ricevuto poco prima come vincitore del

Leibniz Award, così da finanziare i microfilm. C'è una divisione del lavoro archivistico tra Pittsburgh e Konstanz anche nel senso che studiosi europei sono invitati a lavorare piuttosto a Konstanz che a Pittsburgh (<http://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/philarchiv/index2.htm>).

(2) Uno scambio fra studenti che include la formazione e l'istruzione da ambo le parti. Sebbene quasi ogni anno un nostro studente vada a Pittsburgh, con suo enorme vantaggio, noi, sfortunatamente non abbiamo ancora visto uno studente che da Pittsburgh si rechi a Konstanz<sup>2</sup>.

(3) Una serie di conferenze biennali, il Pittsburgh-Konstanz Colloquium in the Philosophy of Science, che iniziò nel 1991 a Konstanz con una conferenza che celebrava il centesimo anniversario della nascita di Carnap e Reichenbach. Siamo felici che Peter Hempel fosse tra noi, Hempel che ricevette in quell'occasione a Konstanz una laurea *ad honorem*. Quattro anni dopo, al terzo Colloquium, Grünbaum e Rescher divennero a Konstanz *doctores philosophiae honoris causa*. La ottava conferenza del Colloquium avrà luogo a Pittsburgh nell'ottobre 2008<sup>3</sup>; e, infine (4), una serie di libri, "The Pittsburgh-Konstanz series in the History and Philosophy of Science", di cui, finora, sono stati pubblicati tanti volumi. Come modesta espressione di gratitudine per tutto ciò, il presidente della Repubblica Federale Tedesca conferì, nel 1998, al Prof. Massey la Prima Classe della Croce al Merito della Repubblica. Per sintetizzare questo Sesto Giorno, il Pittsburgh Center ha contribuito enormemente e generosamente a riportare alla Germania la perdita, e per lungo tempo non molto desiderata, eredità dell'empirismo logico, o della filosofia scientifica o analitica, se preferite tali designazioni. Sono stati disposti degli standards di professionalità filosofica, di apertura al libero discorso e di personale umanità. Sono stati disposti anche degli standards nel campo della filosofia più pratica che ho molto a cuore, ossia l'ospitalità e la convivialità.

Questo mi conduce al Settimo Giorno. Per parecchie sere durante la sua opera di creazione lungo i sei giorni, Dio osservò quanto aveva fatto fino ad allora e disse a se stesso che quanto aveva creato era stato fatto bene. Si potrebbe dire lo stesso in relazione a ognuno dei sei giorni della storia della filosofia della scienza tedesca. Ma certamente il Sesto Giorno, il "Pittsburgh Day", merita non solo un "ben fatto" ma piuttosto un inequivocabile "molto ben fatto"; e ciò non a caso, poiché anche nel libro del *Genesi*, solo il sesto giorno porta il segno di "molto ben fatto".

Come sappiamo, al settimo giorno Dio «si riposò per tutta la fatica che aveva compiuto». Anche voi potreste aver voglia di riposare dopo questo lungo intervento, ma facciamo qualcosa di meglio: celebriamo i giusti meriti storici del Pittsburgh Center for Philosophy of Science e il difficile ritorno a casa della filosofia della scienza in Germania.

[Traduzione dall'originale inglese di Francesco Verde]

---

<sup>2</sup> Questo squilibrio è mutato dal 2001. Nel frattempo un numero di studenti di Pittsburgh sono giunti a Konstanz.

<sup>3</sup> Vorrei aggiungere che sono stati presentati dei contributi da parte di eminenti filosofi italiani, lungo tutti i Pittsburgh-Konstanz Colloquia.

## STUDI E INTERVENTI

# ‘The greatest happiness of the greatest number’: le origini controverse di un principio etico-sociale nel pensiero del XVIII secolo

Marco Duichin

1. È stato osservato ormai da tempo che la formulazione del noto ‘Greatest happiness principle’, tradizionalmente attribuito alla penna di Jeremy Bentham (1748-1832) e strettamente associato alla sua concezione filosofica di stampo utilitaristico, lungi dal costituire una creazione originale del pensatore inglese ha in realtà una lunga storia alle spalle<sup>1</sup>. Si tratta di una storia assai complicata, non priva di fraintendimenti ed equivoci, già in passato oggetto di ricerche specialistiche dagli esiti controversi<sup>2</sup>, sulla quale in anni recenti si è nuovamente soffermata l’attenzione degli studiosi<sup>3</sup>. Meriterà, allora, riprenderne con pazienza le fila.

Il tema della ‘felicità’ (gr. *eudaimonia*; lat. *felicitas*; ingl. *happiness*; fr. *bonheur*; ted. *Glück/Glückseligkeit*), confinato per secoli nell’ambito dei trattati etico-filosofici d’epoca classica e medievale o nella precettistica morale d’età ellenistica<sup>4</sup>, ove ricorre sovente come elemento primario di svariate «ricette per vivere bene»<sup>5</sup>, riaffiora in era moderna, nel rinnovato quadro ideale della riflessione illuminista, assumendo nel corso del XVIII sec. inedite valenze politico-sociali. «Le bonheur est une idée neuve en Europe» proclamerà, come risaputo, Saint-Just nel suo celebre discorso del 3 marzo 1794 alla Convenzione Nazionale, evocando con enfasi dalla tribuna dell’assemblea rivoluzionaria una parola destinata a conoscere, in quel giro di anni, uno straordinario

---

<sup>1</sup> A. Goldworth, *The Meaning of Bentham’s Greatest Happiness Principle*, «Journal of the History of Philosophy», VII, 3 (1969), pp. 315-321 (=MB).

<sup>2</sup> R. Shackleton, *The Greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham’s phrase*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», XC (1972), pp. 1461-82 (=GH); L. Werner, *A Note about Bentham on Equality and about the Greatest Happiness Principle*, «Journal of the History of Philosophy», XI, 2 (1973), pp. 237-251 (=NB).

<sup>3</sup> F. de Luise-G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (=SF), Torino 2001, spec. pp. 304, 378-379.

<sup>4</sup> Della vasta bibliografia sull’argomento mi limito qui a rinviare a: A. Edel, *Happiness and Pleasure. I. Exploration and uses in ancient and medieval thought*, in *Dictionary of the History of Ideas* (=DHI), II, New York 1973, pp. 375-379; R. Spaemann, ‘Glück, Glückseligkeit’, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. J. Ritter, III, Basel-Stuttgart 1974, coll. 679-707; F. Decleva Caizzi, *Felicità e immagine del filosofo nel pensiero antico*, Milano 1988; J. Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell’età ellenistica* (1993), tr. it. Milano 1998; D. Buschinger (ed.), *L’idée de bonheur au moyen âge*, in “Act. Coll. Amiens, Mars 1984”, Göppingen 1990.

<sup>5</sup> Su cui v. la relazione di E. Spinelli (*Ricette per vivere bene. La riflessione morale nelle filosofie ellenistiche*) tenuta al convegno ARIFS ‘Etica contemporanea ed etica antica’ (Scuola Normale Superiore di Pisa, 14 maggio 2005).

successo<sup>6</sup> (ma anche, è il caso ad es. di Kant, delle sferzanti obiezioni)<sup>7</sup>.

È proprio nell'ultimo scorcio del '700, infatti, che la nozione di felicità – circoscritta in antico nel novero delle prerogative individuali concernenti la figura del 'saggio' (*sophos*), ed estesa ora, in linea di principio, al complesso dei membri della società – riceve la sua piena legittimazione politica, le cui risultanze troveranno un'emblematica codificazione in diversi documenti storici di capitale importanza. Se la *Dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America* del 4 luglio 1776 – riprendendo nella stesura finale di Th. Jefferson un analogo assunto già presente nella coeva *Dichiarazione dei diritti della Virginia* (giugno 1776)<sup>8</sup> – riconoscerà che «tutti gli uomini [...] sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti» e che «tra questi diritti sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità»<sup>9</sup>, la *Costituzione francese* del 24 giugno 1793 (Anno I della Repubblica) enuncerà dal canto suo, all'art. 1, che «Lo scopo della società è la felicità comune (*bonheur commune*)»<sup>10</sup>.

Sia pur da prospettive divergenti (liberale in un caso, democratico-giacobina nell'altro), i documenti testé menzionati accoglievano congiuntamente il postulato che l'*interesse generale* fosse inseparabile dalla *felicità dei singoli individui*, estendibile *tendenzialmente alla maggior quantità possibile* dei componenti il corpo sociale, codificando in tal modo, a livello politico-istituzionale, quel principio etico della massimizzazione dell'utile già compendiato dal pensiero filosofico settecentesco in una suggestiva formula, oggi nota ai più nella paradigmatica versione benthamiana: «The greatest happiness of the greatest number»<sup>11</sup>.

Ma dove affondano, esattamente, le radici di questa formula? Essa può davvero ritenersi un'invenzione originale di Bentham? O non si deve, invece, ricercarne altrove il *protos heurètes*?

2. La sua presenza nel *corpus* benthamiano risulta attestata *per la prima volta*<sup>12</sup> in *A Fragment on Government*, apparso a Londra nel 1776, per poi ritornare con insistenza in sva-

---

<sup>6</sup> Cfr. *Dictionnaire Européen des Lumières* (=DEL), ed. M. Delon, Paris 1997, s.v. 'Bonheur', pp. 165-167; A. Edel, *Happiness and Pleasure, II. From the secularization of happiness to the greatest happiness of the greatest number*, DHI II, pp. 379-382.

<sup>7</sup> Si veda al riguardo I. Kant, *Sopra il detto comune* (1793), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a c. di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, Torino 1965<sup>2</sup>, spec. pp. 254-268. Per una recente sintesi del punto di vista kantiano intorno alla nozione di 'felicità' rinvio a H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford 1996<sup>2</sup>, s. v. 'Happiness', pp. 221-223; F. Minazzi, *Kant e il diritto alla felicità*, "Studi Kantiani", XVI (2003), pp. 67-96.

<sup>8</sup> de Luise-Farinetti, SF, p. 489.

<sup>9</sup> F. Gaeta-P. Villani, *Documenti e testimonianze*, Milano 1978, I, p. 875.

<sup>10</sup> Ivi, p. 947; DEL, p. 165.

<sup>11</sup> Cfr. R. Eisler, *Wörterbuch der Philosophische Begriffe*, Berlin 1904<sup>2</sup>, II, s.v. 'Utilitarismus', p. 614: «Zweck, Ziel des sittlichen Handelns ist [für Bentham] die Maximation der Glückseligkeit, das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl, 'the greatest happiness of greatest number', 'the greatest possible quantity of happiness'»; Shackleton, GH, p. 1462: «The wide vogue of the formula 'the greatest happiness of the greatest number' was the creation of Bentham, with whom it is inextricably associated».

<sup>12</sup> Shackleton, GH, p. 1462: «Its first occurrence in his work is in 1776 in *A Fragment on government*»; cfr. ora de Luise-Farinetti, SF, p. 501.

riati scritti successivi<sup>13</sup>, tra cui mi limiterò qui a ricordare il volume *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London 1789)<sup>14</sup> e l'*Article on Utilitarianism: Long Version* (pubblicato postumo nel 1834)<sup>15</sup>. Nel *Preface al Fragment*, il filosofo enuncia come «fundamental axiom» della propria dottrina – evidenziando la frase in corsivo per enfatizzarne il valore – il seguente principio: «*it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong*»<sup>16</sup>. Che la frase in questione, pur messa in voga da Bentham, non fosse da lui autonomamente ideata, ma circolasse già da tempo in molteplici versioni nella cultura filosofica europea, è stato mostrato con magistrale acribia da un famoso articolo (a dire il vero più citato che letto) di Robert Shackleton, ove si è ravvisata in maniera inequivocabile la sua fonte germinale in un passo dell'*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (London 1725; IV ed. London 1738) del filosofo scozzese Francis Hutcheson<sup>17</sup>, nel quale essa fa la sua pionieristica comparsa con una lieve variante (talora riportata dai commentatori in forma imprecisa): «*that action is best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers*»<sup>18</sup>. È dunque lo scritto di Hutcheson – come ormai concordemente ammesso dalla più avvertita storiografia filosofica – l'*Urquelle* a cui si deve questa «formula celebre, destinata a tanta fortuna»<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Shackleton, GH, p. 1462: «He used it at different times in his life»; per un'ampia silloge dei luoghi benthamiani in cui ricorre la formula: GH, pp. 1476 ss.

<sup>14</sup> *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, in *The Collected Works of Jeremy Bentham* (=CWB), Oxford 1996, pp. 11, 282.

<sup>15</sup> *Article on Utilitarianism: Long Version*, in *Deontology together with a Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, ed. A. Goldworth, CWB, Oxford 1983, pp. 285, 291.

<sup>16</sup> *A Fragment on Government*, ed. W. Harrison, Oxford 1948, p. 3.

<sup>17</sup> Shackleton, GH, pp. 1466 ss.

<sup>18</sup> F. Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *The Collected Works of Francis Hutcheson*, Hildesheim 1971, I, p. 164; per l'imprecisa citazione della frase di H. (=the greatest happiness for the greatest numbers), v. ad es. Goldworth, MB, p. 315: «the phrase 'the greatest happiness of the greatest number' [sic] first occurs in Francis Hutcheson's writings»; cfr. Edel, DHI II, p. 380; sulla ricorrente, erronea citazione degli «exact words» di H. ha richiamato l'attenzione Werner, NB, p. 248 n.; sulle lievi differenze tra le versioni della formula in H. e in Bentham v. già L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, New York 1962<sup>3</sup>, II, p. 51.

<sup>19</sup> P. Casini, *Introduzione all'illuminismo*, 2 voll., Roma-Bari 1980, I: *Scienza, miscredenza e politica*, p. 120; cfr. E. Halévy, *La Formation du Radicalisme Philosophique*, Paris 1901, p. 13; Harrison, *Introduction a Bentham, A Fragment on Government* cit., p. XX, n. 3; Goldworth, MB, p. 315; Shackleton, GH, pp. 1466-67; Centro Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*, Firenze 1967<sup>2</sup>, II, s.v. 'Felicità' [S. Pignagnoli], col. 1259 (ma il riferimento non è all'*Inquiry*, del 1725, bensì al *System of Moral Philosophy*, pubblicato postumo nel 1755); Werner, NB, p. 248 n.: «The phrase first occurred, or, rather, almost occurred in Hutcheson, *An Inquiry*...»; *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hrsg. H. J. Sandkühler, Hamburg 1990, II, s. v. 'Utilitarismus' [M. Havelka], p. 675: «Als ein moralisches Prinzip wurde es zum erstenmal in F. Hutchesons *Inquiry concerning moral good and evil* [= *An Inquiry*..., Treat. II, Sect. III, § 8], 1725, formuliert, wo als 'die beste Tat' solch eine bewertet wird, 'das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl der Menschen' realisiert»; v. anche, da ultimi, de Luise-Farinetti, SF, p. 304: «Si trova formulata qui [scil. Hutcheson, *Inquiry*], per la prima volta, quella massima che avrà grande fortuna nella successiva tradizione utilitaristica: è migliore l'azione che procura la più grande felicità per il più grande numero: *the greatest happiness for the greatest numbers*».

Il fatto singolare, tuttavia, è che Bentham stesso – pur riconoscendo il suo debito con la letteratura anteriore – non dichiara *mai* di aver attinto la frase da Hutcheson, facendone invece risalire la paternità allo scienziato, filosofo e teologo Joseph Priestley<sup>20</sup>, al quale attribuirà il merito di avergli insegnato *per primo* (con la possibile alternativa di Beccaria, su cui tornerò fra breve) la «sacra verità» (*sacred truth*), da lui accolta con tanto entusiasmo, che «*the greatest happiness of the greatest number is the foundation of morals and legislation*»<sup>21</sup>.

L'allusione di Bentham al suo predecessore è però vaga e generica, senza alcun concreto riferimento testuale, limitandosi soltanto ad accennare a un imprecisato «pamphlet of Dr. Priestley's appearing between the years 1762 and 1769»<sup>22</sup>. Bentham, si sa, mancava di veri e propri interessi storiografici e quindi – come ebbe a osservare un'autorevole fonte quale J. St. Mill – del dovuto «rispetto per i pensatori precedenti»<sup>23</sup>. A complicare le cose, va altresì rammentato ch'egli era capace «of extraordinary lapses of memory» (L. Werner), che lo rendono un teste non sempre attendibile – vi torneremo più oltre – persino nella ricostruzione della sua stessa autobiografia intellettuale<sup>24</sup>. È solo dopo la morte del filosofo che John Bowring, suo amico personale e primo editore dell'*opus* benthamiano, preciserà che lo scritto di Priestley da cui Bentham aveva mutuato la celebre formula «the greatest happiness of the greatest number» utilizzata nel *Fragment* del 1776, era l'*Essay on the First Principles of Government* (London 1768)<sup>25</sup>. La suggestione del Bowring è stata accolta in passato da

---

<sup>20</sup> Cfr. Shackleton, GH, p. 1463: «Bentham claims to have discovered the phrase in the writings of the nonconformist philosopher and polymath Joseph Priestley»; Goldworth, MB, p. 316: «Bentham, in later years, claimed to have first come across the phrase in Priestly [*sic*]».

<sup>21</sup> *Works of Jeremy Bentham*, ed. J. Bowring, Edinburgh 1838-1843, X, p. 142: «Priestley was the first (unless it was Beccaria) who taught my lips to pronounce this sacred truth: That the greatest happiness of the greatest number is the foundation of morals and legislation»; cfr. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* cit., p. 282: «Ethics at large may be defined, the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness» (cors. mio). Un'analoga affermazione circa il suo debito con Priestley ricorre molti anni più tardi in una lettera del 7 ottobre 1820: «the greatest happiness of the greatest number, a phrase for which, upwards of fifty years ago, I became indebted to a pamphlet of Dr. Priestley's» (J. Bentham, *On the Liberty of the Press and Public Discussion*, London 1821, p. 24).

<sup>22</sup> Bentham, *Article on Utilitarianism* cit., p. 291; cfr. Shackleton, GH., p. 1463; Werner, NB, p. 249.

<sup>23</sup> J. St. Mill, *Bentham* (1838), in *The Collected Works of John Stuart Mill* (=CWM), X, ed. J. M. Robson-F. E. L. Priestley-D. P. Dryer, Toronto-London 1969, p. 90; cfr. G. Frongia, *La nascita dell'utilitarismo contemporaneo*, Milano 2000, p. 19.

<sup>24</sup> Cfr. Werner, NB, p. 251; Shackleton, GH, p. 1478.

<sup>25</sup> Sarà Bowring, infatti, a sostituire il vago accenno benthamiano a un non meglio precisato *pamphlet* di Priestley con uno specifico riferimento all'*Essay on Government* (1768): «He there introduced in italics, as the only reasonable and proper object of government, 'the greatest happiness of the greatest number'» (J. Bentham, *Deontology*, ed. J. Bowring, London 1834, II, p. 298).

diversi studiosi<sup>26</sup>: sfortunatamente, però, come si è ormai mostrato in via definitiva<sup>27</sup>, questa frase non risulta documentata in *alcun luogo* dell'*Essay* di Priestley, ove figura tutt'al più una sua approssimativa parafrasi<sup>28</sup>, priva peraltro «of the rhetorical potential which so impressed Bentham»<sup>29</sup>.

3. Al di fuori del mondo anglosassone, ma nello stesso torno di anni, la formula della *massima felicità del maggior numero* fa intanto la sua reiterata comparsa in Francia e in Italia, in stretta simbiosi con il progressivo affermarsi nei circoli utilitaristici continentali del sotteso principio del 'massimo bene comune possibile', destinato a esercitare una parallela influenza sul *Greatest happiness principle* benthamiano<sup>30</sup>. Fra il 1749 e il 1755, ad es., Maupertuis redige due importanti scritti (*l'Essay de philosophie morale* e *l'Eloge de Montesquieu*) ove ravvisa nel «*principe du plus grand bonheur*» la norma basilare dell'etica e indica come problema prioritario del legislatore quello di procurare ai membri del corpo sociale «*la plus grande somme de bonheur qu'il soit possible*»<sup>31</sup>. Se non negli *ipsissima verba*, ma certamente nella sostanza, gli scritti di Maupertuis anticipavano dunque di parecchi lustri la formula utilizzata da Bentham nel *Fragment on Government*, ricollegandosi esplicitamente a quella tradizione proto-utilitaristica inaugurata già molti anni addietro da Hutcheson<sup>32</sup>. Non è un caso, del resto, che proprio nel 1749 aveva visto la luce, per mano di Marc-Antoine Eidous, una traduzione francese dell'*Inquiry*,

---

<sup>26</sup> A favore dell'ipotesi, sostenuta in passato da numerosi autori, che Bentham «first encountered the words in Priestley», v. Werner, NB, p. 248; cfr. ora *Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1999<sup>2</sup>, s. v. 'Priestley, Joseph', p. 736, ove si afferma che il suo «*Essay on Government* (1768) influenced Jefferson's ideas in the *American Declaration of Independence*» e «also contributed to the utilitarianism of Bentham, supplying the phrase 'The greatest happiness of the greatest number'»; Harrison, *Introduction a Bentham, A Fragment on Government* cit., p. XX: «the notion of 'greatest good of the greatest number', which Bentham had also hailed with delight in Priestley»; anche secondo M. M. Rossi (s.v. 'Utilitarismo', *Enciclopedia Filosofica* cit., VI, col. 785), il principio della «più grande felicità del più grande numero» risalirebbe, per quanto concerne l'Inghilterra, al *Saggio sul governo* (1768) del «famoso scienziato-teologo Joseph Priestley».

<sup>27</sup> Shackleton, GH, p. 1465: «But Priestley's *Essays* does not contain the words 'the greatest happiness of the greatest number'»; Goldworth, comm. a Bentham, *Article on Utilitarianism* cit., p. 291 n.: «The phrase [...] does not in fact occur in this work». Già W. R. Sorley (*A History of British Philosophy to 1900*, Cambridge 1965<sup>2</sup>) aveva osservato che «Bentham could not have taken the phrase from Priestley, because the phrase does not occur in Priestley» (cors. mio): cfr. Werner, NB, p. 250; sulla «citazione erronea» del presunto passo di Priestley da parte di Bentham, v. ora anche de Luise-Farinetti, SF, p. 501.

<sup>28</sup> Cfr. J. Priestley, *Essay on the First Principles of Government*, London 1768, p. 17: «*the good and happiness of the members, that is, the majority of the members of any state is the great standard by which every thing relating to that state must be finally determined*» (cors. miei); secondo Shackleton (GH, p. 1465), questa asserzione costituisce «the nearest approximation» di Priestley alla formula «the greatest happiness of the greatest number».

<sup>29</sup> GH, p. 1465.

<sup>30</sup> Edel, DHI II, p. 380; Shackleton, GH, pp. 1467 ss.

<sup>31</sup> Maupertuis, *Œuvres*, Lyons 1768, III, p. 407.

<sup>32</sup> Cfr. Casini, *Introduzione all'illuminismo* cit., II: L' «*Enciclopedia*» e le riforme, p. 394; de Luise-Farinetti, SF, p. 349.

dove la nota formula coniata nel 1725 dal moralista scozzese – venuta così a conoscenza dei *philosophes* transalpini – era fedelmente resa con le seguenti parole: «la meilleure action est celle qui procure *un plus grand bonheur à un plus grand nombre de personnes*»<sup>33</sup>.

Ulteriori versioni in lingua francese, stilisticamente quasi identiche alla formula poi divulgata da Bentham, si riscontrano anche in due trattati ‘minori’, oggi poco noti al largo pubblico, apparsi nella seconda metà del ’700: *L’Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (London 1767, II, p. 85) di Mercier de la Rivière («*assurer le plus grand bonheur possible à la plus grande population possible*»), e *De la félicité publique* (Paris 1772; rist. 1822, II, pp. 70-71, 120) del Marchese di Chastellux («*le plus grand bonheur du plus grand nombre d’individus*»), che si propose di edificare intorno a tale principio una compiuta dottrina etico-sociale<sup>34</sup>. In entrambi gli scritti si è riconosciuto un preciso influsso di Hutcheson<sup>35</sup>, le cui teorie morali ed estetiche, penetrate in Francia sin dalla prima metà del ’700 grazie alla traduzione del suo *Hauptwerk*, avevano trovato una favorevole accoglienza presso gli enciclopedisti<sup>36</sup>. Già sul finire degli anni ’50, peraltro, C.-A. Helvétius aveva posto a fondamento della sua etica sociale la nozione di «pubblico bene» inteso come «felicità di tutti» (*De l’esprit* [1758] III, IV; cfr. A. Postigliola, *Intr. a Dello spirito*, tr. it. Roma 1970, p. XXXI) e come pratica virtuosa «delle azioni utili al più gran numero» (*De l’homme* [post., 1773] II, XXIV), delineando quelle «coordinate fondamentali dell’impostazione utilitaristica» entro cui «la formula della *massima felicità per il maggior numero*» (quantunque essa, a mia conoscenza, non risulti mai attestata *verbatim* nell’opera del filosofo francese) «si iscrive in un contesto sistematico»<sup>37</sup>.

4. Ma è soprattutto in Italia, segnatamente negli ambienti lombardi di orientamento utilitarista, che la formula di Hutcheson riscosse un largo successo ed ebbe numerosi imitatori<sup>38</sup>, benché il suo veicolo di diffusione fosse costituito non tanto dal testo originale dell’*Inquiry* (1725) quanto dalla successiva traduzione francese di M.-A. Eidous (1749), ben nota nel nostro paese<sup>39</sup>. Sarà qui sufficiente menzionare, per tutti, i nomi di Pietro Verri e Cesare Beccaria. A riprova della diffusione di questa formula presso i pensatori lombardi del ’700, merita infatti segnalare che il Verri aveva sostenuto nelle *Meditazioni sulla felicità* (1763) come lo scopo precipuo d’ogni patto sociale consistesse «nella felicità pubblica, o sia nella *maggior felicità pos-*

---

<sup>33</sup> F. Hutcheson, *Recherches sur l’origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, Amsterdam 1749, II, pp. 154-155 (cors. mio).

<sup>34</sup> DEL, s.v. ‘Bonheur’, p. 166.

<sup>35</sup> Cfr. Shackleton, GH, p. 1470.

<sup>36</sup> *Encyclopédie* (1751-1780) T. II, ‘Beau’ [Diderot], pp. 171 ss.

<sup>37</sup> de Luise-Farinetti, SF, p. 376; Casini, *Introduzione all’illuminismo* cit., II, p. 490.

<sup>38</sup> Shackleton, GH, p. 1470.

<sup>39</sup> de Luise-Farinetti, SF, p. 378. Anche il testo inglese dell’*Inquiry*, a ogni modo, non era del tutto sconosciuto agli eruditi italiani del ’700 (e.g. Antonio Cocchi, l’Abate Conti, ecc.); cfr. Shackleton, GH, p. 1467: «Hutcheson’s *Inquiry* enjoyed no great vogue in France [...]. It was better known in Italy».

*sibile divisa colla maggiore uguaglianza possibile*», e come «la legislazione più perfetta di tutte» fosse quella dove era distribuita «*la felicità colla più eguale misura possibile su tutti i membri*»<sup>40</sup>. L'anno seguente, Beccaria pubblicherà, dietro sollecitazione del suo amico e sodale, il celebre trattatello *Dei delitti e delle pene* (Livorno 1764), la cui *Introduzione* recava in corsivo la frase, di matrice hutchesoniana, «*la massima felicità divisa nel maggior numero*»<sup>41</sup>, anche se è difficile, come già autorevolmente osservato, ch'egli abbia attinto in modo *diretto* all'opera del filosofo scozzese<sup>42</sup>.

Sono a tutti noti la vasta risonanza internazionale e lo straordinario successo di pubblico e critica arrisi al capolavoro di Beccaria fin dalla sua prima comparsa<sup>43</sup>. Già due anni dopo l'uscita del testo vide la luce, per mano di André Morellet, una traduzione francese (*Traité des délits et des peines*, Lausanne 1766); l'anno seguente, apparve una traduzione inglese di autore anonimo (*An Essay on Crimes and Punishments*, London 1767), condotta sull'originale italiano e sulla versione, parzialmente modificata, del Morellet. Ora, nella pristina enunciazione di Hutcheson (1725) la formula istitutiva del 'Greatest happiness principle' suonava, come si è detto, *the greatest happiness for the greatest numbers*; nella variante italiana del Beccaria (1764), essa veniva espressa con le parole *la massima felicità divisa nel maggior numero*, rese, rispettivamente, con *la plus grande félicité du plus grande nombre* nella traduzione francese del Morellet (*Traité* cit., p. 3), e con *the greatest happiness of the greatest number* nella successiva traduzione adespota inglese (*An Essay* cit., p. 2). Ed è proprio quest'ultima versione della frase a ricomparire *alla lettera*, alcuni anni più tardi, nell'opera di Bentham, il quale rammenterà non a caso il nome di Beccaria (accanto a quelli di Priestley ed Helvétius) tra i suoi ispiratori, attribuendo al filosofo italiano il ruolo di autentica *lucerna pedibus*<sup>44</sup>.

Nel passaggio dall'originaria formulazione di Hutcheson a quella posteriore di Beccaria si assiste però, come già è stato notato<sup>45</sup>, a un progressivo slittamento semantico-concettuale. Se il pensatore scozzese auspicava la massimizzazione sia della «quantità totale di felicità» (*the total sum of happiness*), sia del «numero dei beneficiari» (*the number of those enjoying it*), Beccaria introdurrà nella trasposizione della frase in lingua italiana una sorta di ambiguità, se

<sup>40</sup> P. Verri, *Opere filosofiche e d'economia politica*, Milano 1818, I, p. 162 (cors. miei).

<sup>41</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a c. di G. Francioni, in *Opere*, Ed. naz. dir. da L. Firpo, I, Milano 1984, p. 23.

<sup>42</sup> Cfr. Francioni, comm. a *Dei delitti e delle pene*, in *Opere* cit., I, p. 23 n.: «La formula è di F. Hutcheson [...], ma è difficile che Beccaria vi abbia attinto in modo diretto». È comunque possibile che B., nell'usare «the same phrase in his *Dei delitti e delle pene*» (Goldworth, MB, p. 315 n.), abbia tenuto presente la trad. francese dell'*Inquiry*, che circolava da tempo negli ambienti lombardi. Qualche autore (de Luise-Farinetti, SF, pp. 377 ss.) ha insistito soprattutto sull'influenza di Helvétius, anche se nell'opera del pensatore francese la formula non compare mai nella versione 'canonica' adottata da Beccaria.

<sup>43</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966<sup>2</sup>, III, pp. 981-982.

<sup>44</sup> *The Correspondence of Jeremy Bentham*, ed. T. L. S. Sprigge, London 1968: lettera a Voltaire (November 1776), I, p. 367; cfr. lettera a J. Forster (April/May 1778), II, p. 99.

<sup>45</sup> Shackleton, GH, p. 1472: «In the passage through different languages the doctrine of Hutcheson has undergone some distortions».

non di vera e propria distorsione (mantenutasi pure nel calco francese di Morellet), non irrilevante sotto il profilo teoretico. Usando infatti, per indicare il *numero* dei beneficiari della *felicità*, il superlativo *relativo* «maggiore» in luogo del superlativo *assoluto* «massimo» (*i.e. greatest*) presente nel testo hutchesoniano, egli elaborava a ben vedere una *nuova* variante della formula, da intendersi ora come ‘la massima felicità della *maggioranza* degli individui’ (ingl.: *the greatest happiness of the majority of people = the greatest happiness of the majority*), anziché – secondo il senso peculiare dell’enunciato di Hutcheson, successivamente riecheggiato da Bentham – come ‘la massima felicità del *più ampio numero possibile*’ (ingl.: *the greatest happiness of the largest possible number = the greatest happiness of the greatest number*).

In accordo con lo Shackleton<sup>46</sup>, si può a questo punto tracciare, *im großen und ganzen*, il tortuoso itinerario della formula qui presa in esame: muovendo dall’iniziale versione ‘scozzese’ di Hutcheson, essa trasmigrò dapprima in Francia, con talune variazioni semantiche e sfumature di significato, penetrò poi in Italia e, da qui, rimbalzò nuovamente oltralpe attraverso la traduzione del Morellet di *Dei delitti e delle pene* (1766), per ritornare infine in Inghilterra, ove venne recepita con entusiasmo e fatta propria da Bentham a partire dal 1776. È opinione ormai largamente condivisa dagli studiosi che fu infatti la *versione inglese* (1767) del testo di Beccaria a portare a conoscenza di Bentham la frase «the greatest happiness of the greatest number»<sup>47</sup>, che l’anonimo traduttore aveva reso in questa forma, oggi divenuta canonica, ‘forzando’ il più riduttivo enunciato presente nell’originale italiano, mediante la disinvolta sostituzione – non infrequente nell’uso colloquiale britannico – del *comparativo* «maggior numero» con il *superlativo* «greatest number»<sup>48</sup>.

5. Che Hutcheson e Bentham, a tanta distanza di anni, abbiano congiuntamente fissato in questa controversa formula il loro ideale etico-sociale, è un dato ormai acquisito in sede storiografica<sup>49</sup>. Non sempre si è tuttavia rilevato che la ricezione della formula, salutata da Bentham come una vera e propria rivoluzione ‘archimedea’<sup>50</sup>, determinò un radicale mutamento

<sup>46</sup> GH, p. 1473.

<sup>47</sup> Sorley, *A History of British Philosophy* cit., pp. 162 n., 219-220; cfr. Shackleton, GH, p. 1474: «There can be no reasonable doubt that it was the English version of *Dei delitti e delle pene* which put the phrase ‘the greatest happiness of the greatest number’ before the eyes of Bentham»; Goldworth, comm. a Bentham, *Article on Utilitarianism* cit., p. 291 n.: «Bentham may in fact have derived the phrase ‘the greatest happiness of the greatest number’ from the English translation of Beccaria’s *Dei delitti e delle pene*: see *An Essay on Crimes and Punishments*, London 1767, p. 2»; N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino 1977<sup>2</sup>, s. v. ‘Felicità’, p. 386a: «Bentham riprendeva, come fondamento della morale, la formula di Beccaria: ‘La massima F. possibile del maggior numero possibile di persone’»; *contra*: Werner, NB, pp. 238, 247-248; Goldworth ha sottolineato altrove (MB, p. 316) che «Beccaria, whom Bentham considered his master, enunciated the principle before Priestley», e che l’erronea attribuzione benthamiana al filosofo inglese è fondata solo «on grounds of poor memory».

<sup>48</sup> Cfr. Shackleton, GH, p. 1473.

<sup>49</sup> V. ad es. DEL, s. v. ‘Bonheur’, p. 166.

<sup>50</sup> Su cui v. Shackleton, GH, p. 1464.

delle sue precedenti vedute, segnando il passaggio dall'iniziale «Principle of utility» al successivo «Greatest happiness principle»<sup>51</sup>. Il *topos*, come già rammentato, compare nell'opera benthamiana fin dal 1776. Ma il filosofo incorrerà in seguito in una sorprendente amnesia<sup>52</sup>, asserendo erroneamente (*Deontology* II, ed. Bowering, p. 318) che il suo *primo* impiego dell'espressione *the greatest happiness of the greatest number* risaliva solo al 1822, dimentico ch'essa, in realtà, era stata da lui già utilizzata ben 46 anni prima, ed era poi stata ripresa in diversi scritti a partire almeno dal 1820<sup>53</sup>. Non a caso, rivolgendosi al fedele amico e traduttore Étienne Dumont il 6 aprile 1822, Bentham commenterà che il «Principle of utility» era all'epoca già «morto e sepolto», soppiantato da tempo dal «Greatest happiness principle»<sup>54</sup>; e di lì a poco, in una nota di suo pugno (luglio 1822) aggiunta al cap. I.1 dei *Principles of Morals and Legislation*, ribadirà che all'originaria denominazione (i.e. «*The principle of utility*»), si era ormai sostituita quella del «*greatest hapiness or greatest felicity principle*»<sup>55</sup>. Una denominazione che finirà per prendere il posto, nei suoi ultimi testi, della formula «the Greatest Happiness of the Greatest Number», giudicata da un certo momento in poi come «erroneous by superfluity», in quanto affermava pleonasticamente «the same thing twice instead of once»<sup>56</sup>.

Nella tardiva modifica operata da Bentham (ossia proprio dal suo presunto inventore) si è voluto ravvisare, non senza ragione, il definitivo declino della celebre formula<sup>57</sup>. Ma la sua parabola storica si era davvero esaurita una volta per tutte? Germogliata sul terreno della riflessione utilitaristica del XVIII sec., essa sopravvisse in realtà ancora a lungo, suscitando consensi e obiezioni presso svariati scrittori e filosofi dell'800<sup>58</sup>, a ulteriore riprova di quanto il principio della *massima felicità per il maggior numero* abbia contribuito a influenzare il pensiero dell'Occidente europeo<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> «*Greatest Happiness*» Principle, «Westminster Review», XXI (July 1829), pp. 267-268; la paternità di questo articolo, apparso in forma anonima, è stata attribuita al Bowering, che si sarebbe servito per la sua stesura di ampi estratti inediti dello stesso Bentham: Shackleton GH, p. 1481.

<sup>52</sup> Cfr. Shackleton, GH, p. 1478; Werner, NB, p. 251; de Luise-Farinetti, SF, p. 501.

<sup>53</sup> J. Bentham, *On the Liberty of the Press and Public Discussion*, London 1821, p. 24; *Tracts Relative to Spanish and Portuguese Affairs*, London 1821, p. 20; *Works of Jeremy Bentham*, ed. Bowering, cit., IV, p. 575; VII, p. 582.

<sup>54</sup> «*Principle of utility* – is dead and gone. Greatest happiness principle has succeeded to it: that is to say in English» (Bentham, Ms. 10.129, Library of University College, London); cfr. Shackleton, GH p. 1478.

<sup>55</sup> Bentham, *An Introduction to the Principles* cit., p. 11a (Note by the Author, July 1822): «To this denomination has of late been added, or substituted, *the greatest happiness or greatest felicity principle*: this for shortness». Su ciò v. ora Shackleton, GH, p. 1478; Frongia, *La nascita dell'utilitarismo contemporaneo* cit., pp. 32, 77.

<sup>56</sup> «*Greatest Happiness*» Principle cit., pp. 267 ss.; cfr. Shackleton, GH, p. 1481.

<sup>57</sup> GH, p. 1481.

<sup>58</sup> Sarà specialmente J. St. Mill, il più illustre rappresentante ottocentesco dell'utilitarismo di matrice benthamiana, a farla rivivere con rinnovato entusiasmo (*System of Logic*, CWM VIII, pp. 951-952; *Utilitarianism*, CWM X, pp. 205-219; *Diary*, CWM XXVII, p. 663); ma anche altri scrittori e filosofi non mancarono di riecheggiarla, con intenti opposti, nelle loro opere: cfr. Stendhal, *La Chartreuse de Parme* (1839), Paris 1961, p. 128; J. F. Colls, *Utilitarianism Unmasked*, London 1844, pp. 1-2; F. Engels, *Die Lage Englands* (1844), MEGA<sup>2</sup> I/3, p. 555; K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845/46), MEW III, pp. 398 ss.; K. Marx, *Theorien über den Mehrwert* (1861/63), MEW XXVI/3, p. 253; F. Nietzsche, *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872), *Werke* III/2, pp. 159-160.

<sup>59</sup> Shackleton, GH, p. 1481.

### Ermeneutica filosofica e insegnamento della filosofia

*Ferruccio De Natale*

#### 1. *Sull'ermeneutica come possibile "filosofia di chi insegna filosofia"*

In via preliminare, crediamo utile sottolineare subito la complessa ambiguità del tema indicato nel titolo.

Per un verso, infatti, se – come qualcuno ha autorevolmente sostenuto – «[...] non esiste *la* Filosofia [...] in realtà vi sono *delle* filosofie»<sup>1</sup>, altrettanto si potrebbe dire che «non esiste *la* 'Ermeneutica filosofica' poiché in realtà sono e sono state tante le forme di ermeneutica filosofica»: tra i pensatori che si è soliti raccogliere dentro il "continente" dell'ermeneutica esistono spesso differenze così radicali e vistosamente inconciliabili, che è incontrovertibile sostenere l'esistenza di molteplici modelli ermeneutici. Si porrebbe, così, il problema di definire ciò che accomuna questa molteplicità di teorie sino al punto da aver giustificato, qualche tempo fa, la affermazione della vigenza di una generale «koinè ermeneutica» nella filosofia contemporanea. Ci si troverebbe, magari, nella necessità di ripercorrere la storia di ciò che nel passato si è inteso per 'ermeneutica filosofica' e...ci si prospetterebbe un compito senza dubbio assai difficile e lungo. E come, poi, collegare tutto ciò con l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria? E, più precisamente, con l'insegnamento scolastico nel nostro Paese e nel nostro presente?

Per altro verso, se intendessimo restringere il problema sul piano didattico, sciogliendolo nella questione della tecnica esegetica o, meglio, dell'utilizzazione e dell'interpretazione dei testi filosofici in classe, ci si troverebbe su un terreno sul quale chiunque abbia esperienza di insegnamento della filosofia sa già come muoversi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> È il ben noto *incipit* di J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, p.17.

<sup>2</sup> E si trascurerebbe ciò che, a nostro avviso, rende "filosofica" l'ermeneutica e, cioè, per dirla con le parole di chi l'ermeneutica *filosofica* ha potentemente contribuito ad introdurre in Italia, il suo non essere «[...] il puro ripercorrimiento parassitario di ciò che è già stato pensato, con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale» (G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in Id. (a cura di), *Il Pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, p.23; ma di Vattimo, in proposito, cfr., almeno, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994).

È, infatti, il terreno di una prassi quotidiana, ampiamente e fruttuosamente “scandagliata” in una bibliografia di riferimento, che, certo non a caso, vede tra i suoi autori più validi proprio docenti liceali di filosofia<sup>3</sup>.

Occorrerà, allora, precisare che nelle pagine seguenti non si tratterà né di fornire una metodologia dell’insegnamento della filosofia, né di compiere una ricognizione dell’ermeneutica filosofica col fine di ricavarne una “teoria dell’insegnamento della filosofia”. Si tratterà, piuttosto, di riprendere quella che, circa tre lustri or sono, Roberto Mancini definiva acutamente come «sensibilità ermeneutica» nell’insegnamento della filosofia<sup>4</sup>, con l’avvertenza che quindici anni or sono si era nel pieno della stagione ermeneutica e che oggi, al contrario, abbiamo superato quella stagione attraverso una serie di critiche [e «autocritiche»<sup>5</sup>] particolarmente profonde. Consapevoli della diversa situazione del dibattito filosofico contemporaneo, tenteremo di riprendere la “ermeneutica filosofica” e di sottoporla ad una riflessione didattica riferendoci segnatamente al suo modello gadameriano, che ci pare offrirsi meglio di altri modelli ermeneutici come possibile «filosofia di chi insegna filosofia»<sup>6</sup> nelle scuole secondarie: come *una* delle prospettive possibili per chi insegna filosofia, in alternativa alla prospettiva più diffusa che è quella storiografica [e spesso, come altre volte ci è capitato di precisare, “storiografistica”] o alla totale assenza di prospettive, magari dichiarata a garanzia di apertura e pluralismo, ma sovente a rischio di effettiva perdita di interesse filosofico.

## 2. Tra storiografismo e rinnovamento dell’insegnamento della filosofia.

Trenta anni or sono, proprio l’antagonismo al modello storiografistico allora dominante parve caratterizzare l’approdo dell’ermeneutica gadameriana nel nostro Paese e la sua “ricaduta” sull’insegnamento della filosofia.

---

<sup>3</sup> Cfr., ad esempio, M. De Pasquale, *Didattica della filosofia. La funzione egoica del filosofare*, F. Angeli, Milano 1994, pp. 103-171; F. Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques*, Bordas, Paris 1989, tr. it. di F. Longo, G. Parisi, M. Trombino, *Elementi per la lettura dei testi filosofici*, Calderini, Bologna 1999; D. Folscheid-J.J. Wunenburger, *Méthodologie philosophique*, PUF, Paris 1992, tr. it. a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1996; M. Trombino, *Elementi di didattica teorica della filosofia*, Calderini, Bologna 1999, pp. 135-155; E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1999, sp. pp. 177-204; D. Massaro, *L’arte di ragionare. Una guida all’analisi e alla produzione di testi argomentativi*, Paravia, Torino 1999; Id., *Didattica del testo filosofico*, in F. De Natale (a cura di), *Forme di scrittura filosofica. Elementi di teoria e didattica*, F. Angeli, Milano 2001, pp. 159-180; ma l’elenco potrebbe continuare.

<sup>4</sup> Cfr. R. Mancini, *Testo, dialogo, discorso: l’ermeneutica nella didattica della filosofia*, «Bollettino della Società filosofica italiana», N.S. 146/147 (1992), pp. 25-42.

<sup>5</sup> L’ovvio riferimento è a M. Ferraris, *L’ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

<sup>6</sup> E ciò nella convinzione che non si possa insegnare filosofia senza “chiedersi” che cosa si insegna e, cioè, senza avere un senso della filosofia, un modello di riferimento possibile. Su ciò cfr. il denso e articolato testo di L. Illetterati, *Gli obiettivi dell’insegnamento della filosofia come problema per la filosofia*, in F. De Natale (a cura di), *L’insegnamento della filosofia oggi*, Stilo, Bari 2004, pp. 51-82.

Un evento significativo, a conferma di questa tesi, fu, tra gli altri, il “Colloquio internazionale di studio: Problemi e metodi per una storia della storiografia filosofica”, che si tenne nell’Ateneo patavino il 22 e 23 ottobre del 1981<sup>7</sup>. Questo Convegno, imperniato sulle sole relazioni di Mario Dal Pra, Eugenio Garin, Lucien Braun e Lutz Geldsetzer, impegnò per un giorno e mezzo alcuni tra i più significativi esponenti della filosofia e della storia della filosofia italiana del tempo e si presentò subito come un momento di riflessione ben più ampio ed approfondito di quello che poteva apparire racchiuso nell’occasione di discutere i primi due volumi della monumentale e meritoria *Storia delle storie generali della filosofia*, promossa e diretta da Giovanni Santinello<sup>8</sup>.

Quel che si delineò, infatti, fu una sorta di autocelebrazione che gli storici della filosofia – pur con diversi accenti – compivano della loro raggiunta e consolidata autonomia disciplinare, metodologica, scientifica, liberata da ogni ipoteca di carattere teoretico, dopo una “lotta” ormai trentacinquennale contro le deformazioni dello storicismo neoidealistico e attualistico e le “sue” storie della filosofia, scandite da categorie quali quelle della ‘unità’, del ‘precorrimento’ e del ‘superamento’<sup>9</sup>.

Si trattava di una lotta risalente all’immediato secondo dopoguerra e ormai già da tempo vinta, sia a livello di teoria della storiografia sia a livello di liberazione dall’egemonia neoidealistica nella cultura italiana, ma la “storia della storiografia filosofica” pareva costituirsi, al di là forse delle intenzioni dei suoi promotori e autori, come quel “filo di Arianna” che unificava la molteplicità delle ricerche storiografiche senza sacrificarne la poliformità, la ricchezza contenutistica e la progressiva elaborazione metodologica.

Proprio per questo, grande effetto ebbe Lutz Geldsetzer, quando, nel paragrafo quinto e ultimo della sua relazione *Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichte*, dopo aver citato Gadamer, affermava:

*Einen Text, ein Dokument, ein Kulturartefakt ist allenfalls ein Anlass, lebendige Wissen zu aktualisieren und es mit ihm in eine gewisse Verbindung zu bringen*<sup>10</sup>.

Nel pieno della celebrazione della storiografia come scienza dell’accertamento fi-

---

<sup>7</sup> Gli Atti del Convegno furono pubblicati in AA.VV., *La storiografia filosofica e la sua storia*, Padova 1982.

<sup>8</sup> I primi due volumi appena editi erano *Dalle origini alla “historia philosophica”*, La Scuola, Brescia 1981 e *Dall’età cartesiana a Brucker*, ivi, 1979.

<sup>9</sup> Per la ricostruzione dei primi venti anni di questa storia ci sia consentito rimandare ai nostri testi *Tra storicismo e storiografismo. Sulla difficile convivenza tra lavoro teoretico e lavoro storiografico in filosofia*, Adriatica, Bari 1987; “*Storia storica*” e “*Storia filosofica della filosofia*”. *Alcuni aspetti del dibattito sulla storia della filosofia negli anni Sessanta* in G. Semerari (a cura di), *Pensiero e narrazioni. Modelli di storiografia filosofica*, Dedalo, Bari 1995, pp. 201-240; *Filosofia e storia della filosofia*, in M. De Pasquale (a cura di), *Filosofia per tutti. La filosofia per la scuola e la società del 2000*, Milano 1998, pp. 156-164.

<sup>10</sup> Si cita dal testo che fu distribuito ai partecipanti al Convegno, p. 19.

lologico di ciò che nel passato è stato inteso per ‘filosofia’, l’ermeneutica ritornava a scompigliare gli assetti ben ordinati, prospettando un diverso rapporto tra presente e passato, pur mediato dai testi. La possibilità di far *rivivere* i testi del passato, di “attualizzarli”, congiungendoli ad un presente *pensiero vivente* si configurava come una rinnovata minaccia al ferreo inchiodamento del testo al suo contesto, proprio della prospettiva storiografica. Ancora dal mondo tedesco sembrava provenire una sorta di rinnovato idealismo che soffiava la metodologia, la filologia, in nome di un approccio al passato della filosofia come esperienza extrametodica, stimolo, *pretesto*, per pensare nel presente e il presente.

Basterà ricordare qui le analisi quasi coeve, del 1984, di Reinhard Brandt nella *Pre-fazione* e nella *Conclusione* del suo libro sull’interpretazione *oggettiva* del testo filosofico, per misurare il fastidio, si sarebbe tentati di dire lo sdegno, per quella “filosofia immaginifica” di Nietzsche e per i suoi epigoni Heidegger e Gadamer, che menano vanto di distorcere il passato, facendovi violenza, deformandolo, sostenendo l’impossibilità di prescindere dai propri pregiudizi, chiamando “virtuoso” un circolo ermeneutico, che per uno storico della filosofia non può che essere “vizioso” e superabile e superato per la bontà, l’efficacia dei metodi di indagine, di interpretazione, di conoscenza<sup>11</sup>.

Un atteggiamento di rifiuto diffuso, di appiattimento di Gadamer su Heidegger, che costituisce una critica dell’ermeneutica ben prima delle “autocritiche” recenti e disgiuntamente da prospettive ideali e/o ideologiche contrapposte: un atteggiamento che nasce dentro il lavoro storiografico in filosofia e lo attraversa in modo, per così dire, trasversale, prima, ad esempio, che l’ermeneutica si declini entro il “pensiero debole” e si confonda nelle polemiche ad esso congiunte.

Vi furono, ovviamente delle eccezioni e ci piace ricordare qui quella costituita da Enrico Berti, che, in un breve saggio del 1984<sup>12</sup>, affrontava il nesso tra statuto epistemologico della storiografia filosofica ed ermeneutica, con esplicito riferimento alle posizioni sviluppate in Germania da Gadamer.

È importante il contributo in questione, non solo per la consueta chiarezza e incisività del suo autore, ma anche perché ci consente di riaccostarci al terreno dell’insegnamento della filosofia, dal quale sembra ci siamo sideralmente distaccati.

Berti, infatti, dopo aver rapidamente ricordato le origini storicistiche (e non quelle ontologico/heideggeriane) delle tesi gadameriane<sup>13</sup> e averne ripreso i momenti essen-

---

<sup>11</sup> Cfr. R. Brandt, *Die Interpretation philosophischer Werke*, F. Frommann, Stuttgart 1984, tr. it. di P. Giordanetti, *La lettura del testo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1998.

<sup>12</sup> E. Berti, *Lo statuto “epistemologico” della storiografia filosofica*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università di Padova, V (1984), qui ripreso dal sito: [www.atuttascuola.it](http://www.atuttascuola.it)

<sup>13</sup> E con ciò non solo si evitano appiattimenti sbrigativi e ingenerosi di Gadamer sul suo illustre Maestro, ma si recupera quella problematica della storia, della sua conoscibilità e della sua “ragione” che fu dello storicismo tedesco contemporaneo.

li del procedimento di approccio ad un testo – dal nesso interpretazione/comprendimento, alla esplicitazione dei pregiudizi, alla «fusione di orizzonti» – sottolinea come:

Malgrado il suo apparente carattere psicologico od estetico – esso somiglia infatti all'interpretazione di un'opera d'arte –, non è detto che tale procedimento non sia controllabile: in esso c'è [...] una buona parte di tecnica, ad esempio di filologia, di scienze umane, di logica, alla luce della quale i suoi risultati possono essere verificati o falsificati

Non sfugge, cioè, a Berti che Gadamer recupera una lunga tradizione di teorie tese a distinguere le *Geisteswissenschaften* dalle scienze della natura e che la sua verità “extrametodica” non è l'Eden ove ciascuno fa e dice ciò che vuole nel puro arbitrio, magari inventando i testi che interpreta e facendo loro dire ciò che più gli aggrada... Basterebbe sfogliare le ricerche gadameriane sulla filosofia antica per rendersi conto di ciò...

Ma Berti ha soprattutto, ai fini del nostro discorso, il merito di porre, nel prosieguo del suo saggio, una netta distinzione tra testo filosofico e altri testi letterari o scientifici o religiosi. Diversi sono l'ambito, il metodo e l'intenzione «che nella filosofia è il conoscere, ma per vivere in un certo modo»; e, ancor più nettamente:

[...] quanto infine allo scopo, la filosofia si preoccupa di dare (o di negare) un senso alla vita, all'esistenza, alla storia, e quindi è ricca di implicazioni di ordine pratico, politico, religioso, ecc.<sup>14</sup>

Più volte e in diverse circostanze e con ben più approfondita e ricca articolazione argomentativa, Berti ha sostenuto questa sua immagine della filosofia, che ha sorretto il suo magistero di storico della filosofia e di docente e di filosofo, ma ci pare importante ricordarne la formulazione in questo scritto minore, proprio perché qui si colloca a ridosso del convegno patavino del 1981, che viene esplicitamente richiamato, e si intende come una presa di posizione rispetto al dibattito sull'ermeneutica che allora appariva come filosofia tendenzialmente dominante.

Berti, senza rinunciare alla serietà e al rigore della filologia, mostra di poter utilizzare i capisaldi teoretici dell'ermeneutica gadameriana – ‘orizzonte’, ‘pregiudizio’, ‘dialogo’ – per rivolgersi al passato della filosofia senza perdere lo “scopo” della filosofia stessa come ricerca di senso per la vita.

Ora proprio in quegli stessi anni Ottanta del secolo scorso, si sviluppava un movi-

---

<sup>14</sup> Su questo tema Berti è tornato, tra l'altro, nel suo saggio *La classicità di un testo*, in AA.VV., *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*, S.E.I., Torino 1991, pp. 45-57.

mento di rinnovamento dell'insegnamento della filosofia nelle Scuole secondarie, che aveva per protagonisti gli stessi docenti liceali<sup>15</sup> e che si può presentare anche come reazione ad una immagine del docente inteso esclusivamente come trasmettitore di un sapere storico della filosofia il più ampio ed esteso possibile.

Terminata da tempo l'egemonia della cultura storicistica di stampo neoidealistico, permaneva, infatti, nell'insegnamento della filosofia nelle scuole un'impostazione storiografica che si traduceva spesso nello smarrimento della filosofia nella storia sociale, politica, scientifica che era evidente nell'insostenibile dilatazione del numero di pagine dei manuali scolastici di storia della filosofia<sup>16</sup>. L'apertura alle scienze naturali ed umane, di contro alla chiusura neoidealistica, si traduceva a volte in tomi aggiuntivi di storia del pensiero scientifico e il prevalere di malintese forme di materialismo storico e/o dialettico trasformava l'insegnamento della filosofia in insegnamento di storia delle dottrine politiche e/o economiche.

In ogni caso era l'ipertrofia del modello di filosofia da insegnare come sapere e conoscenza storica a prevalere, in una pretesa che smarriva quanto meno le caratteristiche dell'età e delle esigenze e delle motivazioni di coloro che erano destinatari di questa forma di insegnamento.

A difesa del legame tra insegnamento della filosofia e motivazioni esistenziali dei discenti si dipanò anche – seppur certo non esclusivamente – il movimento dei docenti che rivendicarono il carattere *filosofico* e non storico/storiografistico della loro quotidiana azione formativa.

In questa loro rivendicazione di «*filosoficità*» contro il prevalere di una immagine di trasmettitori di conoscenza storica, quei docenti si trovavano dalla stessa parte di quanti, nel passato e nel presente, collegavano la filosofia alla umana e fallibile ricerca di senso *nella e per* la esistenza<sup>17</sup>.

Si è appena ricordata la posizione di Berti, ma già in tutto l'arco degli anni Cinquanta e Sessanta, in Italia si erano moltiplicate le «difese della filosofia»<sup>18</sup> contro la sua riduzio-

---

<sup>15</sup> Cfr., tra gli altri, il recente e documentato volume di A. Girotti, *Discorso sui metodi. Modelli di insegnamento e didattica della filosofia*, Pensa Multimedia, Lecce 2005.

<sup>16</sup> Utile è ripercorrere il dibattito sull'uso dei manuali di filosofia svoltosi, sempre negli anni Ottanta, nella Rubrica "Università e Scuola" della Rivista di critica filosofica «Paradigmi», fondata e diretta da Giuseppe Semerari. E si vedano le penetranti considerazioni sulla comprensibilità dei manuali condotte da A. Brusa, *Note sulla tradizione didattica filosofica italiana*, in G. Semerari (a cura di), *Pensiero e narrazioni*, cit., pp. 241-271.

<sup>17</sup> Si veda in proposito, tra gli altri, il recente volume antologico, dal titolo già eloquente, di F.C. Manara, *Tra cattedra ed esistenza. Comunicazione e insegnamento della filosofia tra Kant e Gentile*, Lampi di stampa, Milano 2004, pubblicazione del Centro Interuniversitario di didattica della filosofia-Unità di Padova.

<sup>18</sup> Si richiama qui il titolo del saggio di L. Geymonat, *Difesa della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLI (1962), pp. 45-55. E di lì a poco lo stesso Geymonat avrebbe scritto: *Per un nuovo insegnamento della filosofia* (1964), in Id., *Contro il moderatismo*, a cura di M. Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 137-145.

ne a conoscenza storica di ciò che in passato si è inteso per filosofia: erano tempi nei quali i “filosofi teoretici” per definizione accademica e professionale – da un Enzo Paci ad un Marino Gentile – non disdegnavano di interessarsi anche di questioni relative all’insegnamento e alla trasmissione della filosofia, senza relegarle ai “pedagogisti” o ai colleghi storici della filosofia, che erano poi, allora più di ora, gli estensori dei manuali per le scuole.

Ci è grato qui ricordare, tra gli altri, Giuseppe Semerari, che nel 1967, nel corso della discussione delle idee espresse da Gennaro Sasso in relazione al rapporto tra filosofia e storia della filosofia<sup>19</sup>, scriveva (si sarebbe quasi tentati di dire:... profeticamente):

[...] la pur benemerita dissoluzione filologica dei quadri storiografici idealistici non può farci dimenticare che la storiografia filosofica ha bisogno di una premessa “filosofica”, “teoretica” [...]. Senza tale premessa, al limite, il migliore storico diventerebbe colui che si limitasse alla edizione e pubblicazione di testi filosofici<sup>20</sup>.

E, sempre nel 1967, discutendo di Arturo Massolo, annotava:

[...] L’uomo nasce alla storia, e la storia con lui, perché l’uomo è filosofo, perché l’uomo, come filosofo, va alla ricerca del significato della propria vita e si batte perché esso sia<sup>21</sup>.

Se l’immagine della filosofia – qui come in Berti, pur nell’abissale diversità dei percorsi e degli esiti intellettuali – si costruisce intorno al suo essere *ricerca di senso per l’esistenza*, è chiaro che il suo insegnamento non può ridursi a trasmissione di conoscenza storica ed è altresì chiaro che il docente di filosofia non può limitarsi ad essere il trasmettitore di questo sapere, chiedendo magari ausilio agli esperti di didattica generale per facilitare il proprio compito. Tanto più nell’insegnamento scolastico della filosofia, allorché i discenti non sono affatto destinati a perseguire le alte mete della ricerca filosofica e a perfezionarne la conoscenza storica, ma la filosofia incontrano come disciplina tra le tante che lasceranno in un futuro che appare loro incommensurabilmente “altro” rispetto al passato e allo stesso presente.

Il rinnovamento della didattica della filosofia, che sorse in Italia negli anni Ottanta e trovò una prima formulazione istituzionale nelle *proposte* della “Commissione Brocca” del

---

<sup>19</sup> G. Sasso, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLV (1966), pp. 321-363.

<sup>20</sup> G. Semerari, *Idealismo, problematicità, storiografia*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLVI (1967), fasc. IV, poi in Id. (a cura di), *Dentro la storiografia filosofica*, cit., p. 53.

<sup>21</sup> Id., *Filosofia e storia*, «Studi Urbinati», II (1967), poi in Id. (a cura di), *Dentro la storiografia filosofica*, cit., p. 64.

<sup>22</sup> *Piani di studio della Scuola secondaria superiore e programmi dei trienni. Le proposte della Commissione Brocca*, «Annali della Pubblica Istruzione–Studi e documenti», n. 59/60, Le Monnier, Firenze 1992, Tomo I, pp. 212-235.

1992<sup>22</sup>, fu movimento di *docenti di filosofia* e non di pedagogisti e/o esperti di didattica proprio perché imponeva non solo e non tanto una revisione di tecniche, metodologie, strategie, finalità formative, ma un *ripensamento di ciò che* il docente di filosofia insegna. Il rinnovamento fu l'interrogarsi sulla filosofia che è oggetto dell'insegnamento, non più identificabile con le magnifiche sorti dello Spirito assoluto, né con il necessario trapasso dalla "falsa coscienza" alla nitida scienza materialistico/storica, ma neanche con una somma più o meno iperbolica di conoscenze storiche di ciò che in passato è stato chiamato "filosofia".

Rispetto a questo *ripensamento* dell'insegnamento della filosofia "dal basso", il mondo della ricerca universitaria è rimasto, salvo poche e isolate eccezioni, per lo più sordo e chiuso in fraintendimenti o deleghe ad altri o rimpianti, quasi che il problema della trasmissione primaria della filosofia fosse cosa di scarsa importanza: salvo a stupirsi e lamentarsi della scarsa qualità degli studenti (impreparati in [storia della] filosofia rispetto a quelli del passato) e della diminuzione del numero degli iscritti<sup>23</sup>.

Quel movimento, dopo un ventennio, ha prodotto i suoi risultati teorici e pratici: l'insegnamento della filosofia nelle scuole non ha davvero più molto a che fare con le lezioni dei professori di liceo di trenta anni fa, se non altro perché si nutre dell'impiego di tecnologie e pratiche allora impensabili. Basti pensare all'uso dei computer e di internet, dei loro linguaggi, delle loro logiche, delle possibilità che offrono di far interagire immagini e testi, di compiere percorsi interattivi e pensare al nuovo tipo di comunità di studio e di ricerca che si costruisce in classe attraverso l'uso di queste tecnologie, e alle differenti finalità e agli obiettivi programmabili...<sup>24</sup>

Rispetto a tutto ciò e a molto altro ancora, che costituisce il dominio delle possibilità pratico/effettive della didattica della filosofia oggi, che senso ha parlare di ermeneutica filosofica gadameriana come una delle possibili filosofie di chi insegna filosofia? Essa sembra, appunto, una prospettiva legata ad un momento di rottura di tanti anni fa, forse una occasione mancata, comunque superata. Un "oggetto" della ricerca storica, insomma, di cui, semmai, valutare gli effetti e i limiti in altri ambiti e contesti che quello didattico.

E in parte sarà proprio così, ma in parte a noi sembra utile riconsiderare le possibilità che l'ermeneutica gadameriana ha offerto, o avrebbe potuto offrire o potrebbe anco-

---

<sup>23</sup> Per di più lasciando il modo di insegnare filosofia nelle università del tutto fermo agli stereotipi della lezione così affascinante e valida mezzo secolo fa. Ma questa – dell'università, dei suoi ritardi, delle sue riforme e controriforme – ... è un'altra storia.

<sup>24</sup> Assai opportunamente scrive Manara, a proposito della progettazione e realizzazione di un «laboratorio di filosofia» che proprio l'uso delle tecniche che esso richiede consente agli studenti di «distanziarsi» dagli strumenti senza farsene catturare, sì che: «[...] al di qua della "reificazione" delle tecniche, occorre ritornare alla tecnica come esperienza e pratica viva. Un "ritorno" alla filosofia come esperienza, iniziazione, "addestramento" e "arte": come quando si poteva connettere il termine "tecnica" a buona parte, se non a tutte le pratiche di cui era costituito il filosofare» (F.C. Manara, *Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare. Appunti per una nuova didattica della filosofia*, Lampi di stampa, Milano 2004, pubblicazione del Centro Interuniversitario di didattica della filosofia-Unità di Padova, p. 90).

ra offrire alla didattica della filosofia: se non altro perché questa sua collocazione frettolosa in un ambito estraneo potrebbe chiarire alcuni dei suoi tratti. E magari rispondere a talune penetranti critiche che le sono state, da più parti, rivolte.

### 3. *Tra nichilismo e dialogo.*

Perché allora tornare a Gadamer in un ambito di problemi di didattica della filosofia? Ci sia concessa una sola, ancorché lunga, citazione di *Verità e metodo*:

Chi vuol comprendere non potrà fin dall'inizio abbandonarsi alla casualità delle proprie presupposizioni, ma dovrà mettersi, con la maggiore coerenza e ostinazione possibile, in ascolto dell'opinione del testo, fino al punto che questa si faccia intendere in modo inequivocabile e ogni comprensione solo presunta venga eliminata. Chi vuole comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità" né un oblio di sé stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei propri pregiudizi. Bisogna essere consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete<sup>25</sup>.

Il passo, tra i più noti di Gadamer, sembra precipitarci nei problemi dell'esegesi testuale e delle polemiche dalle quali abbiamo dichiarato *ab initio* di volerci tenere lontani: ma davvero si tratta solo di "interpretazione di testi" in queste righe? E davvero solo per questo esse meritano una considerazione didattica?

Certamente emerge la centralità del testo e l'esigenza del rispetto della sua alterità: ma centralità e riconoscimento dell'alterità si fondano sull'ascolto e sulla chiarificazione di sé, sulla messa in questione dei propri pregiudizi. Il testo non è un "oggetto" da analizzare nel ricatto oblio di un soggetto astrattamente epistemico, che tanto più consegue in verità quanto più dimentica la propria storia, la propria formazione personale: il testo ci parla, ci interroga perché si rivolge a noi nella nostra integrità e noi non lo sottoponiamo ad una anatomia scotomizzante, ma lo "ascoltiamo", perché ci sentiamo interpellati e messi in discussione da esso.

Non v'è, dunque, la apparente idolatria del testo di chi, poi, lo uccide inchiodandolo nella sua distanza e nel suo contesto, sottoponendolo a criteri che lo scarnificano e

---

<sup>25</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.B.C. Mohr, Tübingen 1960, tr. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1988<sup>5</sup>, p. 316.

lo rendono esangue, ma vi è il *rispetto* di chi si interroga sul “senso” che quel testo non solo ha avuto al suo tempo, ma tuttora ha per sé, per le proprie convinzioni, per i propri giudizi già formati da una tradizione a cui appartiene e che viene “messa in gioco” (mai l’espressione è più appropriata che per Gadamer, *of course!*) da quel testo<sup>26</sup>.

L’*ascolto* del testo è la condizione per il *dialogo* tra testo e interprete, ove l’interprete ascolta anche se stesso: il rispetto del testo non è oblio di me.

Il primato dell’acromatica sulla teoretica è il contrasto al dominio della curiosità invadente, che si nutre della chiacchiera e genera l’equivoco: il dialogo con il testo non desoggettiva l’interprete per oggettivare il testo, ma li tiene entrambi vivi nella loro concreta – e, quindi, storica e temporale e finita – esistenza e chiede conto del loro incontrarsi, delle ragioni del loro dialogare.

È chiaro, allora, come l’incontro con il testo non individua un insieme di tecniche e metodi di indagine che interpretino oggettivamente l’oggetto scritto che mi è stato tramandato, ma designa e specifica l’esperienza che *del e per* il testo mi si offre, mi si dona: una *esperienza* che non è mai puramente conoscitiva, mai esclusivo accrescimento di nozioni possedute con sicuro metodo, ma che piuttosto mi coinvolge nella mia intelligenza. *Esperienza* che mi arricchisce, certo, perché mi fa ‘sapere’ di più, ma anche perché mi mette in gioco, mi discute, *rivela* me a me stesso e, quindi, potenzia la mia persona e il mio modo di vedere e abitare il mondo.

*Esperienza* che mi offre la *verità* del testo – che mi si svela nel suo senso e nella rilevanza che ha per me, per la mia vita – e potenzia la mia *verità*, non fosse altro che perché svela a me i miei limiti, i miei pregiudizi.

‘Ascolto’, ‘Dialogo’, ‘Esperienza’, ‘Verità’: ma – si obietterà – tutto ciò nell’ambito dell’orizzonte intrascendibile del linguaggio, tutto ciò in una “circolarità” del comprendere che va abitata all’infinito, senza la pretesa di possedere una verità ferma e definitiva... ‘Ascolto’, ‘Dialogo’, ‘Esperienza’, ‘Verità’, che si traducono in una ricerca che si sa mai conclusa, che si dichiara sempre parziale, in uno svelamento veritativo che non può terminare in un approdo sicuro e autotrasparente...

Dunque: inconcludenza, relativismo, nichilismo. Volontà di celare gli effettivi contrasti tra le cose, tra le forze contrapposte che popolano la realtà. Irenismo insensato, deresponsabilizzazione.

Dunque: “morte della filosofia”, se i filosofi parlano delle cose, non delle parole che le nominano, se cercano la conoscenza della realtà non delle sue interpretazioni, non la «conoscenza del conosciuto»<sup>27</sup>.

Non è certo il caso di ripercorrere, qui, le severe critiche che dal “giovane” Haber-

---

<sup>26</sup> Ancora Berti, nel 1991, sottolinea come la classicità di un testo stia nel suo essere «rilevante per la vita» (*La classicità di un testo*, in AA.VV., *Il testo e la parola*, cit., p. 45)

mas<sup>28</sup> alla Enciclica di Papa Giovanni Paolo II *Fides et ratio*<sup>29</sup>, dalla filosofia analitica<sup>30</sup> alla più recente ontologia di Ferraris sono state mosse all'ermeneutica filosofica: alcune, come è noto, sono state riprese e discusse da Gadamer stesso nel secondo volume di *Verità e metodo*<sup>31</sup> e/o sono state produttive di riflessioni particolarmente feconde per la filosofia contemporanea<sup>32</sup>, altre non si riferiscono all'ermeneutica gadameriana, ma a quella di lingua francese<sup>33</sup>, altre ancora paiono inventarsi una ermeneutica filosofica immaginaria...

Ma davvero "includente" è la situazione ermeneutica tra interprete e testo? Davvero è rinunciataria, consolatoria, irenistica, la circolarità ermeneutica? Davvero ci si ritrova condannati ad oscillare tra gli estremi nietzscheani del «nichilismo passivo» e del «nichilismo attivo», tra inebetita accettazione della realtà e proterva volontà di piegarla ai propri interessi?

Poiché l'ambito del nostro discorso è, qui, quello dell'insegnamento della filosofia, limitiamoci ad esso e chiediamoci se davvero la situazione descritta da Gadamer tra testo e interprete sia antieducativa ed antididattica, conduca alle più svariate forme di nichilismo ed al relativismo scettico. E riprendiamo i quattro punti che abbiamo prima appena menzionato: 'Ascolto', 'Dialogo', 'Esperienza', 'Verità'.

Potrà essere ingenuo in una prospettiva scientifica, ma se si intende avvicinare dei giovani ad un testo filosofico non ci pare proprio difficile comprendere che la dimensione dell'ascolto del testo, del suo avere ancora qualcosa da dirci pure stagiandosi in una non fagocitabile alterità non è forse da scartare: il coinvolgimento di sé, la emersione dei propri pregiudizi, l'appartenenza ad una determinata ma certo non esclusiva tradizione, ci

---

<sup>27</sup> F. Rodi, *Erkenntnis der Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1990, tr. it. a cura e con *Postfazione* di A. Marini, *Conoscenza del conosciuto: sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, F. Angeli, Milano 1996.

<sup>28</sup> Cfr. AA.VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, tr. it. a cura di G. Ripanti, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia 1992.

<sup>29</sup> Cfr. *Fides et ratio*, 87; 90; 91 e la conclusione di 95: «Con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico».

<sup>30</sup> Ma è difficile, in questo contesto, resistere alla tentazione di ricordare D. Antiseri, *Il mestiere del filosofo*, Armando, Roma 1977, cap. 17: *Il "circolo ermeneutico" e il "metodo per tentativi ed errori"*, pp. 94-99, ove la dichiarata analogia tra i *metodi* di Gadamer e Popper non cessa di dare da pensare, se non altro perché appare in un volume il cui sottotitolo suona: *Didattica della filosofia*.

<sup>31</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*, J.C.B.Mohr, Tübingen 1986-1993, tr. it. e cura di R. Dottori, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano 1996.

<sup>32</sup> Cfr. le considerazioni di P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, Paris 1986, tr. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, in part. pp. 321-363,

<sup>33</sup> Laddove, spesso – come notava acutamente R. Mancini in riferimento esplicito a J. Derrida – l'equilibrio tra «dialogicità e testualità», proprio dell'ermeneutica gadameriana, viene «[...] rimesso in discussione in modo emblematico dalla tesi del primato assoluto del testo [...]» che «[...] segna la fine dell'illusione del soggetto di padroneggiare la verità», sì che il soggetto stesso «[...] si trova proiettato in una catena illimitata di rinvii semantici e di infinite combinazioni di senso [...]», precipitando in un «relativismo conoscitivo insuperabile» (R. Mancini, *Testo, dialogo, discorso*, cit., p. 30).

pare siano obiettivi educativi dell'insegnamento della filosofia che possono ben essere perseguiti con un approccio ermeneutico al testo.

Il dialogo tra testo e interprete, fondato sull'ascolto e sul rispetto, tenderà a promuovere la costituzione di gruppi di studenti come gruppi di dialoganti e non di "chiacchieroni", che parlano di ciò che appare e non si sforzano di pervenire a ciò che è nascosto – e spesso volutamente occultato – dalle immagini entro cui nella nostra vita quotidiana siamo immersi e delle quali siamo nutriti spesso sino alla nausea. Dall'ascolto del testo, all'ascolto di me che lo leggo e interpreto nella sua alterità che pure mi parla, all'ascolto dell'altro che condivide con me la stessa esperienza eppure la vive e la motiva in modo diverso.

Certo, la lettura del testo con "sensibilità ermeneutica" produrrà negli studenti un accresciuto e progressivo possesso di nozioni, di tecniche, di abilità, di conoscenza, ma *contestualmente* (è il caso di dirlo!), proprio perché in contesto e in intenzionalità educativa sarà efficace se produrrà un generale arricchimento della personalità: trasformazione, potenziamento della intera persona attraverso il mutamento del suo modo di "vedere il mondo".

Anche colui che è responsabile dell'esperienza di ascolto, di dialogo, di formazione sa che in questo processo ogni volta non si limita a trasmettere nozioni ma "mette in gioco" se stesso, non cessa di scoprire nuovi limiti e di sperimentare nuove potenzialità di sé, delle sue capacità comunicative e persino dello stesso testo che legge e rilegge ogni volta in un contesto diverso, tentando di motivare alla sua lettura studenti di triennio in triennio diversi e lontani... Ma non crediamo che alcun docente di filosofia che continui ad insegnare reputi questa situazione inconcludente, poiché, al contrario in essa è la sua scelta originaria di insegnare e di insegnare filosofia e non geometria o chimica.

E così, forse, sperimentare la inesauribilità della verità di un testo, il suo giocare con tradizioni e storie personali e contesti diversi e mutevoli con sorprendente velocità pur nel rispetto della alterità di quel testo che resta se stesso e non muta nel tempo...: sperimentare la verità della situazione ermeneutica nella sua dichiarata revisionabilità permanente e critica ed autocritica potrebbe non essere un mistero arcano (o buffo), se si pensa alla situazione dell'insegnamento della filosofia nelle scuole. Dove pure la lettura del testo e il recupero del suo contesto storico e l'apprendimento del suo lessico, del suo apparato concettuale, del suo senso "filosofico", si incontrano giocoforza con altri linguaggi, di altre forme di produzione culturale (o spirituale) umana e altre tecniche espressive recenti e meno recenti.

Forse rileggere l'ermeneutica filosofica gadameriana nella prospettiva di chi pratica l'insegnamento della filosofia nelle scuole, di chi deve far conoscere il senso della filosofia a chi abbandonerà gli studi filosofici dopo pochi anni, può essere utile a chiarire il senso stesso dell'ermeneutica.

Un senso "semplice", che dice della filosofia come esperienza umana, di una umanità fragile e finita, di una soggettività che si arricchisce e si potenzia nel continuo dialogo con l'alterità, in un processo fallibile, che non giunge mai a trasparenza assoluta, mai concluso, ma non per questo inconcludente. Almeno non più di quanto lo sia – se lo è – l'esistenza umana.

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### Attualità della filosofia. Dove va la filosofia in Europa?

«La filosofia comincia da dove vuole e va là dove non la contrapposizione ma l'incontro produce nuovi stili di pensiero». L'affermazione provocatoria del prof. Sergio Givone (Univ. di Firenze) bene può sintetizzare lo spirito di un convegno internazionale che si è rivelato un animato e appassionato dibattito tra relatori intervenuti da più parti dell'Italia e dell'Europa e tra i medesimi relatori e un pubblico di docenti di filosofia liceali e universitari, studenti e curiosi. Nell'elegante auditorium "Petruzzi", messo a disposizione dal Comune di Pescara, con il contributo dello stesso Comune, della Provincia di Pescara e della Regione Abruzzo e con il patrocinio delle Università di Chieti e dell'Aquila, la sezione abruzzese di Francavilla al mare ha organizzato tre giorni di tavole rotonde (Pescara 4-5-6 maggio 2006) pensate dal prof. Stefano Poggi (Univ. di Firenze), che, insieme al Presidente della sezione, prof. Carlo Tatasciore, ha curato il progetto del Convegno. *La filosofia e la sua tradizione, La filosofia e la società, La filosofia e la scienza, La filosofia e i valori*: quattro argomenti di riferimento scelti, come ha detto lo stesso prof. Poggi, perché facilmente identificabili nel dibattito filosofico che ha percorso secoli di storia occidentale ed una *Tavola rotonda finale* per provare a delineare un bilancio per il prossimo futuro. Innovativa e "attuale" è stata anche la formula di pubblicazione degli atti del Convegno: un DVD doppio con la registrazione audio-visiva delle relazioni che i partecipanti hanno prenotato e di cui, all'uscita di questo articolo, saranno già in possesso. Ma comunicazione e tecnica ci rimandano subito ad alcune delle problematiche individuate e quindi nel cuore della discussione.

La prima tavola rotonda (*La filosofia e la sua tradizione*), coordinata dal prof. Poggi, ha offerto lo *status quaestionis* della filosofia in Europa attraverso diverse prospettive nazionali. La Germania (prof. Wolfgang Carl, Universität Göttingen) e la Spagna (prof. Faustino Oncina Coves, Universidad de Valencia) si sono rivelate accomunate, nel dibattito filosofico, da un rapporto difficile e tormentato con la tradizione e la storia, drammaticamente insanguinate da nazismo e franchismo. La Germania, che nell'immediato secondo dopoguerra vedeva pressoché scomparse le grandi filosofie prodotte prima del '33, dagli anni '60 in poi, ha affermato il prof. Carl, ha visto progressivamente riemergere un ritorno a Kant non nel senso della sua ripresa, ma come interlocutore per un rinnovato confronto con la tradizione. Quello stesso Kant da cui in Germania erano "nati" l'idealismo, la fenomenologia, Wittgenstein e il neoempirismo logico, è inoltre occasione per il superamento della contrapposizione tra "analitici" e "continentali": Wittgenstein e Heidegger, che volevano superare con Kant l'intera tradizione, sono stati così smentiti. Più radicale il taglio con il passato in Spagna e ciò, ha detto il prof. Oncina, si rivela dalla riduzione della intitolazione degli insegnamenti universitari e dalla sempre più difficile sopravvivenza della intitolazione umanistica, a fronte peraltro di una importante presenza della filosofia nell'insegnamento secondario superiore; c'è, insomma, il riconoscimento dell'utilità della filosofia e della sua storia, ma con un forte atteggiamento critico e, guardando al percorso intellettuale degli stessi protagonisti, come il filosofo Manuel Sacristán, prima falangista e poi marxista, non senza profonde revisioni e lacerazioni personali. In Francia (prof. Yves Charles Zarka, Université de Paris 5-Sorbonne) il rapporto tradizione-presente si è trasformato in un conflitto di legittimità tra la ricerca filosofica istituzionale sviluppata dall'Univer-

sità e la produzione mediatica, più vicina alle richieste del pubblico. È nel confronto con i problemi da affrontare che si giocherà tale legittimità: questioni di bioetica, democrazia e giustizia, rifondazione della filosofia politica attraverso la separazione di politica e teologia. Preoccupante in Svizzera, che pure vanta nomi come Agazzi, Höffe, Piaget, de Saussure, l'assenza di un dibattito filosofico che però, a detta del prof. Gianfranco Soldati (Université de Fribourg), negli ultimi vent'anni non sarebbe stato presente neppure in Europa visto il fallimento di più progetti culturali europei, tra cui una Rivista europea. Manca anche una casa editrice europea e ciò apre la questione della lingua: non sarebbe opportuno adottare un'unica lingua, l'inglese, per pubblicare? Nel corso dell'intero Convegno tale questione, non a caso aperta nella sede del rapporto della filosofia con la tradizione, è tornata più volte e con toni anche accesi, coinvolgendo questioni di identità del linguaggio filosofico, di comunicazione e traduzione/interpretazione.

Nella tavola rotonda su *La filosofia e la società*, coordinata dal prof. Maurizio Ferraris (Univ. di Torino), la prof.ssa Laura Boella (Univ. di Milano) ha individuato nella odierna professionalizzazione della filosofia la cifra di un rapporto tra filosofia e società da esaminare con attenzione. Da una parte l'uso pubblico della filosofia (festival, conferenze, consulenze) lascerebbe pensare ad una sua valorizzazione e comunque ad una sua vicinanza con i problemi della vita; ma se un eccesso di pragmatismo può rendere la filosofia parassitaria rispetto alla società, l'aspetto che sarebbe meglio sottolineare nell'attuale situazione è piuttosto quello della laicizzazione della filosofia, da intendere come un rilancio della facoltà della mente di pensare, accanto a quelle di sentire e immaginare. Ciò crea, però, un effetto spaesante in una società che comunque non sembra fatta per coltivare l'attività della mente: è in questo non scontato rapporto il nodo da sciogliere. Un notevole approfondimento della filosofia nel suo essere comunicazione sociale è venuto peraltro dalla relazione (letta dal prof. Ferraris) del prof. Fulvio Papi (Univ. di Pavia), che non è potuto intervenire personalmente. Tra la riduzione della filosofia a sopravvivenza accademica, sopportata dai giovani solo come condizione di lavoro, e un uso mediatico delle risorse filosofiche con qualche eco pubblica, ma solo in vista di una non scandalosa adeguazione alle possibilità del mercato, vi è una terza possibilità, non astratta perché praticata da filosofi italiani di prim'ordine: produrre reti di concetti che consentono la pensabilità di fenomeni culturali e sociali fuori da qualsiasi autoreferenzialità filosofica. Poiché però il lessico filosofico non ha un approccio diretto con fenomeni reali, risulta necessaria la relazione con saperi analitici positivi (biologia, antropologia, sociologia ecc.) rispetto ai quali il pensiero filosofico apre un ulteriore orizzonte di sapere e di senso. Inoltre tale pratica va attesa con pazienza anche quando venisse emarginata e poco premiata rispetto ad altre forme di comunicazione; vogliamo dimenticare Socrate? E allora, dunque, cosa fa la filosofia per la società oggi? Certo «non fa il pane», ma può procurarci ancora «Dio, libertà e immortalità» come affermava Novalis in un celebre frammento? È quanto si è chiesto il prof. Jorge Perez de Tudela (Universidad Autónoma de Madrid), che ha indicato nella fedeltà della filosofia a tale tradizione di impegno il compito, anzi l'obbligo per il futuro. La società necessita del Dio dei filosofi, della fede filosofica nella necessità, che spinge a ricercare la ragione di ogni cosa che accade, come ha bisogno dell'immortalità immanente invocata dai filosofi, che è la responsabilità. E la stessa libertà, tema dei temi, è declinabile nella sua problematicità come responsabilità. Resta improrogabile, inoltre, come ha indicato la prof.ssa Elena Pulcini (Univ. di Firenze), il compito teorico di ripensare i fondamenti del vivere sociale non più secondo le categorie classiche della modernità (progresso, uguaglianza, politica statale) e superando i tradizionali paradigmi offerti dal liberalismo e dal marxismo. Poiché oggi si de-

lineano più che conflitti di interesse, conflitti di identità, è il tema dell'identità che va affrontato, nel ripensamento della soggettività: l'Europa, schiacciata tra decostruzionismo (Derrida, Foucault) e intersoggettività (Habermas), può trovare nella riflessione femminista i concetti utili al ripensamento del soggetto: differenza e relazionalità. E se G. Anders parla di una filosofia d'occasione, capace cioè di confrontarsi con l'evento, riscaldamento del clima, virus, nucleare sono, ad esempio, le sfide globali su cui la filosofia con urgenza deve confrontarsi per fare presa sul presente.

Il richiamo ad una apertura della filosofia alla realtà è stato al centro anche del primo degli interventi della tavola rotonda *La filosofia e la scienza*. Secondo il prof. Luciano Floridi (Univ. di Bari, University of Oxford), che ha posto la questione della filosofia della scienza nei termini dell'orientamento della scienza rispetto alla filosofia, è un concetto scientifico affermatosi nel '900, quello di «chiusura aperta», a dover essere fatto decisamente proprio dalla filosofia. Se è vero che la scienza ha superato l'idea di un sistema chiuso e con essa la convinzione di una spiegazione di tipo normativo, causale e deterministico, per approdare ad una descrizione della realtà più del «pressappoco», ma, grazie alla rivoluzione informatica, con una straordinaria quantità di dati maggiormente controllabili, è auspicabile che anche la filosofia realizzi tale passaggio. Il metodo «interattivo» della scienza (i buchi neri non li vedo, ma posso coglierne gli effetti) può utilmente essere fatto proprio, dunque, da una filosofia aperta, capace di vivere in condominio con la stessa scienza. Certo, il rapporto con la scienza si è posto dal XIX secolo ad oggi anche attraverso altri passaggi, come ha illustrato il prof. Alessandro Pagnini (Univ. di Firenze). Dal ritorno a Kant auspicato da Helmholtz contro l'idealismo, a Schlick e alla sua ricerca dei principi ultimi nel senso delle «convenzioni» di Poincaré, a Carnap e alla sua indagine metalogica sulla struttura della scienza, a Wittgenstein con il suo privilegiare per la filosofia l'attività di chiarificazione, i contributi al rapporto tra scienza e filosofia da cui attingere sono stati tutti importanti e proficui. In Italia, invece, tranne rare eccezioni (tra cui Giulio Preti e la sua scuola), si è ignorato quello che accadeva nel rapporto con le scienze, se è vero che anche l'ultimo Geymonat ha celebrato la tradizione umanistica italiana accanto alla tradizione scientifica. Paradossalmente, però, un arresto agli sviluppi della filosofia della scienza è presente oggi anche in Germania dove, come ha affermato il prof. Gereon Wolters (Universität Konstanz) in alcuni dipartimenti il suo insegnamento non è previsto o è stato addirittura eliminato. Dunque, da una parte, va rivalutata l'intera filosofia della scienza nel suo impianto filosofico (nel metodo normativo, come nei contenuti tutti centrali per l'epistemologia e per l'etica), dall'altra lo stesso concetto di scienza va esteso ad un più complesso rapporto con la vita. Le tre domande kantiane andrebbero poste a partire dalla scienza: cosa può conoscere, cosa dovrebbe essere per essere «buona», cioè adeguata ai suoi scopi e ai problemi che vuole risolvere, ed infine come porre il rapporto con la fede. La vastità delle questioni induce allora a riconoscere che la filosofia della scienza può individuarsi come la più complessiva e unificante delle discipline filosofiche e questo è anche il suo compito.

L'umiltà ma anche utilità del compito della filosofia di mediazione tra assolutizzazione di valori e loro minimizzazione è stato indicato anche dal prof. Ugo Perone (Univ. del Piemonte Orientale) nell'introdurre la tavola rotonda dedicata appunto a *La filosofia e i valori*. Il prof. Christopher Hughes (University of London), nell'individuare lo stato della filosofia della religione in Inghilterra, ha sottolineato il dominio incontrastato della filosofia analitica fino agli anni '60 con forti atteggiamenti antimetafisici. Un certo ritorno alla metafisica e la presenza comunque di posizioni «forti» come quella del naturalismo, che pur rifiutando la metafisica si avvale di affermazioni nette (l'universo non si estende oltre lo spazio-temporale), hanno riproposto l'attenzione ai problemi tradizionalmente af-

frontati dalla filosofia della religione, da quelli metafisico-cosmologici a quelli esistenziali. L'impossibilità, però, di riproporre oggi posizioni radicali come la teologia razionale da una parte o il naturalismo deterministico dall'altra indicano la via di una più complessa ricerca di valori, capace di superare, come ha affermato il prof. Marco Maria Olivetti (Univ. Roma "La Sapienza") la contrapposizione tra «prescrittivi» e «descrittivo». A suo avviso rimane ancora da sviluppare la riflessione sulla persona e da proporre la domanda sull'umanesimo posta da Husserl ne *La crisi delle scienze europee*. Le questioni in ballo riguardano almeno la sociologia della filosofia (il mestiere del filosofo oggi e come funzionano le istituzioni) e i problemi nuovi con i quali si trova ad "impattare" la filosofia oggi in Europa: avere a che fare con le questioni della vita e la sfida del multiculturalismo. Nel ripensare non ingenuamente e oltre l'esito nella tecnica la persona e l'umanesimo, emergono dunque con forza le questioni inerenti i rapporti intersoggettivi e le relazioni con le istituzioni su cui si è voluto soffermare il prof. Antonio Pieretti (Univ. di Perugia). Nella posizione odierna della ragione arbitra dei valori la filosofia ha conquistato sì una posizione comunque di attenzione ai valori, ma a rischio di una visione solo procedurale del compito delle istituzioni, per esempio per quanto riguarda la giustizia, che lascia fuori le istanze più profonde del soggetto. L'identità del soggetto diviene così solo formale e le istituzioni perdono di vista quell'universalità sostanziale cui sono chiamate. La filosofia dovrebbe dunque assolvere al compito improbo di riattivare rapporti di universalità e reciprocità nella società frammentata, riattivando altresì un circuito virtuoso tra giustizia e bene come bene comune.

Nella tavola rotonda conclusiva il prof. Sergio Givone (Univ. di Firenze) ha sottolineato la duplice esigenza maturata dalla filosofia di scegliere liberamente il proprio campo di indagine (la filosofia è tante cose, tanti stili, i contenuti li trova fuori di sé, senza pretesa di fondarli ma per rifletterci) e di incontrarsi con nuovi stili di pensiero, superando quelle contrapposizioni che appaiono insuperabili solo a quanti non sanno andare oltre l'apparenza. La polemica è stata indirizzata contro una certa tradizione accademica italiana che si è nutrita di contrapposizioni che di fatto non esistono: prima cattolici-laici, poi filosofi-storici, infine analitici-continentali. Cosa dire allora, per esempio, di fronte al libro postumo di Blumenberg *Concetti in storie* il cui intento di capovolgere Hegel in nome di Hegel, di rovesciare quindi il tempo concluso di Hegel in un tempo infinito, è raggiunto utilizzando il lavoro degli analitici americani? Difficoltà di comunicazione ed eccesso di specialismi, ha aggiunto il prof. Mario Ruggenini (Univ. di Venezia), sono ulteriori difetti di cui la filosofia odierna, che eccede in narcisismo ed autoreferenzialità, deve liberarsi. L'idea di Habermas ed Apel della comunicazione illimitata si rivela vuota nel momento in cui è stata realizzata dai *media* e manca una responsabilità di discorso. Una autentica sfida della pluralità, capace di eliminare il fantasma del relativismo, comporta l'accettazione della quantità di esperienze irriducibili ad una omologazione, come quelle religiose. E come in campo etico va privilegiata la responsabilità rispetto alle norme, in campo politico solo un convinto cosmopolitismo può restituire il senso propriamente filosofico della domanda sull'uomo. E ancora: cercare la filosofia nelle pieghe della scienza stessa, questa è, secondo il prof. Giulio Giorello (Univ. di Milano) la capacità che la filosofia della scienza attuale, superate tutte le etichettature, non può non attivare. D'altra parte, sono i problemi stessi che nascono dalla pratica scientifica ed i dibattiti conseguenti, come quello in atto sull'eredità darwiniana, a chiamare in causa la filosofia. Gli esempi sono ancora tanti, dalla logica-informatica, alla fisica, agli studi neurofisiologici della mente (importante è a tale proposito il dialogo tra il neurofisiologo Giacomo Rizzolati ed il filosofo Corrado Sinigaglia nel libro uscito di recente *So quel che fai*), fino all'impatto con i problemi della vita assunto dalla filosofia politica. La contrapposizione, poi, tra analitici e continentali risulta superata di fronte a

testi come quello di Filippetti (*Ricerche su libertà e necessità*), esempio di stile analitico, ma con un attento confronto con la tradizione politica. Dunque, pluralità di problemi e pluralità di voci, come ha sottolineato anche il prof. Poggi nel suo intervento e bilancio conclusivi, non senza però dimenticare di denunciare il rischio di una diminuzione di spessore culturale e filosofico prodotti dall'eccesso di "chiacchiera". La filosofia, chiamata in causa dall'esigenza di risposte alle tante domande emergenti da questo mondo complesso, non può né sottrarsi a tale aspettativa chiudendosi in una produzione aristocratica e specialistica, né limitarsi ad essere un punto di riferimento attraente ma di basso profilo. Si tratta, dunque, come è emerso dalle tante relazioni del convegno, di affrontare un problema generale di comunicazione e nello stesso tempo di sapere mettere a frutto l'altro aspetto pubblico della pratica filosofica, presente tradizionalmente nelle varie comunità linguistiche europee ed oggi in via di potenziamento, ovvero l'insegnamento della filosofia nelle scuole. Ci troviamo di fronte ad una occasione storica, dunque, ha sottolineato con forza il prof. Poggi, di richiesta di filosofia che solo la creazione di un linguaggio condivisibile e capace di esercitarsi sui contenuti può cogliere nell'interezza della sua portata.

Maria Pia Falcone

### Conoscenza e azione Problemi di etica da Aristotele alla tarda antichità

Su questo tema si è tenuto a Roma un incontro filosofico, il 12 ottobre 2006, grazie alla collaborazione tra l'Istituto Svedese di Studi Classici di Roma, antica istituzione di ricerca fondata nel 1925 e oggi sempre attiva nella promozione della cultura classica con particolare attenzione all'archeologia, e le tre Università capitoline.

Presieduto da Anna Maria Ioppolo, docente di Storia della filosofia antica presso l'Università di Roma "La Sapienza", l'incontro di studio si è svolto nell'accogliente sede dell'Istituto Svedese, che ha riunito attorno ad un grande tavolo diversi studiosi pronti a confrontarsi su alcune questioni morali come l'indagine sul legame esistente tra la dimensione gnoseologica del sapere e il raggiungimento nella sfera pratica della felicità e della virtù.

Nell'affrontare questi problemi, che hanno visto protagonisti autori come Aristotele, Epicuro, Pirrone, Carneade, Aspasio, Plotino e Giamblico, si è privilegiato un approccio per quanto possibile diretto ai testi, ed è stato dato ampio spazio al confronto dialettico, alla critica e all'approfondimento successivo alle sei puntuali relazioni.

Il primo intervento è stato del "padrone di casa" Erik Eliasson, dell'Università di Uppsala, dal titolo *Aristotle's notion of that which depends on us*. Per indagare sulla possibilità di compiere un'azione libera e volontaria lo studioso ha analizzato le accezioni in cui compare la locuzione *eph'hemin* nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia* di Aristotele e ha mostrato i diversi sensi nei quali le nostre azioni e i nostri stati possono dirsi tali. La conclusione fondamentale a cui si è giunti è che le nostre azioni non sono da considerarsi del tutto *eph'hemin* quando vengono provocate direttamente da un oggetto esterno.

*La natura delle cose e il senso della felicità umana: fra Epicuro e Pirrone*: questo il tema della relazione di Emidio Spinelli, dell'Università di Roma "La Sapienza". Grazie alla lettura e al

commento di alcuni frammenti tratti, per lo più, dalle *Massime Capitali*, si è giunti alla conclusione che nella filosofia epicurea lo studio della fisica, la ricerca sulla vera natura delle cose, è considerata fondamentale per raggiungere la serenità e quindi la felicità. Un orizzonte salvifico si apre perciò in questa idea di filosofia vista anche come terapia, mai disgiunta dal vivere quotidiano. La seconda parte della relazione ha avuto invece come oggetto Pirrone, poiché, stando alle notizie dei suoi “discepoli” anche per lui la conoscenza sembra legarsi in modo diretto alla prassi: infatti, mediante una sorta di “metafisica negativa” che stabilisca come sono per natura le cose e quali debbano essere le nostre disposizioni in relazione ad esse, si pongono i presupposti per raggiungere l’afasia e l’imperturbabilità dell’anima.

A seguire, la relazione di Michele Alessandrelli, dottore di ricerca presso l’Università di Roma “La Sapienza”, dal titolo *Carneade: conoscenza debole e voluntas*, ha messo in luce alcuni debiti del filosofo nei confronti di Socrate e del Platone degli scritti più aporetici, nonché le relazioni dialettiche dell’Accademico con lo Stoicismo, nella persona di Crisippo in modo particolare. La riflessione sulla possibilità della conoscenza e la problematicità insita nel *pithanon* sono emerse al riguardo come presupposti necessari della libera *voluntas* carneadea.

Dall’idea di volontà si è passati poi all’analisi dell’azione volontaria, grazie all’intervento di Caterina Mulieri, laureanda del Corso di Laurea Specialistica in Filosofia e storia della filosofia presso l’Università di Roma “La Sapienza”, che ha operato un confronto tra Aristotele e Aspasio, un antico commentatore, che ha cercato, nella maggior parte dei casi, di rimanere fedele al suo “maestro”. È interessante notare come il concetto di volontà diventi sempre più importante nel dibattito filosofico e che la virtù etica sia vista ora come una sinergia, una “coimplicazione”, tra ragione e passione.

Una conoscenza pura e razionale è invece quella che dovrebbe guidare tutte le nostre azioni secondo Plotino, presente nella relazione di Riccardo Chiaradonna, docente presso l’Università di Roma Tre. Il commento di tre passi tratti dalle *Enneadi* ha evidenziato il fatto che attraverso l’attività intellettuale l’uomo si possa liberare dalle passioni del corpo assicurandosi così la vera libertà delle premesse che poi portano all’azione. Degno di nota è il fatto che l’accento sia posto non solo sulle azioni ma su ciò che le determina: infatti è la disposizione dell’anima che rende belle le azioni. In opposizione ad un’etica di tipo descrittivo Plotino affida poi la più completa felicità all’anima non discesa.

L’ultima relazione, dal titolo *I teurgi ricevono dagli dei ogni virtù. Il percorso morale in Giamblico*, esposta da Daniela Taormina, docente presso l’Università di Tor Vergata, ha illustrato il rigido percorso morale, scandito da sette diversi tipi di virtù, che doveva portare i teurgi alla mistica contemplazione degli dei. Nel *De Misteriis* Giamblico pone una serrata gerarchia ad accompagnare questo duro cammino di iniziazione che mirava a poter conseguire una corretta interpretazione dei segni divini. A differenza di Plotino, gli dei di Giamblico sembrano volere soccorrere chi tenta di avvicinarsi a loro, ma dall’altra parte il loro intervento si rende assolutamente necessario in quanto lo sforzo umano non sarebbe comunque in grado di raggiungere il pieno coronamento del percorso morale senza il favore degli dei.

Considerando la viva partecipazione dei presenti, dimostrata dall’ampia discussione che ha fatto seguito ai diversi temi proposti dai relatori, il *workshop* può veramente considerarsi un “incontro di studio” nel vero senso della parola, nonché, auspicabilmente, il primo passo per una collaborazione duratura fra l’Istituto Svedese di Studi Classici di Roma e le istituzioni universitarie romane.

Giorgia Castagnoli

## Vivere con filosofia La consulenza come pratica

Il 16 ottobre 2006, presso il Dipartimento dei Processi Formativi dell'Università di Catania, è stato presentato il volume *Vivere con filosofia. La consulenza come pratica*, a cura di R. Longo e D. Miccione. Edito da Bonanno (Acireale-Roma), il volume raccoglie gli atti della Giornata Internazionale di Studio "Filosofia in pratica. La consulenza", tenutasi a Catania il 22 Aprile 2005, promossa dalla sezione catanese della SFI e patrocinata dalla Facoltà di Scienze della Formazione che ha contribuito alla pubblicazione degli atti.

Introduce la prof.ssa A. Escher Di Stefano che si congratula con la collega R. Longo per l'iniziativa di pubblicare il volume e per aver organizzato le due giornate catanesi sulle "pratiche filosofiche", quella del 14 aprile 2003 e quella del 22 aprile 2005.

Il prof. F. Coniglione, presidente della sezione catanese della SFI e coordinatore dei lavori, ha evidenziato come la prof.ssa Longo abbia avuto il merito di intuire l'importanza e la fortuna che le "pratiche filosofiche" avrebbero assunto nell'immediato futuro. Presentando i due relatori, A. Gensabella Furnari e R. Madera, provenienti rispettivamente dalle Università di Messina e di Milano Bicocca, F. Coniglione ha aperto il discorso sulla consulenza con alcune considerazioni destinate ad essere svolte dai relatori e dai curatori, presenti all'incontro culturale: può il sapere filosofico, da sempre concepito in ambito accademico come sapere teoretico, diventare il presupposto di una professione filosofica? La consulenza filosofica è ancora filosofia?

A. Gensabella Furnari ha precisato i termini del problema col distinguere due diversi aspetti con cui «fare i conti». Innanzi tutto, sul fronte interno l'antitesi tra un sapere teoretico, trasmesso da un *professore* in «asfittici ambiti accademici», e un sapere pratico, esercitato da un *professionista* negli studi di consulenza filosofica, deve essere affrontata operando uno slittamento di significato. Tutti e due i termini, professore e professionista, si richiamano a *professus*, participio passato di *profiteri*, ovvero un professare pubblicamente che indica la solennità di un sapere degno di essere trasmesso. Tra le due figure, più che antitesi sembra esserci una stretta comunanza insita nella dignità del sapere che si insegna o si esercita. Alla luce della *VII Lettera* di Platone la relatrice ha ribadito che la consulenza filosofica è un'importante forma contemporanea di filosofia, che offre alla filosofia tradizionale l'opportunità di recuperare l'anima socratica del dialogo orale, emancipandola dall'idea per la quale risulta comunemente intesa come sapere «nudo» e inutile. Di qui l'importanza dell'esercizio del filosofare, che la consulenza ci invita a ripensare come anima di verità della professione di filosofo. In gioco v'è non tanto il recidere i legami con la ricerca teorica, quanto riuscire a *confilosofare*, abitando autenticamente la domanda di senso e di cura della nostra esistenza. Sul fronte esterno, la consulenza filosofica deve chiedersi: in che modo il consulente *aiuta* il consultante a soddisfare il suo «bisogno di filosofia»? La cifra dell'aiuto, così come quella della cura e della terapia, aprono numerosi problemi alla consulenza filosofica. Ciò che per G. Achenbach deve caratterizzare la *philosophische Praxis* non è l'aiuto; in quanto autentica e pura filosofia essa si caratterizza come «pensiero in movimento [...] che mette in questione ciò che gli altri fanno passare per ovvio». Paradossalmente, pur costituendo un aiuto, la filosofia *non sa cosa questo sia*. Essa non deve tendere a ottenere «obiettivi» di felicità e benessere. Questi aspetti qualitativamente alti dell'esistenza sopravvivono come valore aggiunto del *vivere con filosofia*. Pertanto, se si vuole abitare tale contraddizione, bisogna intendere l'aiuto come un educare a pensare in atto, secondo il

suggerimento pragmatico di R. Longo. Il ruolo precipuo del consulente filosofico sarà allora quello di prendersi cura del consultante restituendogli, chiarificata, la sua domanda di senso. Un aiuto che il consulente riesce a dare tirando fuori la sua «cassetta degli attrezzi», cercando quella necessaria connessione narrativa e di senso tra la filosofia tradizionale e la filosofia di vita propria di ciascun uomo.

Del resto la filosofia costituisce lo sfondo incommensurabile e trascendentale che rende possibile l'esercizio continuo della domanda sul senso: perché vivo così e non altrimenti? R. Madera ha esordito sostenendo la sua posizione di indipendenza all'interno del panorama delle pratiche filosofiche, di cui propone un rinnovamento, inteso a stringere il nesso di teoria e biografia. Riprendendo la metafora dell'uomo come animale visionario, felicemente espressa nel film *2001 Odissea nello spazio* di Stanley Kubrick, Madera ribadisce che l'uomo ha la possibilità di vedere *altrimenti*, di scoprire infiniti sensi. Tre sono le passioni che ammalano la ricerca del senso: il potere, la ricchezza e la fama. Riproporre, sulle tracce di Hadot, la filosofia come «stile di vita» può essere utile per guarire da questa malattia. Si tratta di una filosofia *biografica* che, attraverso la comunicazione biografica-solidale, consente di tenere insieme i due paradigmi della soggettività e dell'universalità. La Dichiarazione dei Diritti Universali afferma che «ciascun individuo è il più universale di tutti». La storia di ciascuno è la storia di tutti gli altri, e nello stesso tempo la storia universale è la storia di ognuno. Non si tratta di avviare un processo di *reductio ad unum* del senso della nostra storia, ma di trascendere sé stessi confrontandosi consapevolmente con le esperienze di alterità transindividuali che ci costituiscono. Il singolo è sempre radicato in una tradizione storica che lo trascende e di cui non è l'autore, ma che al tempo stesso lo costituisce e lo sostiene. La categoria del senso si concretizza, così, nella ricerca continua di nuove connessioni con le quali rileggere l'esistenza, fatta di convivenza e contaminazione, ma anche di accettazione dell'*interdipendenza dell'intraessere* che accade sempre nel mutuo riconoscimento del valore di diverse appartenenze.

La metafora "Vivere con filosofia" non poteva essere resa meglio, hanno commentato a conclusione dei lavori Longo e Miccione, ringraziando i relatori che hanno dato lustro all'incontro. La nostra vita si alimenta della ricerca del senso e la "filosofia in pratica" è tempo di cura del pensiero, finalizzato a trasformare l'uomo, chiamato continuamente a confrontarsi con la storia. Il campo della filosofia è quello della storia dei problemi umani ed è per questo che la filosofia si fa pratica di vita etica, dialogica e comunitaria, nell'intesa del linguaggio logico e simbolico. Accomunati dalla cifra interpretativa del linguaggio, viviamo l'esperienza esistenziale di vulnerabilità del senso, cercando di riconoscerci nel libero accordo universale.

Alessandra Tigano

## LE SEZIONI

### Novara

L'attività della Sezione è iniziata nel 2004 con una tavola rotonda che ha ripreso il tema del Congresso di Roma su "L'insegnamento della filosofia in Italia: nuove teorie e pratiche". Ne hanno discusso con i soci i professori Arcoleo, Sola Titetto e Botta.

Nei mesi di febbraio e di marzo è stato realizzato, in collaborazione con il Conservatorio di Musica "Guido Cantelli" di Novara, un ciclo di incontri, aperto al pubblico, sul tema "Filosofia e musica".

Il proposito è stato quello di impostare il problema dei rapporti tra filosofia e musica dapprima nei suoi termini più generali per cogliere poi, nei tempi più vicini, alcuni momenti significativi della riflessione condotta dal pensiero filosofico sui fenomeni musicali. Si sono scelti in particolare tre scorci storici. Nell'Ottocento: il Romanticismo musicale europeo con le sue ispirazioni filosofiche da Kant a Nietzsche. Tra Ottocento e Novecento: le implicazioni filosofiche – in specie le concezioni spazio-temporali del bergsonismo – nella musica francese di Debussy e di Ravel. Nel Novecento: le rivoluzioni "linguistiche" apportate nella musica contemporanea ed il conseguente dibattito filosofico. Il ciclo è stato articolato in quattro relazioni: prof. Carlo Sini, docente di Filosofia teoretica all'Università di Milano: *La musica come ritmo della verità*; prof. Attilio Piovano, docente di Storia ed estetica della musica al Conservatorio di Novara: *Aspetti dell'estetica nel Romanticismo musicale europeo e Simbolismo e impressionismo nella musica francese di primo Novecento*; prof. Carlo Serra, docente nel Laboratorio di Filosofia della musica all'Università di Milano: *Nuove articolazioni dello spazio: l'avvenire della forma tra Schönberg e Varèse*.

Nel mese di Aprile il Prof. Carlo Sini ha continuato le annuali lezioni del Breve Corso di filosofia destinato al pubblico ed organizzato in collaborazione con la Fondazione "Faraggiana" della città. Il tema trattato è stato *La filosofia contemporanea di fronte alla scienza*, articolato in tre incontri dedicati a *La crisi delle scienze europee secondo Husserl* (6 aprile), *Heidegger e il problema della tecnica* (13 aprile), *L'ermeneutica e la verità come evento* (20 aprile).

Il 7 maggio è stata presentata e discussa l'opera dei soci Nicola Simonetti e Raffaella Zanardi dal titolo *Filosofia e scienze della mente* (Armando editore, Roma 2004), concepita come sussidio all'insegnamento della filosofia nelle scuole superiori ma anche come testo per corsi universitari o libro per appassionati della materia. Si tratta di un'ampia e aggiornata documentazione sulle scienze cognitive, sulle odierne ontologie della mente, sulle teorie biologiche e psicologiche dei sentimenti.

Dopo la pausa estiva, il 27 ottobre, il socio Massimo Debernardi ha presentato una originale proposta didattica utilizzando i diversi linguaggi della comunicazione informatica dal titolo *La dialettica come viaggio 'multimediale' nel pensiero da Kant ad Hegel* e ne ha fatto oggetto di confronto e discussione coi colleghi. Nei mesi successivi il prof. Sini ha ripreso il Corso di lezioni di filosofia per il pubblico dedicando tre incontri allo svolgimento del tema *La felicità e il bene. L'universale e l'individuale nell'etica* (16, 23 novembre, 7 dicembre).

In occasione dell'uscita del libro del Prof. Sirom Lombardini *Verso un mondo nuovo* (UTET, Torino 2004) la sezione ha organizzato presso la Biblioteca Civica la sua presentazione e discussione con l'intervento dell'autore ed il commento dei soci Giannino Piana e Santo Arcoleo, che hanno fatto emergere l'importanza dell'analisi critica della crisi dell'Occidente e del messaggio positivo

sulla possibilità della sua risoluzione esposti dell'autore, emerito studioso di economia con rilevanti interessi per la riflessione filosofica.

Nei mesi di febbraio e marzo 2005 ha avuto luogo l'annuale Corso di studio e di aggiornamento aperto al pubblico. Il tema scelto *Filosofia e medicina: il rapporto mente e corpo* è stato trattato in un ciclo di incontri organizzato in collaborazione con la Facoltà di Medicina dell'Università del Piemonte orientale "Amedeo Avogadro". Il progetto, elaborato in accordo con la Cattedra di psichiatria dell'Università, ha tenuto conto dei sempre più frequenti incontri tra sapere ed agire medico e riflessione filosofica ed ha inteso coinvolgere il filosofo teoreta, lo psicologo, lo psichiatra e lo storico del pensiero. Si è svolto in cinque incontri: prof. Carlo Sini, dell'Università di Milano *Come è nata la mente* (17 febbraio); prof. Alfredo Civita, dell'Università di Milano *Il cervello e la mente* (24 febbraio); prof. Eugenio Torre, Università Piemonte Orientale, *Il ruolo della mente nella malattia* (3 marzo), *La relazione terapeutica: il ritrovamento del femminile nella cura* (10 marzo); prof. Santo Arcoleo, Università di Parigi, *Il bisturi e l'anima. Corporeità e psiche nella prassi medica e nella riflessione filosofica* (17 marzo).

I temi del Corso sono stati ripresi dopo la pubblicazione della dispensa con le relazioni in un incontro seminariale della Sezione dal titolo *Ripensando il Corso su Filosofia e medicina* (relatori Arcoleo, Diana e Simonetti).

Il 7 aprile presso la libreria Rizzoli è stato presentato e discusso il manuale di Filosofia dei soci della Sezione professori Brandolini, DeBernardi e Leggero dal titolo *Simposio. Autori, testi e opere*, ed. Laterza, Roma-Bari 2005. Ne hanno evidenziato i caratteri innovativi del testo e delle proposte didattiche e valutato criticamente il contenuto i professori Ennio Galli e Santo Arcoleo. Ne è seguita un'ampia e partecipata discussione dei presenti.

Di un'altra opera di un socio si è trattato e discusso in pubblico il successivo 5 maggio. Nell'incontro, organizzato in collaborazione con l'Istituto Storico della Resistenza, nella sala conferenze della Biblioteca Civica di Novara, è stato presentato il libro di Giannino Piana, docente di etica presso la Università di Urbino e di Torino, dal titolo *Nel segno della giustizia. Questioni di etica politica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005.

Con una originale interpretazione di Massimo Debernardi del quadro storico in cui si colloca la *Nascita della tragedia* di Nietzsche è iniziata il 15 ottobre 2005 la rilettura, sotto la guida di studiosi esperti, di alcuni capolavori della filosofia contemporanea, intesa ad aggiornarne l'interpretazione.

L'iniziativa è continuata con *Essere e tempo* di Heidegger, rivisitato anche alla luce delle nuove traduzioni recentemente apparse dal prof. Gino Zaccaria (16 gennaio 2006), e col *Trattato filosofico matematico* di Wittgenstein, ripresentato con particolare competenza dal prof. Diego Marconi (26 maggio 2006).

Nel centenario della nascita di Emmanuel Mounier (1905-2005) la Sezione ha organizzato in collaborazione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Novara un Convegno, svoltosi il 30 novembre 2005, sotto il titolo: "Il personalismo comunitario di Emmanuel Mounier". Dopo l'introduzione del prof. Arcoleo sul dibattito filosofico-politico nella Francia dell'epoca, sono state svolte le relazioni del prof. Virgilio Melchiorre, professore emerito dell'Università Cattolica di Milano: *Mounier: per un'ontologia della persona* e del prof. don Piermario Ferrari, docente di materie filosofiche e teologiche agli Istituti Superiori di Scienze Religiose di Novara e di Venezia: *La politica come 'utile passione': per una nuova 'città dell'uomo'*. Nella dispensa è stato pubblicato anche lo studio di Arcoleo: *Mounier. Critica ai 'saturnali politici' e all'ideologia nazi-fascista*.

Dedicato a *Pensare l'arte* è stato l'annuale breve corso tenuto nel febbraio del 2006 per il pub-

blico dal prof. Carlo Sini e seguito da un centinaio di iscritti. Le tre lezioni hanno avuto per argomento: *L'arte come soglia dell'umano, La materia del fare artistico, Il significato dell'arte. Artisti e pubblico.*

Il Corso di studio e di aggiornamento del 2006 ha inteso esplorare le interpretazioni e le riflessioni che il sentimento propone oggi alla filosofia. Sotto il titolo *Filosofia e sentimenti* sono state poste a tema tre delle sue manifestazioni di particolare rilievo e interesse: la gioia, l'angoscia e la speranza, affidando il compito di trattarle a tre docenti particolarmente competenti.

Il programma, svoltosi con ampia partecipazione di pubblico nell'Auditorium del Conservatorio "G. Cantelli", è stato il seguente: prof. Sergio Givone, docente di Estetica all'Università di Firenze: *La gioia* (10 marzo); prof. Eugenio Borgna, docente di Clinica delle malattie nervose e mentali all'Università di Milano: *L'angoscia* (15 marzo); prof.ssa Laura Boella, docente di Storia della Filosofia morale all'Università di Milano: *La speranza* (22 marzo).

*Ennio Galli*

### **Bologna-Emilia Romagna**

È stata indetta, in collaborazione fra il Liceo Torricelli di Faenza e la SFI, la V edizione del "Forum della filosofia", concorso riservato agli studenti del triennio conclusivo della scuola secondaria superiore. Il concorso prevede lo svolgimento di un dibattito pubblico sul tema assegnato; al dibattito parteciperà, per ogni scuola concorrente, un gruppo composto da cinque studenti che illustreranno in sintesi i risultati della ricerca svolta e risponderanno alle domande rivolte loro dai componenti degli altri gruppi e da esperti designati dal Comitato scientifico. Le scuole che intendono partecipare comunicheranno la loro adesione nelle modalità previste dal regolamento entro il 31 gennaio. Improrogabilmente entro la data del 31 marzo dovrà pervenire il progetto di ricerca di ciascun gruppo; la lunghezza del documento deve essere intorno alle 10.000 battute.

La selezione sarà effettuata nei giorni compresi tra l'1 e il 20 aprile per mezzo di un colloquio tra gli studiosi incaricati della selezione e gli studenti portavoce di ognuno dei gruppi che hanno inviato i progetti. La fase finale del concorso si svolgerà presso il Liceo Torricelli in forma di dibattito pubblico a cui parteciperanno i sei gruppi usciti dalle selezioni condotte dalle scuole-polo. Il dibattito si svolgerà nella prima metà del mese di maggio. Prima del dibattito i gruppi dovranno presentare una memoria scritta che esponga in sintesi le principali tesi sostenute.

Il regolamento del concorso può essere letto sul sito del Liceo Torricelli, [www.liceotorricelli.it](http://www.liceotorricelli.it), o può essere richiesto alla segreteria del Liceo stesso: Via S. Maria dell'Angelo, 48 - 48018 Faenza, Tel. 0546/21740 — Fax 0546/25288.

*Tema dell'edizione 2007: "A proposito dell'amore"*

Il tema dell'amore è stato costantemente oggetto della riflessione filosofica.

Si proponga una caratterizzazione dell'amore che ne renda esplicite le componenti fondamentali. Si metta in evidenza l'eventuale rapporto tra l'amore, nella sua dimensione emotiva, e la razionalità. Sussiste un nesso tra amore e conoscenza? È possibile, e quali forme filosofiche può assumere, una specifica dimensione religiosa dell'amore? Si discuta, infine, il significato e la valenza dell'amore nella dialettica tra pulsioni egoistiche e comportamento altruistico.

*Franco Paris*

## RECENSIONI

P. F. O'Grady, *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2002, pp. XXII-310.

*I Quattro Grandi Milesi. Talete, Anassimandro, Anassimene, Ecateo*. Testimonianze e frammenti. Testi originali a fronte, a cura di E. Moscatelli, Liguori, Napoli 2005, pp. XII-280.

B. Sijakovic, *Bibliographia Praesocratica*. A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts, with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy (over 8,500 Authors, 17,664 Entries from 1450 to 2000), Les Belles Lettres, Paris 2001, pp. 700.

In questi primi anni del nuovo millennio stiamo assistendo a un ritorno di interesse per Mileto e i suoi celebrati *sophoi*, anzi, più in generale, per i Presocratici. In effetti non lascia indifferenti sfogliare l'imponente repertorio bibliografico di Sijakovic, repertorio che ha preso forma mentre la Jugoslavia viveva anni terribili, avere conferma del fatto che la prima vera monografia mai dedicata al grande Talete è stata pubblicata solo nel 2002 (da parte di una studiosa australiana) e che un altro autore propone ora uno sguardo sinottico ai "quattro" grandi Milesi (perché quattro? Chi oltre a Talete, Anassimandro e Anassimene?). Per di più scrivo questa nota – autunno 2006 – mentre sono stati da poco celebrati il *Symposium Heracliteum II* (Città del Messico, giugno 2006) e il *Symposium Praesocraticum III* (München, ottobre 2006), mentre continua a grandi passi la realizzazione di un progetto editoriale assolutamente unico nel suo genere – i tanti volumi di *HERACLITEA* che Serge Mouraviev viene pubblicando presso Academia Verlag sin dal 1999: nove volumi finora pubblicati, inclusa la tanto attesa edizione dei frammenti, e almeno altri nove volumi in corso di realizzazione, un'impresa di proporzioni inusitate, che corona molti decenni dedicati pressoché esclusivamente allo studio di questo autore – e cominciano a circolare le prime informazioni sul conto di un impegnativo progetto di rifacimento dell'intero Diels-Kranz. Troppi indizi per non pensare che si stia assistendo a un ritorno globale dell'interesse per questi antichi autori.

In effetti i decenni scorsi sono stati segnati da una lunga fase di crescente interesse per i Presocratici che negli anni Ottanta ha dato luogo, fra l'altro, alla pubblicazione di opere come la *Sapienza greca* di Giorgio Colli (1977-1980: solo tre volumi anziché dieci a causa della improvvisa morte dell'autore), *Los filósofos presocráticos* (tre impegnativi volumi curati da Conrado Eggers Lan e collaboratori per la Biblioteca Clásica Gredos: Madrid 1978-80), *Filosofia greca pina la Platon* (quattro volumi in rumeno, non meno impegnativi, curati da Ion Banu: Bucaresti 1979-1984) e il cospicuo *Les Présocratiques* di Jean-Paul Dumont (Paris 1988), accolto nella Bibliothèque de la Pléiade (ricorderò inoltre i due aurei volumetti curati da Jaap Mansfeld per la Reclam Verlag: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1986). A questa fase espansiva subentrò tuttavia, e all'improvviso, una fase di stasi o stasi, tale da far pensare a un certo sovraffaticamento, che è durata fino a fine millennio (dunque per una buona dozzina d'anni) e che sembra aver già ceduto il posto a una netta ripresa dell'interesse e degli studi, come si può inferire anche soltanto sulla base degli indicatori sopra richiamati.

Dopo aver brevemente evocato il contesto (o almeno alcuni elementi del contesto), diamo ora uno sguardo ai tre volumi che, anche per essere nati uno nel Montenegro, l'altro in Australia e il terzo a Napoli, sono comprensibilmente diversi: molto ma molto diversi fra loro.

Il repertorio predisposto dal Sijakovic evidenzia una completezza di dati e un'accuratezza nel riportarli che, come ho accennato, suscita la più grande impressione quando si consideri che esso non sembra risentire in alcun modo degli oltre dieci anni di inquietante turbolenza politica in cui è vissuta la ex-Iugoslavia. L'unica traccia visibile è infatti costituita dalla severa nota di denuncia in tre lingue che l'autore ha collocato al termine della sezione introduttiva. Si intitola "Aspettando Pasqua, 55 anni dopo il 1944" perché – ci viene riferito – già nel 1944, a seguito dei bombardamenti, un incendio aveva distrutto la Biblioteca Nazionale di Belgrado e, con essa, l'unico esemplare del primo alfabeto serbo (risalente alla fine del Cinquecento). Questo richiamo permette al Sijakovic di farci notare che qualcosa di terribilmente analogo è accaduto anche sul finire degli anni Novanta. Che dunque egli abbia potuto condurre a buon fine l'opera poco meno che sotto le bombe è davvero un miracolo.

Il prevedibile merito dell'opera è di aggregare, aggiornare e arricchire l'informazione bibliografica già disponibile in varie forme – tra tutti i repertori recenti spiccano *Les Présocratiques: Bibliographie analytique (1879-1980)* di Léonce Paquet, Michel Roussel e Yvon Lafrance (Montréal-Paris 1988-1989) integrati da *Les Présocratiques (1450-1879)* curati da Paquet e Lafrance (Montréal 1995), ma sappiamo che il circuito web ha letteralmente moltiplicato l'offerta di dati bibliografici – senza che la quantità comporti un peggioramento nella qualità dell'informazione. E infatti siamo in presenza di un prodotto maneggevole, ben impaginato, dotato di funzionali tioletti correnti e, per quanto ho potuto vedere, miracolosamente immune da forme improprie di semplificazione o supposta razionalizzazione della grafia (fa piacere leggere, ad es. "La formula pitagorica della Cosmica Evolutione", titolo di un dimenticato articolo di Caporali del 1884) o da possibili errori nel trattamento, poniamo, dei cognomi doppi.

Un altro pregio del volume (un risultato atteso, e ampiamente conseguito) è dato dalla sistematica registrazione dei dati sulla letteratura specialistica prodotta nell'Europa dell'Est, una produzione libraria che, nei repertori espressi dal cosiddetto Occidente, è stata finora documentata in modo non sistematico, anche se molto è stato già fatto dalla redazione dell'*Année Philologique* durante interi decenni (ma le cose non sono andate così bene per quanto riguarda gli apporti di carattere prevalentemente filosofico).

Certo che permane per tutti la difficoltà di orientarsi tra i tanti titoli (ed autori) e le tante lingue, di accedere a singole opere e di capire qualcosa di quanto è scritto in lingue non frequentate, ma è appena il caso di osservare che ciò non riduce in alcun modo l'utilità del repertorio, tanto più che accade sempre più spesso di attivare dei contatti con esponenti dell'una o dell'altra area linguistica fino a ieri percepita come talmente remota da poterla considerare irrilevante per i nostri studi. Semmai è tempo di prendere coscienza che, oltre al cosiddetto Occidente, non c'è solo il sottoinsieme delle comunità e delle tradizioni scientifiche dell'Europa orientale, ma c'è anche un altro sottoinsieme, quello dell'Estremo Oriente, al quale pure è tempo di prestare attenzione (basti considerare che nel 2007 la presidenza della International Plato Society passerà a un brillante professore giapponese), e il presente repertorio non perviene a coprire anche queste aree linguistiche.

Un altro dato degno di nota è che la rassegna relativa alle pubblicazioni concernenti i singoli *sophoi* – Sofisti esclusi – inizia a p. 398 e finisce a p. 619 (7.300 titoli indicizzati), dopodiché la rassegna continua con le pubblicazioni dedicate alla 'fortuna' (molte decine di sezioni che partono dalla fase "Before Plato" per arrivare fino alla filosofia del Novecento). Che altro c'è nelle prime quattrocento pagine di questa *Bibliographia*? Dopo la lista delle abbreviazioni e la sezione dedica-

ta a repertori, enciclopedie, opere collettive, *Festschriften*, atti di congressi e simili (pp. 91-151), incontriamo una generosa selezione di scritti orientati al mito e alla religione (Orfismo, Omero ed Esiodo, una serie di pensatori 'religiosi' come Pindaro, i tragici, Aristofane, Diodoro...) e poi circa 120 pagine dedicate alla discussione di tante parole chiave e concetti utilizzati dai *sophoi* comunemente considerati "presocratici": un'autentica risorsa, data l'attitudine di questo tipo di scritti a disperdersi nei rivoli più diversi. Per chi abbia interesse a questo particolare tipo di indagini il repertorio di Sjakovich costituisce insomma un autentico pozzo senza fondo.

Passiamo ora a Talete. Dopo secoli nel corso dei quali era sembrato che a questo autore non si potesse dedicare più di un capitolo o di un articolo (sembrò già un passo in avanti arrivare, nel 1971, alla *Introduzione a Talete Anassimandro Anassimene* di Renato Laurenti), dopo ben tre monografie su Anassimandro (Kahn nel 1960, Conche nel 1991, Hahn nel 2001, ma dobbiamo ricordare anche l'*Anaximander in Context* di Couprie, Hahn e Naddaf del 2003) e un volumetto dedicato ad Anassimene (Wörle 1993), è finalmente accaduto, per così dire, il miracolo: ora anche su Talete è disponibile una monografia competente, fondata su vaste letture e su un'esplorazione a vasto raggio delle evidenze.

La O'Grady prende le mosse dal primo libro della *Metafisica* di Aristotele e dalla tesi secondo cui l'*arche* è acqua. Dopo un capitolo introduttivo e un capitolo sulle fonti verosimilmente utilizzate da Aristotele, seguono un capitolo sull'acqua intesa come *arche*, uno sul possibile senso di questo enunciato anche in relazione ad alcune spiegazioni tradizionali dei fenomeni, un quinto capitolo su Talete e la mitologia in cui l'autrice giustamente si interroga sulla distanza che poté separare il principio di Talete dall'idea omerica degli dei che scaturirono da Oceano (*Il.* XIV 246 e 302), e un ulteriore capitolo sulla tesi secondo cui per Talete la terra giace sulla (ed emerge dall')acqua.

Questa articolata esegesi del passo di Aristotele sull'acqua come *arche* (e delle evidenze di contorno che ne possono precisare il senso) occupa poco meno che l'intera prima metà del volume. Seguono un capitolo sulla frase «tutte le cose sono piene di dei», un capitolo sulle "nuove idee intorno al cosmo", un altro sull'attraversamento del fiume Halys, uno intitolato "Thales the Mathematician", un ulteriore capitolo intitolato "Scientificity and Rationality" e infine delle conclusioni. Salta agli occhi l'assenza di un paragrafo sui metodi per misurare l'altezza delle piramidi e la distanza delle navi dalla riva e di un paragrafo sull'origine delle piene periodiche del Nilo.

L'insieme evidenzia inoltre un sostanziale contrasto fra la maggiore organicità della prima parte del volume e la relativa eterogeneità dei temi trattati nella seconda. Questo apparente squilibrio, a sua volta, lascia affiorare un problema più generale. L'autrice sceglie di partire da un famoso passo di Aristotele sull'acqua-*arche* ed erige questo tema in struttura portante, idea centrale e, per quanto possibile, filo conduttore della sua rappresentazione del personaggio. Ma, a dire il vero, le testimonianze non si scelgono, e d'altra parte si intuisce facilmente che la scelta di O'Grady dipende dalla straordinaria fortuna arrisa, tra i filosofi, alla *Metafisica* di Aristotele e alla retrospettiva sulle quattro cause che campeggia nel libro I, nonché dal conseguente affermarsi, in ogni forma di divulgazione filosofica moderna, dell'uso di associare Talete in primo luogo al tema dell'acqua-*arche*. Ora la straordinaria fortuna arrisa a una particolare 'lettura' di Talete non ha titolo ad essere trattata a priori come quella che ci assicura una corretta identificazione del nucleo centrale del suo insegnamento (nel caso di Eraclito, per esempio, non ci sentiamo obbligati ad accettare il *panta rhei* come asse portante del suo insegnamento; nel caso di Platone non ci sentiamo obbligati a una lettura di tipo neoplatonico; nel caso di Aristotele non ci sentiamo obbligati a una lettura di tipo scolastico).

Dal canto suo la O'Grady argomenta che «Aristotele è la prima fonte rimasta per l'ipotesi di Talete sulla natura dell'universo e ... che i commentatori posteriori dipendono da Aristotele (e dal suo allievo Teofrasto) come fonte» (p. 29). Ma ciò vale unicamente per la *doxa* sull'acqua-*arche*, infatti altre *doxai* sono attestate già molto prima di Aristotele e il panorama delle fonti evidenzia almeno un altro autore anteriore ad Aristotele e che ha molto da dire sul conto di Talete (si tratta di Erodoto, e la stessa O'Grady ha cura di riconoscere, a p. 9, che «From Diogenes' report we learn that Xenophanes, Herodotus, Heraclitus and Democritus were familiar with the work of Thales»). Ma allora la centralità della tesi dell'acqua-*arche* al confronto con tante altre *doxai* attribuite allo stesso *sophos* non si può presumere: si deve semmai dimostrare. Più in generale, il tentativo di risalire al 'vero' mondo mentale di un autore, e di provare a farlo malgrado i filtri che ci impongono le fonti, non può non passare attraverso la decostruzione dei ritratti disponibili, cosa che l'autrice non manca di fare con acume e con buoni risultati in altre sezioni dell'opera, salvo a mantenere una subalternità intellettuale verso il passo del libro I della *Metafisica* di Aristotele, cosa che a mio avviso non può ritenersi giustificata.

Anche perché la O'Grady continua (a p. 13 s.) con una articolata panoramica sugli scritti di Talete e sui "Topics on which Thales may have Written", e mi pare significativo che in questa panoramica non figurino alcun riferimento a un ipotetico trattato sull'acqua-*arche* (non poteva essere altrimenti). In secondo luogo le sue conclusioni (p. 249 ss.) si configurano piuttosto come un riepilogo degli accertamenti effettuati in vari ambiti, senza ulteriori riferimenti al tema dell'acqua-*arche* e senza alcun tentativo di ricondurre l'insieme *ad unum*, ma con una convincente difesa dell'opzione di Talete per ciò che noi tutti chiamiamo scienza.

In effetti il punto di arrivo del volume consiste nel prendere atto delle molteplici competenze e dei molteplici interessi di Talete, il che equivale ad attribuirgli una forma di *polymathia* dietro alla quale non è più possibile ravvisare un'idea-guida o principio unificatore, se anche ve ne fu uno (cosa di cui personalmente dubito). Ma allora a che scopo accordare, all'inizio del volume, tanta enfasi proprio all'acqua-*arche*? È dunque significativo che la O'Grady non provi nemmeno a ricercare uno o più fili conduttori: se non lo fa, è perché su questo è ferma ad Aristotele. Eppure l'insieme delle evidenze su Talete non manca di lasciar affiorare anche altre costanti degne di nota. Ne ricorderò una: la sua passione e abilità in materia di misurazioni, passione e abilità che non si può dire sia stata 'ereditata' dagli altri presocratici. Sono attestate, infatti, sia misurazioni spaziali (altezza delle piramidi, distanza delle navi, ampiezza angolare del sole), sia misurazioni temporali (durata dell'anno, durata della luna nuova, durata dell'intervallo tra equinozio e tramonto delle Pleiadi, ineguale durata degli intervalli tra equinozio e equinozio ...). Che anche questo sia un tratto caratterizzate delle indagini di Talete è dunque difficilmente contestabile.

In conclusione: siamo in presenza di una monografia competente e approfondita, un nuovo inizio per gli studi su Talete. Potrei concludere auspicando che la prossima monografia sappia decondizionarsi di più dal famoso passo di Aristotele sull'acqua-*arche*. Ma si dà il caso che proprio il libro di Moscarelli vada con una certa determinazione in questa direzione, infatti è molto determinato nel diffidare della testimonianza aristotelica e propone di ravvisare in Talete un *sophos* dai molteplici interessi conoscitivi.

Il tratto più caratteristico del libro di Moscarelli è comunque un altro. Si tratta del proposito di «ricomporre il quartetto». In effetti, almeno tra i filosofi, è proprio difficile che a qualcuno venga in mente di associare Ecateo a Talete, Anassimandro e Anassimene, eppure questo quarto perso-

naggio non può non essere associato ai primi tre per il fatto di essere loro concittadino, di poco più giovane di Anassimene, anche lui geografo al pari di Anassimandro, anche lui autore di testi in prosa pensati come deposito di conoscenze che possono interessare tutti ma, diversamente dagli altri tre milesi, capace di proporsi, sia pure con alcune concessioni alla vocazione universalistica dei suoi maestri, come specialista e non semplicemente come autore che redige anche opere specialistiche (tanto da divenire bersaglio della critica di Eraclito ai cultori della *polymathia*), anche lui «astronomo e come tale ricordato a proposito dell'arduo problema della natura del sole, la cui soluzione fu condivisa da Eraclito» (Moscarelli a p. 158). È d'altronde significativo che il libro di Strabone si apra con un richiamo ad Anassimandro ed Ecateo allo scopo di accreditare l'affermazione secondo cui «anche la geografia è, se altra mai, parte della filosofia» (dalla test. XIV M.).

Questo particolare status di Ecateo, combinato con la scarsa attenzione solitamente prestata alla sua connessione con gli altri tre di Mileto, non può non attirare l'attenzione sul volume di Moscarelli proprio per il fatto di rendere tangibile la coappartenenza dei quattro personaggi alla medesima vicenda culturale. È in altri termini la disattenzione per questa coappartenenza – disattenzione prevedibilmente vistosa tra gli storici della filosofia, ma osservabile anche fra gli storici della letteratura e della storiografia, e in ogni caso anche nel repertorio curato da Sijakovic – a rendere unico questo suo libro ed a far apprezzare il suo apporto al rinnovamento degli studi sugli antichi maestri di Mileto.

In concreto il volume di Moscarelli ci propone le fonti testuali comunemente ricondotte ai quattro *sophoi* con traduzione a fronte, note e introduzioni. Nel caso di Talete, Anassimandro e Anassimene si attiene alla silloge Diels-Kranz (senza tener conto delle integrazioni accolte in Mansfeld, *op. cit.* e, per quanto riguarda Anassimene, in Wörle 1992), mentre per Ecateo si attiene alla silloge proposta da Giuseppe Nenci nel 1954, provvedendo peraltro a corredarla di una traduzione a fronte che riprende ed emenda quella che lo stesso autore aveva pubblicato a Napoli nel 1999.

L'autore mostra di avere una formazione filosofica, prim'ancora che filologica, e se da un lato traduce con apprezzabile cura, dall'altro indulge, specialmente nei capitoli iniziali, nella discussione di questioni generali o generalissime. Alcuni dei temi affrontati: se a Mileto vi fu mai una "scuola filosofica", la distinzione/interconnessione tra religione e filosofia (con inattesi riferimenti a Benedetto Croce), la condizione 'laicale' dei *sophoi* in quanto non appartenenti a ordini sacerdotali (con inattesi riferimenti a Heidegger e Sant'Agostino a proposito dell'eventualità di essere sia filosofi sia cristiani), la filosofia come atteggiamento psichico, sul significato della parola 'filosofia', l'interconnessione fra le nozioni di *physis* e *arche*, i «deliberati depistaggi platonico-aristotelici» (p. 33), l'inopportunità di associare strettamente la nozione di Ellade alla Grecia continentale, e infine i pregiudizi platonici verso gli Ioni. Coerentemente con questa propensione a toccare una serie di grandi temi senza troppo entrare nello specifico, le introduzioni ai singoli autori sono anch'esse di carattere molto discorsivo e non, come ci si sarebbe potuti attendere, di carattere informativo o di sintesi. Lo stesso confronto con una varietà di contributi specialistici è per più rispetti rapsodico, come lascia intendere anche la lista delle opere citate (altissima la percentuale delle opere in italiano), lista che ha certo il merito di registrare una considerevole serie di scritti anche rari su Ecateo, ma non manca di far posto anche a svariati titoli inattesi: un articolo sulle stelle *supernovae*, un libro su Ebla, un'opera di Stalin, il *Tractatus* di Wittgenstein...

Queste caratteristiche, legate alla componente amatoriale che emerge qua e là nelle sezioni introduttive, contribuiscono ad indirizzare l'attenzione del lettore – e del recensore – non tanto sul-

le specifiche dell'interpretazione proposta quanto sull'idea guida, sul messaggio fondamentale, che è semplice e icastico: «attenzione, i Milesi non sono tre, sono quattro!» e tutti sono stati cultori di molti saperi, per cui è proprio ora di liberarsi delle rappresentazioni iper-riduttive che imperversano in tante storie ed enciclopedie.

Livio Rossetti

W.F. Otto, *Socrate e l'uomo greco*, Marinotti Edizioni, Milano 2005, pp. 160.

Walter Friedrich Otto si occupò di Socrate per più di venti anni, lasciandoci ben milleottocento fogli manoscritti composti tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta del secolo scorso. In questo agile volume, curato da Alessandro Stavru, vi è la traduzione italiana di un manoscritto inedito dal titolo *Sokrates und der griechische Mensch*, pensato come testo dell'omonimo corso tenuto da Otto nel semestre invernale del 1943-1944 a Königsberg.

Tra le righe il lettore attento può scorgere una sottile critica politica, in un momento storico particolarmente difficile per la Germania (c'è ad esempio un breve accenno al fatto che Socrate non teneva in alcun conto il concetto di stirpe, ritenendo ciascun individuo nobile unicamente per la «disposizione dell'anima» volta alla «correttezza» in senso morale: p. 74); inoltre l'accento posto sulla sfera etica e le lunghe riflessioni sul concetto di volontà non fanno che confermare l'impressione che Otto abbia voluto riflettere, con l'ausilio del mondo greco, su problemi sempre attuali e forse sempre più urgenti.

Tutti i brani greci e latini, riportati da Otto nel manoscritto originale, (si può rilevare un massiccio uso di Senofonte come fonte socratica prediletta, a cui talvolta viene affiancato anche Platone) sono stati tradotti dal curatore nel testo, per consentirne una più agevole lettura; ma, per una diretta verifica critica, tutti i passi sono comunque presenti a piè di pagina in lingua originale.

Dopo il primo capitolo di carattere introduttivo e narrativo che ha per oggetto la vita di Socrate, il testo analizza i motivi di fondo che l'hanno portato a subire il processo e la condanna a morte. Sulla scia delle hegeliane *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cui Otto fa espliciti riferimenti, viene messa in luce l'atopia del personaggio: «Socrate doveva destare un'impressione davvero incredibile, se non del tutto inconcepibile», scrive l'autore (p. 32), e doveva probabilmente apparire sinistro in quanto «la dialettica non poteva che apparire sinistra, poiché presupponeva una logica e un'abilità intellettuale che assorbivano ogni energia vitale» (p. 65).

Nel capitolo successivo, *Essere e dottrina* l'accento viene decisamente posto sul primo termine, e l'Ateniense viene considerato come un essere beato in quanto dotato di una «tranquillità imperturbabile», di una «assoluta serenità» e di una «incrollabile sicurezza» (p. 68) che lo avvicinano a personaggi come Cristo e Buddha.

L'idea che la cura di sé porti ad un continuo miglioramento della propria persona e perciò alla felicità, nonché il primato che Socrate attribuisce alla dimensione gnoseologica per il raggiungimento del bene, viene duramente criticata dal filologo tedesco che, in accordo con Aristotele, considera la sapienza una virtù, non una scienza. Egli non condivide il «grandioso ottimismo» socratico che «prevede un mondo organizzato in modo che ogni comportamento adeguato all'essenza delle cose e dell'uomo conduca necessariamente al bene» (p. 77) e non può dimenticare l'idea di vo-

lontà e la presenza costante di una sfera irrazionale nell'uomo, cosa che, a suo avviso, Socrate non considera affatto.

Otto, da esperto filologo, nota che l'idea di una volontà buona o cattiva, distinta dal sapere teorico di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, non esiste nel mondo greco, che considera il bene coincidente con l'utile, tanto che non esiste nemmeno la parola per indicarla. «Ma che cosa ne è della volontà, di quella volontà “buona” o “cattiva” a cui l'uomo moderno attribuisce un ruolo determinante nell'etica? Nell'antica Grecia è totalmente assente, e non vi è nemmeno una parola che la definisca. Questa assenza si riscontra anche nelle Scuole filosofiche delle epoche successive, fino all'avvento dell'Impero romano e del Cristianesimo» (p. 89).

È con la *voluntas* di Cicerone, di Seneca, di Clemente Alessandrino e di Agostino che le cose cambiano: il bene, il bello e il vero non vengono più uniti immediatamente al piacevole e all'utile come realtà profonde che appartengono all'Essere e alla Natura, ma nasce un'irriducibile polarità tra l'io e il mondo. «L'uomo della volontà è chiuso in sé stesso, lontano dall'essere delle cose e dalla natura. Egli è all'origine della dicotomia tra l'io e il mondo», scrive l'autore (p. 117).

A ciò che può apparire il malinconico ricordo di una dimensione mitica si affianca una esplicita critica alla tecnica che in epoca moderna, e in particolar modo nell'Europa Settentrionale, ha portato ad «un assoggettamento e ad uno sfruttamento di una natura intesa in senso meramente funzionale» (p. 118).

In un momento in cui le leggi emanate dallo Stato sembravano avere un valore assoluto e pretendere una cieca obbedienza Otto parlava ai suoi studenti di Socrate con queste parole: «Socrate si contrappone nel modo più netto a ogni etica dogmatica: egli ribadisce continuamente che ogni bene può essere tale solo in relazione a qualcosa. La necessità logica della “conoscenza” consiste proprio in questo, poiché altrimenti non si tratterebbe di una conoscenza autentica, ma della semplice cognizione di un comandamento. Il criterio di una simile conoscenza è il “bene”, anche se Socrate rifiuta l'idea di un bene in sé. Il bene socratico può essere soltanto “rivolto a qualcosa” e dunque relativo» (p. 130).

La difficoltà sta perciò nel riuscire ad arrivare a questa «conoscenza autentica», e a lasciarsi guidare da essa, anche fino alla morte. «Colui che è in grado di riconoscere la correttezza dell'agire e comportarsi di conseguenza in un futuro imperscrutabile determinerà effetti “buoni” e “utili”, anche se momentaneamente subirà dei rovesci, foss'anche la morte. Comunque vadano le cose, nel suo intimo egli raggiunge però il massimo cui un uomo può ambire: il compimento di sé nella «conoscenza» (p. 146): è questa la proposta sempre attuale che proviene dal Socrate di Otto e che chiude questo denso scritto.

Giorgia Castagnoli

C. Horn, *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, ed. it. a cura di E. Spinelli, Carocci, Roma 2004, pp. 249.

L'edizione italiana del volume di Cristoph Horn, egregiamente curata e prefata da Emidio Spinelli, mette a disposizione del lettore un validissimo ausilio e strumento di lavoro per la comprensione delle più importanti e influenti questioni che sostanziano l'etica antica. Esso sembra pre-

sentarsi con i caratteri della complementarità rispetto alla sinossi elegante e sicuramente, nell'impianto di fondo, più tradizionale, offerta da Mario Vegetti con il suo *L'etica degli antichi* (Laterza, Roma-Bari 1989 e successive ristampe).

Horn non intende fornire con questo libro una presentazione globale dell'etica antica, né dal punto di vista storico né da quello sistematico. A fronte della vastità ed eterogeneità del materiale che troppo facilmente e senza gli opportuni distinguo si fa confluire sotto l'etichetta generica di "etica antica", Horn opta a favore di una panoramica ragionata che si snoda e sviluppa appuntando i concetti di base e le principali questioni dell'etica antica. Egli descrive il proprio contributo come «una breve storia per problemi dell'etica antica» (p. 26). Non esiterei ad aggiungere, per completare questa descrizione, che si tratta di una storia dell'etica antica e dei suoi controversi e difficili rapporti con quella moderna chiaramente guidata da un metodo interpretativo di ispirazione analitica. Questo conferisce al volume il suo *proprium*: mescola sapientemente ampiezza di respiro e vastità di sguardo con una acribia di analisi che è ragionevole attendersi dai lavori riservati agli specialisti. Per questo motivo il lettore va preparato alle difficoltà, sicuramente superabili ma non per questo meno reali, che incontrerà nel corso della sua lettura. Per la medesima ragione è anche difficile riassumerne il suo contenuto che si frammenta spesso in disamine dettagliate di vere e proprie linee tematiche e argomentative. Credo comunque di poter segnalare almeno un paio di assi portanti che costituiscono come lo scheletro e l'ossatura di questo libro. Il primo asse è rappresentato dal concetto di arte della vita nell'antichità. È importante sottolineare il dominio "antichità" perché, come il lettore potrà facilmente constatare, le riflessioni di Horn partono spesso da quella che egli sembra concepire come una comprensione prefilosofica delle diverse questioni prese in esame. Il concetto di arte della vita per noi moderni ha almeno due connotazioni fondamentali che niente hanno a che spartire con il significato che i filosofi antichi attribuivano all'espressione *techne tou biou* o *ars vivendi*. Pensiamo o a qualcuno capace di cavarsela in circostanze difficili, arrangiandosi con il poco di cui dispone o a un livello di godimento particolarmente raffinato, orientato allo spirito del tempo.

L'antico concetto di *techne tou biou* o *ars vivendi* non ha niente a che fare con queste sue declinazioni moderne. Come scrive Horn, esso indica una trasformazione della personalità, lo sviluppo di qualità auspicabili e il raggiungimento di una condotta di vita adeguata. Lo stesso vale anche per espressioni come "cura di sé", "felicità", "virtù" e "sommo bene". Come è noto, la tesi che la filosofia antica sarebbe inanzitutto "cura di sé" e "arte della vita" è stata sostenuta da Pierre Hadot, e prima di lui, sia pure con delle differenze di rilievo, da Paul Rabbow. Merito di questa tesi è che essa ha consentito per la prima volta di non vedere nell'etica antica un primitivo stadio teorico di quello che i filosofi moderni hanno inteso e continuano a intendere per etica o filosofia morale (interessata, come giustamente osserva Horn, alla fondazione di regole di comportamento vincolanti e alla risoluzione di dilemmi e casi di conflitto). Questa tesi ha reso possibile una netta demarcazione dell'etica antica rispetto a quella moderna imponendola addirittura come un modello opposto rispetto a quest'ultima. Uno dei tratti distintivi dell'etica antica, che tanto più risalta quanto più si fa esplicito il confronto con l'etica moderna, è l'orientamento dei suoi destinatari alla prassi: l'antica filosofia morale si basava sul principio della paretesi, fenomeno dell'interazione spirituale che noi oggi amiamo chiamare "consulenza filosofica" e aspirava pertanto a fornire una serie di tecniche per la "terapia" della personalità umana; tecniche o "esercizi spirituali" che rinnovati con costanza e disciplina rendono possibile, nella loro ripetizione mai stanca e meccanica, un autentico progresso spirituale. È solo nell'antichità che la filosofia sembra avere avuto un compito assoluta-

mente centrale nella formazione esistenziale delle persone che la coltivavano. Nell'età moderna, con pochissime eccezioni, l'idea che la filosofia dovesse nella più importante delle sue mansioni orientarsi alla prassi esistenziale è passata considerevolmente in secondo piano. La spinta all'universalismo normativo e il rifiuto della felicità (la ricerca veniva vista come una deriva egoista) come coronamento e fine della vita sancirono di fatto il declino della filosofia intesa come arte della vita orientata alla piena realizzazione di sé. È proprio il carattere parenetico dell'etica antica a rendere fecondo il suo confronto, magistralmente articolato da Horn, con le forme prefilosofiche, mitiche o religiose, di valutazione del comportamento. Uno dei meriti principali di Horn risiede nella disamina critica cui sottopone la tesi di Hadot, disamina condotta allo scopo di verificare la validità di questa tesi, da Hadot rivendicata con forza, per tutte le forme ed espressioni del pensiero antico. Questa disamina conduce Horn a distinguere quattro nozioni di filosofia per ciascuna delle quali è agevole reperire esempi nell'antichità. La filosofia fu intesa sostanzialmente nell'antichità come: 1) scienza dei principi, 2) disciplina di orientamento, 3) ricerca della saggezza, e infine 4) arte della vita. Queste quattro classi non sono assolutamente rigide vantando tra loro diversi punti di intersezione. Nella prima si possono facilmente far rientrare i filosofi ionic, Eraclito, gli eleati, Platone e Aristotele, gli Stoici, e i filosofi neoplatonici. Nella seconda la pedagogia dei sofisti, in parte l'*elenchos* di Socrate (che orientava disorientando i suoi interlocutori) e le dottrine dei cinici. Nella terza classe, la filosofia di Pitagora, la grande meditazione di Eraclito, la mitopoiesi sapienziale di Empedocle, nonché neopitagorici e neoplatonici. La quarta classe, che è quella decisiva per Horn, si adatta perfettamente a Socrate, alle scuole ellenistiche, ossia a cinici, stoici, epicurei e scettici. La conclusione di Horn (p. 42) è che la tesi di Hadot non è convincente se applicata ai Presocratici (personalmente avrei delle riserve su Pitagora ed Eraclito), mentre sprigiona tutta la sua efficacia ermeneutica se applicata alla filosofia dei sofisti, di Platone, di Aristotele (che pone a Horn non pochi problemi per la sua poliedricità e ricchezza di metodi e prospettive), degli autori di età imperiale e dei platonici della tarda antichità. Horn completa la sua correzione della tesi di Hadot denunciandone lo scarso potere discriminatorio tra le diverse manifestazioni storiche in cui si è tradotta da parte di autori e scuole diverse l'esigenza di concepire la filosofia come arte della vita. Con questa recensione, chiaramente vincolata a evidenti limiti di spazio, vogliamo invitare il lettore a gustare il ricco intreccio di variazioni su questo tema cruciale che il libro di Horn ordisce.

Il secondo asse portante del libro di Horn è quello che sviluppa e articola per somiglianze (poche) e differenze (molte) il rapporto tra etica antica e moderna. Senza entrare, per le stesse ragioni di cui sopra, nel merito del complesso raffronto fatto da Horn tra le due prospettive, quella antica e moderna, mi sembra di poter affermare che il cuore e la sostanza della loro inconciliabilità consista nella tensione, per dirla con Foucault, tra un "sapere di spiritualità" che anima l'etica antica e un "sapere di conoscenza" su cui si basa l'etica moderna. È questo il nucleo da cui si sprigionano tutte le diramazioni particolari che scavano un abisso tra le due prospettive.

In conclusione, raccomandiamo vivamente questo libro per la serietà del compito che il suo autore si è assunto, per l'originalità dell'impianto espositivo e per la ricchezza di spunti e riflessioni che esso offre non solo allo specialista di etica ma anche al lettore colto, forse stanco dell'indifferenza di certa filosofia morale ai problemi della vita quotidiana, che la filosofia come arte della vita riscatta in tutta la loro importanza, gravità e rilevanza ai fini di una vita felice.

Michele Alessandrelli

A. Paladini, *La scienza animastica di Marco Antonio Genua*, Galatina, Congedo Editore, Galatina 2006, pp. 180.

Alla *scientia animastica* teorizzata dal padovano Marco Antonio de' Passeri (1491-1563), meglio noto come Genua, è dedicato questo studio apparso nella collana *Testi e Saggi*, fondata e diretta da Giovanni Papuli. Per la sua formazione umanistica, che lo indirizzò allo studio dei classici greci e ne affinò le doti oratorie, e per il lungo magistero presso lo *Studium* di Padova (quasi un cinquantennio, dal 1517 all'anno della morte) il Genua può essere considerato un significativo rappresentante della cultura del primo Cinquecento. Fu concorrente in ambito accademico del galatinese Marco Antonio Zimara, averroista ortodosso, ed ebbe tra i suoi allievi Iacopo Zabarella, Bernardino Tomitano e Sperone Speroni. Del Genua ci rimangono, tuttavia, poche opere a stampa ed una serie di commenti manoscritti ad alcuni testi aristotelici (*Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*), oltre al commento al *De anima*, pubblicato postumo a Venezia nel 1576, che è fondamentale per cogliere la peculiarità del filosofo padovano. Infatti già il libro I di quest'opera, nota la Paladini, segna il distacco di Genua dalle tesi averroistiche, indirizzandosi, sotto la chiara influenza della lezione simpliciana, ad una nuova fondazione della *scientia de anima*.

Il problema dell'anima è centrale nel dibattito cinquecentesco, ma a connotare l'opera di Genua contribuisce la particolare attenzione che egli dedica a definire la natura dell'anima in quanto oggetto di una *scientia* che possa godere di uno statuto ontologico autonomo rispetto alla fisica. Se Averroè mina la tesi dell'individualità e immortalità dell'anima, è Simplicio ad offrire una mediazione teorica affermando l'esistenza di un'anima o mente razionale, che fa da *trait d'union* tra l'intelletto primo e separato (l'intelletto agente di Averroè) e il mondo sensibile. È a questa anima intellettiva, che è divina e separabile, a differenza di quella vegetativa e sensitiva, che il Genua ricorre per affermare l'autonomia della scienza animastica rispetto alla filosofia naturale, in aperto contrasto con il Pomponazzi, che vuole far rientrare l'indagine sull'anima nel campo strettamente fisico. Per il Genua, «mentre la *Fisica* offre al metafisico il concetto dell'essere astratto, deducendolo dalla necessità di un primo motore, la *scientia animastica* coglie la perspicuità dell'anima intesa come intelligenza separata nella sua capacità di conoscere, sicché è proprio l'atto dell'*intelligere*, esaminato nella sua interna struttura, che consente di giungere ad una forma astratta che non è un semplice *esse*, ma un *esse intelligens* che, in quanto tale, conosce indipendentemente dalla sensibilità e, anzi, attira quest'ultima nell'orbita dell'*intelligere* che gli è proprio» (p. 21). In tal senso, cioè considerando l'anima come l'ultima delle intelligenze separate, è possibile paragonare il rapporto tra anima e corpo a quello tra *nauta* e *navis*.

Il filosofo padovano non può, però, esimersi dalla risoluzione di alcuni *quaesita* legati al problema della definizione della scienza animastica. Centrale è, ad es., l'indagine circa il *subiectum* di tale *scientia*: si tratta dell'anima o del *compositum*, anima e corpo? E l'*esse* di tale *subiectum* può essere provato? Ancora, che posto occupa tra le altre la scienza dell'anima? E in base a quali parametri è possibile stabilire una gerarchia tra le diverse discipline? La Paladini illustra le conclusioni cui giunge il Genua, dando sempre conto del dibattito nel cui seno maturano. È, dunque, esclusivamente l'anima il *subiectum* della scienza animastica, non il corpo animato, e nel *De anima* l'*esse* di tale *subiectum* viene provato ricorrendo ad una *demonstratio quia* o *si-*

*gni*, cioè ad una dimostrazione che considera l'animazione dei corpi un effetto, un "segno" della presenza dell'anima. Problematico è, poi, salvaguardare la dignità delle scienze matematiche (la Paladini non manca di ricordare, a tal proposito, la polemica *de certitudine mathematicarum* sviluppatasi tra Alessandro Piccolomini e Francesco Barozzi), come pure dimostrare la superiorità della *scientia de anima*. Per risolvere il problema risulta fondamentale la lezione averroistica che, partendo dal testo aristotelico, suggerisce di differenziare le scienze in base a due aspetti: la *confirmatio demonstrationis* (o certezza del metodo) e la *nobilitas subiecti* (o nobiltà dell'oggetto di studio). Pur sostenendo la priorità del *subiectum* come criterio discriminante, Genua vuole che sia riconosciuta la superiorità della *scientia de anima* su tutte le altre scienze, ad eccezione della metafisica, non soltanto per la nobiltà del suo *subiectum*, ma anche per la *certitudo* delle sue dimostrazioni. Ma se la "nobiltà" dell'anima come oggetto di studio veniva ammessa da tutti – lo stesso Pomponazzi non avanza dubbi in merito –, è la validità del metodo della scienza animastica che richiede un maggiore impegno probante. Una volta posta, in virtù della sua natura di intelligenza separata, l'anima come *agens virtuale*, ovvero come causa degli intelligibili che sono i principî primi del reale, ne consegue che il metodo che le è proprio, operando su tali intelligibili, si configura come una *demonstratio a priori*, anch'essa *virtuale* come il suo oggetto e, come tale, superiore a qualsiasi *demonstratio* puramente formale.

Il *magister* padovano deve inoltre sgombrare il campo dal rischio di una frattura, nell'unità teorica del *De anima*, tra un'indagine di tipo naturalistico e una di tipo metafisico. L'anima, infatti, «può avere nel corpo il suo *subiectum*, come accade per l'anima vegetativa e per l'anima sensitiva, ma può anche rapportarsi ad esso come ad un *obiectum*, come accade per l'anima intellettiva che si serve dei *phantasmata* per conoscere le *species* intelligibili, conservando, però, anche il suo *status* metafisico di intelligenza separata che conosce in modo assolutamente indipendente dalla sensibilità». Sulla base della lezione di Simplicio e di altri commentatori greci, il Genua ribadisce l'unità teorica della scienza animastica, poggiando la propria argomentazione sull'«elemento centrale di qualsiasi indagine di natura scientifica: la definizione» (p. 71). Aristotele, secondo il filosofo padovano, ha voluto dare dell'anima una definizione analogica, ha cercato, cioè, di giungere alla definizione dell'essenza dell'anima, individuando una *vox communis* al cui interno si collocano, però, sostanze e facoltà di diversa natura. Sebbene, infatti, lo Stagirita abbia affermato che l'anima non è separabile dal corpo, nulla impedisce che alcune sue parti lo siano.

Il V e il VI capitolo del volume sono dedicati rispettivamente a *Le facultates dell'anima mortale* e a *L'anima intellettiva*. Soprattutto nel V capitolo l'autrice riesce a cogliere nel filosofo padovano spunti di modernità che meritano di essere segnalati. Dopo aver menzionato i due "livelli biologici" che caratterizzano l'anima mortale e cioè il livello vegetativo e quello sensitivo, il Genua si sofferma a considerare il problema della localizzazione e della natura delle *virtutes* dell'anima sensitiva. L'aspetto più interessante riguarda proprio la natura del *sentire* che, stando alle parole dello Stagirita, si caratterizza per una certa passività, «poiché esso consiste nell'essere mossi e nel subire» (p. 101). D'altra parte, Aristotele si chiede perché i sensi non sentano se stessi e perché agiscano solo se sollecitati da qualche oggetto esterno. Simplicio, invece, riconosce al senso una natura ancipite: esso è attivo perché concorre al compimento dell'atto che gli è proprio, ma è anche passivo dal momento che la sua azione scaturisce da una sollecitazione proveniente dall'esterno, da un oggetto facente da stimolo per la sensazione. Genua, a sua volta, pur negando l'esisten-

za di un senso attivo, riconosce nel senso stesso la presenza di una *virtus* attiva. Nello stabilire una gerarchia tra le *virtutes* sensitive, egli pone, dopo i sensi esterni, «come primo il senso comune, come seconda l'immaginazione, come terza la cogitativa e come quarta la memoria» (p. 106). Ed è proprio dall'esame del *sensus communis* che «emerge in modo indubitabile il carattere attivo della *vis sensitiva*» (p. 108). Se, infatti, è possibile per l'uomo distinguere, ad es., tra il bianco di un oggetto e il dolce di un alimento, non potendo tale distinzione avvenire ad opera dei singoli sensi, che agiscono ciascuno nel proprio settore, è allora lecito ipotizzare l'esistenza di un altro senso, che sia unitario e interno. Tuttavia, tale senso sembra condannato a subire l'azione dei contrari, poiché deve esprimere un giudizio su cose diverse o opposte, e così esso si mostra ad un tempo *unus et non unus*. La questione viene sciolta con un esempio tratto dalla geometria e con un'immagine che avvalorata la scelta della Paladini di parlare, per questa *virtus* attiva del *sensus communis*, di una sorta di "appercezione sensibile" *ante litteram*. Come, infatti, un punto posto al centro di una circonferenza è uno e indivisibile, ma, al contempo, molteplice, essendo un estremo degli infiniti raggi che ad esso si conducono a partire dalla circonferenza, così «l'anima che possiede la *vis sentiendi* è come un punto al centro di un cerchio costituito dai cinque sensi, attraverso i quali le giungono i sensibili esterni». Sebbene l'anima non possa produrre i sensibili essa può, tuttavia, conoscerli, sicché la sua azione può essere considerata sia divisibile, sia indivisibile: «divisibile in quanto si articola nei cinque sensi ed opera attraverso essi, indivisibile nella sua essenza che è separata e le consente di formulare liberamente i suoi giudizi, relazionando le informazioni provenienti dai vari sensori» (p. 108). Del resto, altre immagini vengono utilizzate dal Genua per sottolineare il carattere unitario e attivo della *vis sensitiva*, paragonata ad un re che coordina l'amministrazione del regno dalla sua corte e al giudice che emette la sua sentenza una volta ascoltate le parti opposte.

Sono, poi, notevoli gli influssi platonici e neoplatonici nella trattazione che il *magister* padovano fa dell'anima razionale: basti pensare al «ruolo di mediazione svolto dall'anima intellettuale nella circolare *reductio ad unum* dell'ordine universale e la corrispondente necessità di una scienza animastica media tra quella naturale e quella divina» (p. 119). Sarebbe impensabile, per il filosofo padovano, il ricongiungimento tra l'uomo e le cause prime nell'atto dell'*intelligere*, se l'uomo stesso fosse un essere meramente naturale, se egli non partecipasse delle sostanze celesti grazie all'anima razionale che di fatto lo rende *nexus* tra natura visibile e natura invisibile.

Al problema dell'immortalità è dedicato l'ultimo capitolo del volume, che nasce dall'analisi di un'altra opera a stampa del Genua, la *Disputatio de intellectus humani immortalitate*, redatta quasi certamente dopo il commento al *De anima* e pubblicata anch'essa postuma, sebbene prima del commento, nel 1565. Proprio nel commento al *De anima*, in particolar modo sottolineando la peculiarità dell'anima razionale, il Genua ha gettato le basi su cui poggiare le proprie argomentazioni a sostegno dell'immortalità dell'intelletto umano. Il Pomponazzi è dichiaratamente il destinatario dello scritto, poiché egli sembra aver marcatamente subito l'influenza di Alessandro d'Afrodisia, il primo commentatore risolutamente schierato a sostegno della mortalità dell'anima. Tuttavia non mancano i riferimenti alle tesi di altri pensatori e l'intento di confutare tali opinioni. Il nodo della questione può essere ricondotto al fatto che il Genua «ritiene che il Perretto abbia interpretato in modo errato i testi sia di Aristotele che di Averroè e ciò lo abbia condotto ad identificare la cogitativa o intelletto passivo, che dà all'uomo il suo specifico *esse* umano, con l'intelletto possibile, che è, invece, una delle intelligenze separate, riducendo così que-

st'ultimo nei limiti dell'indagine del filosofo naturale» (pp. 147-148). Al problema dell'immortalità è legato anche quello della felicità, poiché per Genua «la vera felicità non riguarda l'uomo in quanto uomo, ma l'uomo in quanto ha in sé un che di divino», come insegna lo Stagirita nell'*Etica Nicomachea*: così ancora una volta, nota la Paladini, il *magister* padovano imprime una curvatura platonizzante al proprio pensiero, ponendo l'immortalità dell'anima intellettuale come premessa indispensabile per raggiungere la piena *beatitudo*, che non può che «coincidere con il superamento della sfera sensibile e della stessa dimensione umana» (p. 166).

Daniela Ruggie

*Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da E. Canone e G. Ernst, vol. I, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa- Roma 2006, pp. IX-368.

Il volume raccoglie il lavoro svolto in una serie di incontri seminariali che si sono tenuti annualmente a partire dal 2001, nell'ambito delle attività promosse dalla rivista «Bruniana e Campanelliana». Il collegamento con i seminari di studio costituisce sicuramente uno degli aspetti più originali dell'opera che, come è detto nella *Premessa* dai due curatori, «più che una compiuta impresa enciclopedica, è e vuole essere un progetto di ricerca», non vincolato ad un'ortodossia interpretativa e aperto a orientamenti diversi.

Strumento critico fortemente innovativo, di ricerca terminologico-concettuale e storica, l'*Enciclopedia* pubblica non solo alcuni lemmi fondamentali presenti nelle opere di Bruno e Campanella, ma anche concetti, temi e personaggi della cultura rinascimentale e della prima età moderna legati ai due filosofi. Il primo volume, articolato in due sezioni distinte, comprende 32 voci che vanno dalla filosofia della natura alla gnoseologia, dall'etica alle arti. Sono presenti voci concettuali, relative ad indirizzi di pensiero, o dedicate ad autori, e voci relative a temi significativi nell'opera dei due autori. A Bruno sono dedicate le voci: *civile conversazione* (S. Ricci), *Cusano* (P. Secchi), *emblema, emblematica* (A. Maggi), *fede* (D. Giovannozzi), *infinito* (A. Del Prete), *ingegno* (E. Canone), *magia* (V. Perrone Compagni), *matematica* (A. Bönker- Vallon), *scetticismo* (L. Albanese), *Socrate* (T. Provvidera), *Sole* (M. A. Granata), *spazio* (B. Amato), *spirito* (D. Giovannozzi), *vicissitudine* (M. A. Granata); le voci campanelliane sono: *astrologia* (O. Pompeo Faracovi), *autoconservazione* (M. G. Accietto- Gualtieri), *battesimo* (M. Vittori), *cosmologia* (M.- P. Lerner), *Dante Alighieri* (A. Cerbo), *Galileo* (L. Guerrini), *immaginazione* (G. Giglioni), *libri; libro della natura* (M. Palombo), *magia naturale* (G. Giglioni), *monarchia* (L. Guerrini), *Nuovo Mondo* (J.- L. Fournel), *profezia* (G. Ernst), *ragion di Stato* (G. Ernst), *retorica* (T. Bonaccorsi), *scetticismo* (G. Paganini), *senso* (M. L. Bianchi).

Per entrare più direttamente nel vivo del lavoro enciclopedico consideriamo, come esempi, due voci tematiche presenti nell'opera: la voce *civile conversazione*, nella sezione dedicata a Bruno, e la voce campanelliana *Nuovo Mondo*. *Civile conversazione* designa nel *De l'infinito* «l'insieme delle pratiche che gli uomini compiono nella vita civile e politica», ed appare definita come spazio della legalità politica con finalità ben distinta da quelle della legalità filosofica. Ma il tema s'intreccia anche con il motivo del suo fallimento, dell'ostacolo comunicativo presente nella scoperta del Nuovo Mondo, nell'insuccesso dell'umana conversazione tra gli scopritori e coloro che questa scoperta hanno subito. Nella *Cena de le Ceneri* si registra l'incompatibilità della pratica della civi-

le conversazione con il clima instaurato dalla Riforma, che ha prodotto «scisma tra popoli e popoli» e «divorzi orrendi e contra ogni natura e leggi»; i riformati sono, infatti, rappresentati nella loro incompatibilità con qualunque armonioso ordinamento, frutto della civile conversazione.

Che l'impianto innovativo dell'*Enciclopedia* apra nuovi campi di ricerca, non solo terminologici, piuttosto che chiuderli in una definizione, emerge con chiarezza, ad esempio, nella voce *Nuovo Mondo*, in cui si sottolinea l'ambiguità del termine, sempre presente nei testi di Campanella e si compie un percorso da un'espressione a una questione. Infatti la voce si 'estende' «nella misura in cui, in un pensiero profetico e messianico come quello di Campanella, la categoria di Nuovo Mondo non può funzionare solo come un riferimento geografico, come una coordinata spaziale. Infatti, il Nuovo Mondo rimanda innanzi tutto a questa età dell'oro prossima ventura e funziona nel pensiero anche come metafora delle trasformazioni in corso o in arrivo (senza che il confine tra il referente spazio-temporale e quello simbolico- metaforico sia sempre ben definito)». Il Nuovo Mondo non può essere solo l'America per il frate di Stilo, ma è il mondo così come è cambiato da quando la 'riscoperta' del quarto continente ha provocato una necessaria evoluzione della rappresentazione del mondo, della sua estensione, della sua storia e del suo futuro.

Passando ad analizzare le voci relative ad indirizzi di pensiero, la voce *scetticismo*, ad esempio, è presente nel volume in entrambe le sezioni. Bruno, come leggiamo, instaura con lo scetticismo, uno dei temi dominanti della filosofia europea fino a tutto il Seicento, un rapporto problematico. Se, infatti, nella *Cena de le Ceneri* il Nolano contrappone la propria scienza a quella di «Efetici e Pirroni», la *Cabala del cavallo pegaseo* contiene riferimenti positivi alle principali correnti dello scetticismo antico e il tema dell'ignoranza socratica e dell'elogio dell'asinità – un argomento centrale del dialogo – è un motivo ricorrente nella letteratura moderna di matrice scettica.

La voce, articolata in quattro punti, 1. *Storia del termine*, 2. *Bruno e la scepsi*, 3. *Scetticismo costruttivo e metodico*, 4. *Scetticismo metafisico*, si sofferma sui passi della *Cabala* in cui appare chiara la conoscenza diretta degli *Schizzi* e dell'*Adversus mathematicos* che ritroviamo anche nel *De la causa* e nel *De minimo*. Ed è proprio nel *De minimo* che Bruno dedica alcune pagine agli argomenti scettici sulla fallibilità umana e prende in considerazione quelli che fanno leva sul relativismo etico. Ad una attenta lettura questi passi, che confermano l'esistenza di un rapporto positivo con lo scetticismo, rivelano la complessità di tale rapporto. Pur concedendo ampio spazio alle posizioni scettiche, il Nolano non le fa mai proprie soprattutto per quanto riguarda la svalutazione della conoscenza sensibile. Bruno, infatti, condivide l'assunto dell'atomismo antico, riaffermato nel *De rerum natura* di Lucrezio, che il senso non si inganna e non ci inganna; la percezione sensibile è veritiera proprio in quanto ci trasmette «la variabilità e l'instabilità dei corpi materiali e di tutto ciò che attiene alla loro sfera. Il relativismo trova quindi, paradossalmente, un riscontro oggettivo nella natura stessa del mondo sensibile».

La voce *scetticismo*, presente nella sezione campanelliana, dedica ampio spazio all'analisi dei dubbi scettici, oltre che alla loro confutazione, a cui il filosofo di Stilo riserva l'intero I libro della *Metaphysica*, a riprova dell'importanza che lo scetticismo riveste nell'elaborazione della sua filosofia. «'La questione se esista la scienza, e quanto sia limitata e parziale', ha un carattere preliminare rispetto a tutta la trattazione della *nova metaphysica* e si articola in quattordici *dubitationes*, che costituiscono senz'altro la più ampia silloge messa insieme da un autore non scettico nel Seicento». Nel libro ritroviamo molti dei luoghi comuni della scepsi antica e moderna, gli stessi presenti anche in Sanchez e in Montaigne; Campanella svilupperà questi argomenti

arrivando a dimostrare che gli scettici non ritengono realmente possibile neppure la conoscenza parziale e superficiale. Riferendosi anche a quelle parti del *Teeteto* platonico, in cui si sottolinea l'aspetto problematico ed incerto della conoscenza sensibile, il filosofo riafferma il carattere fenomenico della percezione, che non può che registrare le sole apparenze sensibili che risulteranno sempre comunque falsate ed adulterate dal contatto con l'organo di senso. Solo la rivalutazione del concreto e dell'individuale può condurre ad un sapere di cose che possa da una parte respingere ogni insidia d'astrattezza e dall'altra sconfiggere i dubbi scettici, correggendoli in una visione costruttiva del sapere umano. Nello sviluppo di un programma metafisico e psicologico ben definito, in continuità con le pagine della *Philosophia sensibus demonstrata* o del *Senso delle cose*, «l'autore della *Metaphysica* trova la sua via per uscire dalla condizione di incertezza: si tratta di un programma, che recupera nel sensismo la consapevolezza per cui ogni ente, e particolarmente l'anima-*spiritus*, *sapit* o ha sapore e sapienza di se stessa».

Sandra Plastina

E. Sergio, *Verità matematiche e forme della natura da Galileo a Newton*, Aracne, Roma 2006, pp. 424.

«Non sapremo mai quanto l'umanità ha pagato opere troppo perfette come l'*Organon* di Aristotele e gli *Elementi* di Euclide, né di quanti secoli queste hanno ritardato il progresso scientifico, scoraggiando gli innovatori con la loro apparenza di opere definitive». Con una tale convinzione, tanto sorprendente quanto veritiera, Louis Couturat chiudeva le *Conclusioni* alla sua opera più importante dal titolo *La logique de Leibniz* (1901). Una verità che il filosofo francese accreditava, nello stesso luogo, alla caratteristica essenziale del «genio ellenico, il quale amava il *finito* in tutti i sensi del termine».

Proprio in riferimento all'*Organon* (specificatamente agli *Analitici posteriori*) e agli *Elementi*, quali nobili guide speculative dell'antichità, si sviluppa il denso e puntuale lavoro di Emilio Sergio. Il percorso analitico tratteggiato dall'autore si dipana all'interno di altre due fondamentali coppie di estremi storico-teorici, tipiche, in questo caso, della scienza moderna: da una parte gli scienziati e i filosofi sicuramente più rappresentativi di quell'epoca, e dall'altra il cruciale rapporto tra matematica e fisica quale emblematico motore epistemologico della stessa. In accordo col carattere diadico dell'intero lavoro, il nodo filosofico centrale presenta anch'esso due capi, che sono quello della *Quaestio de certitudine mathematicarum* e quello del suo risvolto più immediato della *mathesis universalis*.

L'indagine muove da alcuni essenziali «antefatti» speculativi – a metà strada tra filosofia naturale, matematica e metafisica – «germinati» dalla riflessione del XVI secolo e sviluppati da autori quali Piccolomini, Barozzi, Ramo, Zabarella, Pereyra, van Roomen e Biancani. Invece l'analisi vera e propria, relativa alla questione della certezza matematica così com'è affrontata nel XVII secolo, prende le mosse da Galileo, il quale viene giustamente considerato come uno dei perni intorno a cui ruota l'intera vicenda intellettuale del periodo e come significativo emblema della rivoluzione scientifica. È, infatti, il fisico pisano che audacemente favorisce l'intreccio e la fusione tra l'aspetto teorico e quello sperimentale come «luogo privilegiato in cui poter esperire le capacità co-

nositive ed applicative del ragionamento matematico (le «certe dimostrazioni») e delle «sensate esperienze» (p. 57). Con Galileo il percorso che doveva condurre alla regola matematica *certa* trova una guida sicura nell'esercizio sperimentale, come nella legge fisica di caduta dei gravi, che favorisce un tipo di matematica mista quale discontinuità epistemologica rispetto alla filosofia naturale e alle matematiche della tradizione.

Alle risposte galileiane sul problema della certezza matematica seguono – nel volume in oggetto – le meditazioni di filosofi come Campanella e Bacone, i quali tentano di dare una caratterizzazione della geometria all'interno di un programma di riforma delle scienze in cui il ragionamento quantitativo si limita ad un ruolo strumentale. In Descartes invece (opportunitamente ripreso anche nell'ultima parte del libro, quale elemento di opposizione alla futura speculazione newtoniana), «il rapporto con la tradizione si intreccia con fattori di novità tali che il tentativo di riunire le diverse branche della scienza attraverso l'idea di una *mathesis universalis* finisce col configurare più di una accezione della *mathesis*» (pp. 7-8). Mentre, successivamente, Hobbes e Boyle sviluppano, lungo diverse direttrici, due modalità di lettura della *Quaestio de certitudine mathematicarum*: l'uno si avvale della tradizione euclidea e della nuova filosofia meccanica per riprendere alcuni problemi già affrontati da Campanella col sensismo e con la teoria telesiana del ragionamento matematico come sapere *ex signo*; l'altro muove dalla tradizione sperimentale inaugurata da Bacone, e però rispetto a quest'ultimo concede uno spazio più ampio alle applicazioni della matematica nei confronti della filosofia naturale e sperimentale.

Il momento di sintesi delle istanze messe in gioco tra filosofia e scienza nel XVII secolo si ha evidentemente con Newton. Quest'ultima sezione, a mio avviso la più interessante, prende particolarmente in considerazione la genesi della rivoluzione fisico-matematica attuata dal celebre scienziato di Cambridge, incardinandola da una parte nell'impulso innovatore prodotto da matematici moderni del valore di Barrow, van Schooten e soprattutto Wallis, e dall'altra nella «passione» di Newton nei confronti degli *Elementi* di Euclide e della certezza del metodo geometrico degli antichi. Così si assiste, nella struttura scientifica e matematica dei *Principia*, ad una sintesi di metodi geometrici ed operativi che non «impedisce al filosofo matematico di concedersi la libertà dell'invenzione e dell'uso di tecniche alternative di calcolo, quando esse si rivelano più semplici e *veloci* e non sminuiscono la certezza delle conclusioni e l'evidenza delle premesse» (p. 364).

È qui che la partita si gioca all'interno di un'ennesima coppia di fattori, quali sono l'indivisibile e l'infinitesimo, il cui ruolo viene inquadrato perfettamente dall'autore, che però preferisce spingere solo fino ad un certo livello le conseguenze teoriche del processo transitorio dall'uno all'altro. In realtà è proprio il passaggio dall'indivisibile all'infinitesimo a rappresentare, a mio avviso, lo sbocco speculativo che avrebbe potuto far pendere la bilancia dalla parte della modernità quale vero atto di superamento rispetto ad Euclide. La tesi dell'autore, infatti, è che il fisico inglese, dopo le sue rivoluzionarie ricerche compiute sul fronte dell'algebra [risalenti a quello che Derek Whiteside chiama il «biennium mirabilissimum» (1664-65)], si orienterà gradualmente verso la riappropriazione del sapere e dei metodi degli antichi geometri. In questo processo, com'è noto, Newton fu influenzato dai suoi studi sulla filosofia naturale e dalla ricerca di una *prisca sapientia* di antichissima memoria. Tuttavia, le convinzioni del Newton più «euclideo», che inizieranno a mostrarsi soprattutto negli anni Settanta, condurranno le sue ricerche ad interpretare nel segno della geometria classica anche alcune indagini matematiche che invece apparirebbero di diritto all'epoca moderna. In realtà, in questa sezione riaffiora (forse anche involontariamente, data la prospettiva seguita

da Sergio) più il Newton geometra «classico» vicino all'indivisibile che quello della *Geometria curvilinea* (c. 1680) quale momento della futura «invenzione» del calcolo infinitesimale; più il fisico della quantità «statica» che quello della *quantità variabile* e «dinamica» delle flussioni intese come limiti. Effettivamente, l'emancipazione sul piano teorico-pragmatico rispetto ai *recentiores*, e quindi anche nei confronti dei *veteres*, si basava proprio su quelle caratteristiche di «semplicità» e «brevità» sopra richiamate sopra che erano prerogativa essenziale e fondante del metodo infinitesimale; e questo perché, quando gli «strumenti matematici impiegati si piegano alle necessità imposte dalla scienza meccanica» (p. 358), allora sono costretti a perdere inevitabilmente una parte, se pur minima, della loro «purezza» funzionale. Anche nella matematica c'è della «irrazionalità», i numeri *sordi* (p. 342), cioè quei numeri direttamente implicati nella questione della brevità e semplicità, fortemente richiesta da Newton, e la cui eliminazione perpetrata dagli altri metodi del periodo costringeva ad ulteriori calcoli tediosi ed inutili. Leibniz, per esempio, risolverà la questione della semplificazione dei computi appunto col suo calcolo infinitesimale, in cui i *surdi* verranno comunque mantenuti nelle varie operazioni algoritmiche.

D'altra parte, è proprio per dare spazio alle tecniche infinitesimali che Newton, nello scolio al lemma XI dei *Principia* (1687) [X, per l'edizione del 1713] riportato nel testo, dirà: «in verità ho premesso questi lemmi per sfuggire alla noia di dedurre, secondo l'usanza dei vecchi geometri, lunghe dimostrazioni per assurdo. Col metodo degli indivisibili sono resi più brevi. Ma poiché l'ipotesi degli indivisibili è ardua, e poiché quel metodo è stimato meno geometrico, ho preferito ridurre le dimostrazioni delle cose seguenti alle prime e ultime somme e ragioni di quantità *evanescenti* e nascenti, ossia ai limiti delle somme e ragioni, e permettere, perciò, il più brevemente possibile, le dimostrazioni di quei *limiti* [...]. Perciò se in seguito mi capiterà di considerare le quantità come costituite da particelle determinate, o mi capiterà di prendere segmenti curvilinei come retti, vorrò significare non particelle indivisibili ma divisibili evanescenti, non somme e ragioni di parti determinate, ma sempre limiti di somme e ragioni» (pp. 364-365). Invece poco oltre, avvicinando alla metodologia degli incommensurabili di Euclide proprio l'infinitesimo, piuttosto che l'indivisibile di stampo cavalieriano, Newton affermerà: «Si può anche obiettare che se vengono date le ultime ragioni delle quantità evanescenti, saranno date anche le ultime grandezze, e in tal modo ogni quantità sarà costituita da indivisibili, contro quanto Euclide dimostrò circa gli incommensurabili nel decimo libro degli *Elementi*. Questa obiezione si basa, però, su una falsa ipotesi. Le ultime ragioni con cui quelle quantità si annullano non sono in realtà le ragioni delle ultime quantità, ma i limiti ai quali le ragioni delle quantità decrescenti si avvicinano sempre, *illimitatamente*, e ai quali si possono avvicinare per più di qualunque differenza data, e che però non possono mai superare, né toccare prima che le quantità siano diminuite all'infinito» (p. 365).

Il fatto stesso di introdurre il termine *infinito* avrebbe dovuto dissuadere il genio inglese dal richiamare nello stesso passo gli *Elementi* di Euclide, secondo un comportamento forzatamente filoclassico che da alcuni studiosi è stato definito «ironico» o, addirittura, «schizofrenico» (p. 330). Fra i tanti, dunque, il libro di Sergio ha il merito di far emergere tale «paradossale» comportamento. Ancora una volta, lo si diceva in apertura, la perfezione metodica euclidea imbrigliava, «couturatianamente», col suo fascino incorruttibile anche la mente di un genio come Newton e, con ogni probabilità, continua a farlo con i suoi lettori più impegnati.

Raffaele Cirino

M. Mori-S. Poggi (a cura di), *La misura dell'uomo. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915)*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 352.

L'antropologia in ambito filosofico assume lo status di disciplina solo nel primo quarto del ventesimo secolo nell'opera di Max Scheler, che in *Mensch und Geschichte* (Frankfurt, 1926) definiva l'antropologia filosofica «una scienza dell'essenza e della struttura eidetica dell'uomo, del suo rapporto con i regni della natura (inorganico, pianta, animale) e con il principio di ogni cosa; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo esordio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che agiscono su di lui e sulle quali egli agisce; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psicologico, spirituale e sociale; tanto dal punto di vista delle sue possibilità essenziali quanto da quello delle sue realizzazioni» (in *Gesammelte Werke*, vol IX, Bern-München 1976, p. 120). Se è Scheler il primo a parlare di antropologia filosofica, non è possibile dimenticare che la domanda sull'uomo ha radici che risalgono alla notte dei tempi, nel monito *gnothi seauton* iscritto sul frontone del tempio di Apollo a Delfi. L'antropologia come scienza a sé stante, tuttavia, è di formazione recente – risale alla seconda metà del diciottesimo secolo e sorge dal tentativo di dare una risposta esaustiva al concetto di vita in alternativa al riduzionismo dei sistemi meccanicistici post-cartesiani. Non sono molte le pubblicazioni che negli ultimi anni hanno affrontato il problema antropologico dal punto di vista della storia della filosofia. In area anglosassone è stata pubblicata la fondamentale monografia di John H. Zammito, *Kant, Herder: The Birth of Anthropology* (Chicago 2002); in Italia i riferimenti principali sono Franco Chiareghin, *Dall'antropologia all'etica* (Milano 1997) e Luca Fionnesu, *Antropologia e idealismo* (Bari-Roma 1993), mentre nell'area germanica, a parte qualche breve lavoro, il problema pare passato in sottopiano. L'obiettivo dei curatori del volume, Stefano Poggi e Massimo Mori, è ricostruire nei suoi momenti fondamentali il lasso di tempo che intercorre dalla nascita dell'antropologia come scienza alla sua fondazione come disciplina filosofica. Gli autori presi in considerazione sono Christian Wolff, Friedrich Christian Baumeister, Johann-Jakob Winckelmann, Johann Heinrich Lambert, Johann Nikolaus Tetens, Immanuel Kant, Joseph Wilhelm Friedrich Schelling, Matthias Jakob Schleiden, Bernhard Bolzano e Max Scheler. La molteplicità degli autori trattati è indice della pluralità delle prospettive che il volume intende offrire, per lo più su autori particolarmente interessanti, la cui bibliografia è ancora scarna. Si pensi soprattutto al saggio di Ferdinando L. Marcolungo che colma una lacuna abbastanza grave sulle posizioni espresse da un autore certamente da rivalutare: *Friedrich Christian Baumeister e la fortuna della psicologia di Christian Wolff* (p. 13). Muovendo dall'ipotesi di una psicologia madrina dell'antropologia, Marcolungo ricostruisce le analisi dedicate dalla scuola wolffiana all'anima in quanto sostanza capace di produrre le percezioni o sensazioni ad opera di una forza che le è intrinseca. L'anima come un *automaton spirituale* agisce non per necessità, ma per un desiderio interiore, in forza del quale è principio e causa delle proprie mutazioni (p. 34). Il contributo di Enrico Pasini, *L'altra faccia dell'uomo della luna. Lambert e L'«Erfindungskunst»* (p. 49) sottolinea la difficile collocazione dell'eccentrico pensiero antropologico di Lambert all'interno di una specifica corrente filosofica del tempo. Intervenendo su *L'anima dell'uomo. Psicologia e teoria della conoscenza in Tetens* (p. 71) Paola Rumore dà prima un inquadramento generale della filosofia di Tetens e si sofferma poi sulle facoltà dell'anima (sensitiva, rappresentativa e cogitativa). La componente problematica che entra in gioco è quella della forza intrinseca dell'anima già messa in luce da Marcolungo. La facoltà formatrice o fantasia spontanea, così è denominata la forza pro-

duttiva dell'anima, ha la capacità di generare da sé rappresentazioni assolutamente nuove (p. 92) e di instaurare i rapporti e le relazioni fra le cose (p. 96). Nella spontaneità manifestata dall'anima sarebbe dunque da vedere, suggerisce Rumore, il carattere proprio per definire l'umanità secondo Tensens (p. 101). Il contributo, *Le virtù apparenti in Kant* (p. 103) di Maria Antonietta Pranteda enfatizza l'importanza della morale per la costituzione del problema antropologico in Kant. Trattando di *Misure del sé e realtà esterna nell'idealismo critico kantiano* (p. 129), Cinzia Ferrini propone un'analisi completa ed esaustiva del dibattito sul realismo-idealismo kantiano. Enrico Guglielminetti, in «Herabsetzung». *Ambiguità del fondamento in Schelling* (p. 167) individua le molteplici prospettive filosofiche schellinghiane oscillanti fra l'idealismo di Fichte e la metafisica di Spinoza (p. 167). Il saggio *Winckelmann e la scienza* (p. 195) di Silvia Caianiello affronta il problema antropologico dalla prospettiva storica ed estetica (p. 195). *L'antropologia scientifica di Matthias Jacob Schleiden* (p. 255) di Maurizio Di Bartolo è un esempio dell'interdisciplinarietà fra medicina, biologia, fisiologia, psicologia e filosofica, che caratterizza il ruolo dell'antropologia nel primo Ottocento tedesco (p. 256). In *Bolzano su sapere e credere* (p. 289), Lorenzo Fossati delinea l'epistemologia di Bolzano con riferimento alle posizioni su sapere e credere espresse da Kant. Il volume conclude con *Un insospettabile idealista logico: Max Scheler* (p. 317) di Giuliana Mancuso, dedicato molto opportunamente agli anni immediatamente precedenti la fondazione dell'antropologia filosofica, aprendo prospettive finora sconosciute sui rapporti fra il giovane Scheler e il neokantismo. Il volume soddisfa in pieno l'obiettivo indicato dai curatori di analizzare la misura dell'uomo e l'ordine dei processi del vivente in generale, tra le leggi della logica e le funzioni mentali e fisiologiche, tra l'autonomia pratica dell'uomo e il condizionamento naturale (p. 12).

Marco Sgarbi

M. Revelli, *La politica perduta*, Einaudi, Torino 2003, pp. 137.

Il volume ha inizio con un *Prologo* in cui l'Autore ricorda un evento simbolo della svolta del nuovo millennio avvenuto il 26 ottobre 2002: l'irruzione, da parte delle forze speciali russe del Gruppo Alpha, nel teatro Dubrovka, a Mosca, dove terroristi ceceni hanno tenuto in ostaggio 922 persone. L'operazione ha avuto come esito la sconfitta del commando, ma l'uso dei gas ha ucciso, oltre ai sequestratori, anche molte vittime, suscitando reazioni contrastanti: a chi ha espresso solidarietà a Vladimir Putin, si contrappongono coloro che riflettono criticamente sull'uso della forza.

Marco Revelli, consapevole della odierna crisi della politica, ci guida in un'analisi che affonda le sue radici nell'antichità, cogliendo il legame tra la politica e il male da cui essa dovrebbe difenderci ed utilizzando metafore bibliche a fini esplicativi. Citando l'esemplarità di Giobbe, uomo giusto a cui accadono molte sventure delle quali chiede ragione a Dio, l'Autore ci fa comprendere che, per gli antichi, il male è soprattutto «mistero», mentre, per i moderni, esso diviene «strumento» per produrre il bene, come insegnano la teodicea e la concezione hobbesiana dello *Stato-Leviatano*, organismo necessario al superamento della violenza dello stato di natura, al fine di garantire la vita. Il «paradigma politico della modernità», inoltre, consiste nella centralità della Forza che sostituisce la Giustizia, asse portante della dimensione politica degli antichi: l'uomo, secondo i filosofi moderni, non è naturalmente incline al bene, alla socialità, piuttosto è «animale solitario», «atomo predatore,

mosso da forze meccaniche e tutt'altro che virtuose: dall'egoismo, la vanagloria, il desiderio di prevaricare e dominare sugli altri con ogni mezzo» (p. 46). La Giustizia, pertanto, non ha una realtà ontologica, ma è il prodotto del potere coercitivo; è, nell'orizzonte dei moderni, «convenzione», ambito "altro" rispetto alla politica, dalla quale è esclusa, machiavellicamente, ogni aspirazione etica. L'accento posto sulla Forza trova la propria ragione, dunque, nella necessità di contenere il «male», il quale abita nella natura dell'uomo. Se questo è in sintesi il modello principale della politica, elaborato nel corso della storia moderna, nell'odierno mondo post-novecentesco assistiamo al frantumarsi di questo paradigma per tre ordini di ragioni. In base ad un argomento *tecnologico*, l'Autore, citando l'ingegneria genetica, la nano-tecnologia, la robotica (p. 68), osserva come gli individui prendano potere nei confronti dello Stato, al quale è impossibile «monopolizzare gli strumenti di distruzione di massa» (p. 69); in uno spazio in cui le distanze sono annullate, la società diventa quindi *società dell'incertezza e dell'insicurezza*. Il Nostro presenta anche un argomento *antropologico*, secondo il quale l'uomo, non essendo più sicuro della continuità della storia, per l'enorme potenza delle armi, deve abbandonare il «superomismo», dominante nel secolo scorso, per assumere un atteggiamento di «umiltà creaturale», passando dalla dimensione della «tribù» a quella «planetaria» e dal «pacifismo etico» a quello «istituzionale». Infine, Revelli presenta un argomento *geopolitico*, riflettendo sulla globalizzazione e quindi sulla *unificazione del mondo*, che impedisce di delineare confini sicuri di sovranità statale e pone in crisi, ancora una volta, il grande *Leviatano*.

Nel vuoto in cui viviamo l'eguaglianza degli uomini è minacciata, come testimoniano le «abissali fratture di reddito, e di status» (p. 93), la democrazia privata del suo valore, per la presenza di «vertici politico-militari-diplomatici», di istituzioni non rappresentative (WTO, Fondo monetario internazionale, Banca Mondiale, Commissione Europea) che hanno il potere di decidere su questioni vitali per gli uomini e le donne del mondo. Inoltre costituiscono fattore di incertezza le *religioni di guerra* (fondamentalismo islamico, fondamentalismo americano). Cosa fare dunque per il futuro? L'Autore propone di ridefinire una nuova politica che, come un Dio silenzioso, depotenziato, fragile, che si appella al senso di responsabilità dell'uomo (pensiamo ancora alla figura di Giobbe e all'insegnamento di Hans Jonas), rinunci alla propria onnipotenza e punti a privilegiare, tenendo conto della società globale nella quale viviamo, le «categorie della relazionalità e dell'orizzontalità» (p. 122), facendo della non-violenza «il punto archimedeo su cui poggiare la leva» (p. 128) di nuovi rapporti interpersonali: per tale via è possibile ritrovare una nuova idea della Giustizia, *ri-conciliativa* e non puramente amministrativa, guardando, infine, «noi stessi *con gli occhi dell'Altro* (dopo secoli in cui abbiamo costretto gli altri a guardare se stessi con i nostri occhi)» (p. 126).

Paola Chiatti

F. Papi, *Sulla ontologia. Fenomenologie et exempla*, Mimesis, Milano 2005, pp. 233.

Si ricorderà che Fulvio Papi è stato tra i primi ad accettare l'invito della redazione del «Bollettino SFI» a scrivere una sua *Selbstdarstellung*. «Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio...» – si legge nella presentazione della rubrica «Filosofi italiani allo specchio», all'interno della quale essa è stata pubblicata nel fascicolo n. 176 (pp. 22-26) del 2001. Eppure, per quanto difficile, intrigante è riscoprire nei propri intenti e nella propria opera i riflessi delle relazio-

ni che ci costituiscono sedimentandosi in noi. Penso proprio che non sia stato semplicemente per l'abitudine a non frapporre inutili indugi che il filosofo milanese ha risposto subito alla "provocazione", ma perché già ben aduso al confronto con l'immagine mobile di sé. Negli scritti che Papi ha pubblicato negli ultimi anni ci sono tracce evidenti del nesso esistente tra un'autobiografia filosofica e i problemi della temporalità, della verità e dell'identità. Si veda soprattutto il volume *Figure del tempo* (Mimesis, Milano 2002), in particolare il "Promemoria per una possibile autobiografia filosofica" o il capitolo successivo intitolato "L'autobiografia impossibile". Si incontra spesso in quelle pagine il termine «narcisismo», come segnale non di un semplice pericolo, ma di un rischio da assumere fino a sublimarlo nella coscienza della impossibilità di una vera autobiografia. Papi sostiene il carattere disarmonico della nostra identità (ognuno di noi è «una monade contingente che ha depositato in se stessa frazioni di mondo») e sa che la narrazione lineare è solo «una scelta di genere» e non «lo specchio della vita». L'esercizio analitico, critico, genealogico e fenomenologico non sottraggono al *fare filosofico* di Papi una tonalità letteralmente "biografica", nel senso che la sua è una filosofia della quotidianità aperta a imprescindibili e tutt'altro che facili relazioni con quegli eventi, stati di cose e saperi con cui le nostre vite, compresa quella del filosofo, sono intrecciate. Sto pensando all'invitante *Dacci oggi il nostro pensiero quotidiano* (Marinotti Edizioni, Milano 2003) o alle pagine de *Gli amati dintorni* (Ghibli, Milano 2001) dove, non a caso, i filosofi, ma anche i poeti, i politici e i pittori, incarnano di preferenza amicizie vissute e rivissute negli «specchi della memoria». Ecco un altro tema ricorrente: la memoria, che, accanto a amore, verità, felicità e morte, è stata indagata non solo con cognizione scientifica ma anche con finezza letteraria ed esistenziale, ad esempio, nel quarto dei *Cinque scherzi filosofici (per tutti)* usciti anch'essi nel 2001 (Marinotti Edizioni, Milano). E col racconto *L'albero d'oro. Un'adolescenza immaginata* (Ghibli, Milano 2004) sono riemerse anche carte «ingiallite» e riempite dalle tracce di una parte dell'adolescenza, trascorsa tra i riflessi del lago Maggiore, increspati dagli echi non così lontani della guerra e della Resistenza, e la visione folgorante di un «magico» ippocastano. Ancora una volta l'io/tu allo specchio: «Un tempo dicevi 'io', ti scrivevi in prima persona con la certezza di una narrazione piena di verità, ora quella trasparenza della vita diventa un personaggio involontario» (p. 11).

La raccolta di scritti qui in discussione porta un titolo fedele alla sua tripartizione. L'avvertenza dell'Autore: «Questo lavoro è quanto è rimasto dell'attraversamento della filosofia...» evoca una *Stimmung* che chiama all'accordo. I quadri storici delineati con pochi tratti e le nette preferenze teoriche estratte dalla tradizione accolgono la massa problematica del presente illuminandone la reale consistenza ed estensione senza rinunciare all'invenzione di orientamenti risolutivi.

Il tema guida della prima parte è l'ontologia, vista nella sua dissoluzione teorica e nella riproposizione del problema dell'essere, con un'attenzione particolare ai processi genealogici da cui propriamente risultano «effetti ontologici»: processi linguistici, conoscitivi, teoretici ed extrateoretici, che riguardano la prassi scientifica, le finalità della vita quotidiana e le evidenze che si costituiscono a partire dalla corporeità stessa. L'essere è indispensabile per la riuscita della comunicazione e ciò crea l'illusione che si possa aprire un «gioco linguistico» intorno ad esso sganciato dalla predicazione. Di fatto, a differenza di tutti i possibili contenuti dell'esperienza che ci sono nel mondo, l'essere *non c'è*. L'essere, capace di creare una «comunità comunicativa» anche intorno a ciò che si colloca nella più intima sfera individuale, rinvia, d'altra parte, unicamente ad una «destinazione terrestre». Per questa ragione, pensando onto-teo-logicamente, «imporre l'essere di Dio, pare più che un vizio teorico una volontà di possesso», una «imprudenza della mente», che causa solo la perdita del-

la «possibile drammatica ricchezza di una esperienza». Si noti che queste considerazioni su ciò che è «oltre» l'essere, presenti al termine del capitolo di apertura, troveranno significativamente un'eco nella conclusione del libro. Più pressante appare la necessità di aprire il discorso ontologico alla complessità del mondo. La «realità» non è afferrabile con un semplice concetto filosofico né le conoscenze scientifiche sono il riflesso prospettico di una condizione *in sé* della realtà, anche se – ispirandosi ad un *sereno realismo critico* – Papi avverte che esse conservano uno stretto rapporto con gli «stati del mondo». Ciò vuol dire che non vi è una realtà identica a se stessa, ma vi sono «livelli di realtà» in continua trasformazione, «così che il sapere finisce sull'essere sempre ontologico, poiché in ogni caso è costruito secondo la forma dell'essere, senza che esista mai una ontologia» (p. 21). Lo scarto esistente tra «dizionario filosofico» e «vita materiale profonda» impone di uscire dal lessico tradizionale della filosofia se si vuol veramente parlare del «mondo». Così, dopo la riscoperta del rimosso (corpi, sensazioni, emozioni, desideri, pregiudizi, modi di vita etc.), il filosofo deve pur affrontare un frustrante problema linguistico. Applicando il concetto di «relazione ontologica» alle nozioni fondamentali elaborate dai vari saperi, si possono costruire almeno delle «mappe», entro cui le oggettività si trasformano in figure ontologiche: «Un simile 'lavoro del concetto' è capace di mettere in relazione discorsiva le trasformazioni antropiche della evoluzione della specie con le forme di sviluppo delle energie utili al nostro 'sviluppo', i campi ideologici che ispirano i più forti poteri del mondo con la carenza d'acqua che funesta numerose popolazioni della terra, lo sviluppo progressivo dei consumi di carattere occidentale con le limitate capacità della terra sia di fornire risorse idonee sia di sopportare le conseguenze residuali di questo processo» (pp. 29-30). La forza di questa ontologia, che nasce dalla decostruzione delle pretese metafisiche, da una genealogia di stile nietzschiano, dall'esercizio del dubbio, del sospetto e della critica, consiste nella capacità di creare un sistema di relazioni, a partire da quelle che il nostro stesso corpo instaura con il mondo (viene evocata anche l'ontologia della carne di Merleau-Ponty). Papi vede la «raffinatissima orfanità dell'universale», tipica del postmoderno, non come un esito, ma come un transito essenziale verso la riacquisizione di una certezza sul *fare filosofico*: non certo più con prospettive totalizzanti e destinali, che sono carenti nell'analisi, ma con una apertura al «presente» da pensare appartenendovi nella sua contingenza e a partire dal basso, esercitando cioè la critica già nella selezione del flusso informativo con cui «tessere un pensiero». La pratica filosofica deve tendere, dunque, ad elaborare un «disegno della contemporaneità, sempre parziale e sempre modificabile».

Iniziando la seconda parte con l'affrontare una “Fenomenologia delle tecnologie”, Papi ha modo di saggiare il ben noto concetto heideggeriano di *Gestell* (l'ordinamento, l'apparato), che gli appare oramai incapace di sintetizzare, come pretende, una condizione ontologica, visto che le modalità produttive e tecnologiche, nonché le attuali forme di comunicazione e di vita sociale non indicano affatto un ordinamento omogeneo come quello al quale Heidegger si riferiva, riconducibile al modello fordista. La sua validità sembra essersi tuttavia trasferita al livello di una «auto-percezione intellettuale», che si caratterizza come un essere chiamati in maniera destinale ad una esistenza di non-senso. Come pretendere di stabilire l'essenza della tecnica, a meno di cadere in sintesi di tipo ideologico? «Se si collocano al primo posto di una politica su scala planetaria il cibo, la salute, l'istruzione, l'acqua, la cura dell'ambiente naturale, di fatto si opera un giudizio etico che ha un effetto selettivo sulle tecnologie, sul loro impiego, sui loro effetti. E quindi in generale sulla loro essenza» (p. 67). Il vissuto tecnologico, con l'emarginazione e le disuguaglianze che l'accompagnano, sta rivelando il formarsi, in Occidente, di una sorta di «'coscienza infelice' diffusa che elabora

simbolicamente la propria infelicità, facendo ricorso a forme di sapere ecologico, ambientale, psicologico, sociale» (p. 70). Distinguendo gli sviluppi e gli impieghi tecnologici anche in relazione a fattori ad essi esterni (politici, ambientali, culturali, economici) quella di Papi vuol essere in effetti una «fenomenologia dell'oggettività tecnologica», supportata dal criterio genealogico delle *congiunture*. Dalla tecnica il discorso si sposta al tema della città, a come essa, a livello urbanistico, si intrecciasse con quello della comunità e si rispecchiasse in modelli ideali, prima che la prevalenza della dimensione economica la «secolarizzasse». Nonostante le diversificate reazioni e resistenze culturali (fino alle riflessioni sull'abitare di Heidegger), la città ha continuato a frantumarsi entropicamente, a divenire «invisibile», tranne forse che allo sguardo paesaggistico, uno sguardo – frutto moderno – che fonde «senso estetico e storico in una *Stimmung* che apre problemi di senso, di emozione, di identità, di appartenenza» (p. 97), ma anch'esso ridottosi ad un «prezioso residuo etnologico» (p. 107). Papi è attento anche a ciò che nella città, così come nella storia, è marginalizzato, come la memoria degli anziani, che è invece una risorsa sociale, in quanto conserva il tesoro dei vissuti personali. (Sulla analogia tra tempo umano e racconto, in cui, come indicato già da Ricoeur, entra costitutivamente la memoria, e sulle varie forme di «rappresentazione del tempo», sono svolte ulteriori riflessioni in un capitolo della terza parte). Nella sua intrinseca minimalità e particolarità, la memoria del vissuto merita di «incontrare la scrittura in direzione della evocazione» (p. 123) e magari l'impegno dei politici per farne occasione di formazione, in un tempo in cui la memoria è tutt'altro che identitaria. Si viene così al problema politico. Vediamo la crisi della democrazia, le contraddizioni apparentemente irrimediabili a livello globale, il dominio del mercato, la tecnica e l'efficienza assurti a valori dominanti, la fine dell'ontologia storica e l'assenza di un soggetto politicamente visibile: il ruolo proprio della politica sembrerebbe svanito. Invece Papi rispolvera per la politica il concetto leonardesco di *invenzione*, nel senso di «un saper fare per realizzare uno scopo, secondo una pluralità di relazioni e di saperi contingenti nell'ambito di una teoria» (p. 126), e indica una serie di livelli per un'azione politica rivolta a realizzare un «'bene' nei limiti del possibile». Papi propone di porre al centro dei nostri sforzi, come voleva Spinoza, la «sicurezza della vita» favorendo una sempre maggiore condivisione di questo sentimento e assumendo il valore *giustizia* come sua misura collettiva a livello planetario, sapendosi confrontare, però, anche con le nuove e complicate esigenze della comunicazione. Un bisogno di sicurezza è riscontrabile oggi anche nel campo del lavoro. Papi a questo proposito si chiede se ha ancora senso il concetto marxiano di «lavoro astratto» (pp. 213-217), rispondendo di sì, giacché, a parte quello compiuto per finalità individuali, ogni lavoro continua ad essere tale solo se è un «fattore di riproduzione del capitale» (p. 215). Le ultime analisi della seconda parte affrontano il passaggio dal libro all'ipertesto di Internet. Sono noti gli effetti antropologici della scrittura e poi del libro a stampa: in fondo, lo stesso concetto hegeliano di Spirito è «la metafora di una biblioteca ordinata secondo le stratificazioni del tempo» (p. 143). Ma che sta succedendo alla soggettività e alla filosofia stessa con Internet? Nonostante parli di soggettività di occasione e di «io minimo», nonostante vi veda una pura produzione di senso, senza custodia e analisi, Papi si mostra teoricamente aperto a questa che comunque risulta una «possibilità in più», purché il «filosofo digitante» non dimentichi – come ha scritto Virginia Woolf – che «non scriviamo soltanto con le dita, ma con tutta la persona» (p. 149).

La terza parte inizia con un saggio intitolato “Cosa e figura”, ma il problema è antropologico. Una lunga tradizione filosofica ha reagito alla inaccettabile trasformazione dell'umanità a *cosa*. Il parlare qui dell'uomo come cosa o, meglio, figura sociale si riferisce al fatto che vari elementi

concorrono a cambiare oggettivamente la nostra vita: la necessità della riproduzione in condizioni sociali sempre determinate, l'evoluzione tecnologica, le forme della comunicazione e del consumo, la relazione stessa con gli oggetti, che determina la sfera del desiderio e quindi dell'identità. Tali trasformazioni passano anche attraverso i nostri corpi e la nostra sensibilità, tanto che si può dire che siamo *naturalmente* tecnologici (cfr. *Tecnologie e mutazioni della sensibilità*, 187-193). Simile consapevolezza filosofica ha anche un risvolto etico: «Assumere l'abitudine di pensarsi come casi sociali piuttosto che come identità necessarie ed enfatiche, credo sia – scrive Papi – un comportamento che facilita lo scambio sociale e culturale con l'alterità. Diminuiscono le ragioni di aggressività e aumentano quelle della comprensione» (p. 157).

“La politica della filosofia” (argomento del successivo *exemplum*), prima con il secondo illuminismo poi con Kant e Fichte, si presentò con un modello forte, che poi la critica hegeliana non esitò a definire un «delirio». Per Marx la filosofia finì per identificarsi con la concreta azione politica di una classe sociale. La vera politica della filosofia consisterebbe per Papi nella competizione per l'*episteme*, ma se il filosofo è entrato nei sistemi attuali di comunicazione, con velate forme di narcisismo, non si deve gridare allo scandalo. L'importante, egli avverte, è che il filosofo conservi il senso di responsabilità e che non creda che «la lunga ombra di un indifferente nichilismo copra e dimentichi ogni comportamento» (p. 165). L'attenzione dell'Autore alla contemporaneità e l'attaccamento all'idea (giusta a mio avviso) che il filosofo debba intervenire nel dibattito sui temi della politica con la coscienza che il suo discorso, proprio per l'autonomia di cui gode, si arresta sulla soglia della militanza, cioè «al livello di una simulazione ideale della politica», si evidenzia soprattutto nel successivo saggio intitolato “Una filosofia per irene”. L'Autore rintraccia nello Spinoza del *Trattato politico* (e non in quello *teologico-politico*) un insegnamento che cerca di applicare al nostro comunque ben diverso presente: «la riflessione filosofica sul tema della pace deve assumere come orizzonte la situazione materialmente esistente [...] e quindi deve indicare quali sono i mezzi e le strategie opportune per riuscire a dominare questo presente nella direzione che i valori filosofici indicano, tra i quali, fondamentale, la pace» (p. 177). Ciò significa, di fronte alla complessità del nostro presente, doversi rimboccare le maniche nell'analitico «lavoro del concetto» senza assumere categorie totalizzanti come quella di «fine della storia» o, al contrario, di «impero», che vengono paragonate a «dramaturgie di superficie» derivanti in fondo non dal *pensiero* filosofico, ma, se si può dire, da una (spinoziana) *immaginazione* filosofica. Quell'ordine di giustizia, di cui si è già parlato, non può essere imposto dialetticamente attraverso un conflitto ed anche nell'azione difensiva di fronte alle aggressioni si deve lasciare uno spazio almeno futuro per la pace. È la stessa tragica storia europea a far pensare che «la politica come concentrazione delle politiche di chi ha la potenza per tentare di provocare nel mondo orizzonti di giustizia, di equità e, se pure certamente senza l'illusione di relazioni meccaniche, di pace [...] dovrebbe essere il destino dell'occidente» (p. 182).

Le riflessioni di Papi sui limiti della filosofia continuano nell'articolato “Dittico sul dolore” (pp. 203-211) dove mostra anzitutto come perfino in Nietzsche, l'unico filosofo capace di far sentire nella sua scrittura echi corporei, vi sia stata una rimozione del corpo quale fonte di dolore. L'interrogazione qui è davvero radicale: può la filosofia aiutare la medicina «quando si tratta di pensare il dolore?». Alla fin fine, di fronte al dolore fisico nella sua inattesa pervasività, che rinchiude in una prigionia individuale e riduce il tempo alla percezione, la filosofia non può, secondo Papi, uscire dalla sua afasia se non semplicemente per avvertirci con «elementare saggezza» che «in ogni momento ci può attendere una solitudine senza scena interiore, priva dell'eco della memoria, dispersa

nel nulla» (p. 207). Siamo con ciò ben lontani dalla hegeliana ottimistica «contraddizione originaria della vita», ma anche da una idea più banalmente diffusa: «Una delle dicerie più sciocche che io conosca, è quella di assegnare alla filosofia un'azione di lenimento consolatorio al dolore. Ora, la filosofia è un'operazione simbolica, ma il simbolico viene assolutamente meno quando qualcuno è imprigionato nella *tirannia del dolore*» (p. 209). Particolarmente riuscite mi sembrano in queste pagine le fenomenologie della nostalgia e del dolore derivante dalla mancanza di riconoscimento, dolori dell'esistenza per i quali, a differenza di quelli fisici, non vi è alcuna medicina palliativa.

I titoli degli ultimi due capitoli sono “Etica della comunicazione” e “L'oscuro desiderio del senso”. Siamo nel riflusso dell'onda postmodernista e Papi rintraccia la verità e la responsabilità come dimensioni etiche *implicite* nella comunicazione nelle forme del giornalismo, della pubblicità, della televisione e della navigazione in rete. Ma al tempo stesso sottolinea le difficoltà di una comunicazione che sia rivolta alla individuazione del «bene comune», dove la idealizzazione si scontra con la complicata realtà di alterità irriducibili, che per comporsi richiedono la virtù della tolleranza. In tale contesto, anche se la filosofia di fronte «alle grandi potenze della comunicazione» dispone di armi fragili, come l'intenzione della verità e la buona fede nell'argomentazione, che stanno alla base della sua propria etica della comunicazione, è bene che essa le usi con coraggio.

Infine, le considerazioni di Papi sul nonsense che avvertiamo pervadere la nostra vita e sul correlativo bisogno di senso che giustifica diversi comportamenti anche collettivi, girano intorno ad un assunto, quello cioè che nella filosofia antropologica contemporanea «il senso è sempre apparso come costituzione progettuale del tempo». È allora proprio nella detemporalizzazione che caratterizza il nostro vivere quotidiano, nell'«orizzonte dell'esperienza dominata dalla ripetizione di un presente che non prende, né può prendere, altra forma», nella mancanza di un progetto personale che si innesti magari in quello collettivo, che si riscontra la perdita di senso da cui si cerca di togliersi con pratiche religiose esotiche, suggestioni del *new age* o con forme di entusiasmo passeggero. È qui che Papi ritorna sulla teologia, ma soprattutto alla linea che va da Tillich alla «teologia della morte di Dio» e quindi a quella «scandalosa» differenza cristiana rispetto alla «mediocrità soddisfatta e sorda del vivere sociale», che si concretizza nell'impegno sociale attivo e coraggioso col quale «*oltre* del senso diviene pratica quotidiana della vita» (pp. 232-233).

Spero di aver reso adeguatamente il lungo cammino che in questo libro Fulvio Papi invita a percorrere con lui. Il suo stile, va detto, è impegnativo, e qualche refuso di troppo può irritare il lettore molto esigente. Penso però si tratti di un prezzo pagato alla difesa di fogli di carta inchiostriati battendo tasti su una tradizionale Olivetti, in barba, per fortuna, ad ogni sentimento di emarginazione tecnologica.

Carlo Tatasciore

P. Picone, *Supervisione e formazione permanente. Per il futuro della professionalità docente*, Sette Città, Viterbo 2004, pp. 244.

Il volume raccoglie riflessioni, studi e risultati di esperienze che l'Autore ha condotto a vari livelli, sia come docente in un Liceo Psico-pedagogico, sia come supervisore degli specialisti della SSIS Lazio, Indirizzo Scienze Umane, sia come psicanalista junghiano. L'idea di fondo che

emerge è che se la scuola vuole avere un futuro, bisogna che ci sia una seria riqualificazione e una valorizzazione della professionalità dei docenti: l'insegnamento infatti, attualmente, è caratterizzato da un pesante appiattimento delle professionalità, nel quale l'esperienza, le capacità e le motivazioni individuali non vengono assolutamente considerati né valorizzati, con la frequente emarginazione dei docenti più motivati.

L'Autore quindi pensa che sia completamente assurdo continuare a «permettere tanti sprechi di risorse umane, di esperienze e patrimoni conoscitivi», e che sia sempre più importante e urgente promuovere «il capitale umano» presente nella scuola, in modo che «faccia sistema», e che promuova un radicale cambiamento della rappresentazione collettiva della professionalità docente. Viene così avanzata la proposta di un monitoraggio del lavoro del docente che deve avvenire *long life*, secondo il rigoroso modello dell'osservazione clinica, derivato dalla prassi psicanalitica junghiana.

La costruzione di questo modello osservativo, illustrata nel quarto saggio contenuto nella prima delle tre sezioni di cui il volume si compone, ha come obiettivo la costruzione di una rappresentazione reale e oggettiva dei complessi processi formativi. La consapevolezza infatti che la rappresentazione sia un'attività percettiva complessa, sulla quale intervengono diversi fattori devianti, legati al sistema di riferimento, ai meccanismi illusori e mentali soggettivi, quali proiezioni, rimozioni, negazioni, fa emergere l'importanza che il docente assuma un «assetto mentale» tale da garantirgli la giusta «distanza emotiva e cognitiva» rispetto alle diverse situazioni, e che gli consenta la corretta «lettura di atteggiamenti, comportamenti, fenomeni, funzioni, disfunzioni, essenzialità e accessorialità» dei processi formativi.

Questo modello adottato e testato durante l'attività di supervisione degli specializzandi della SSIS Lazio si articola secondo cinque punti: il primo prevede l'analisi della scuola nelle sue componenti strutturali, nelle sue dinamiche interne ed esterne, all'interno delle quali si inserisce la classe nella quale il docente opera. Il secondo punto è rappresentato dall'osservazione dell'assetto mentale del docente e dei vari *setting* che intervengono nelle diverse attività scolastiche (in aula, nel consiglio di classe, nel collegio docenti). Il terzo momento prevede la conoscenza dei principali processi cognitivi, della attuale rivoluzione che stanno attraversando, delle teorie sulla mente e dei processi di sviluppo che interessano gli alunni (fascia d'età, costruzione dell'identità di genere). Il quarto momento è quello della gestione della motivazione degli alunni (motivazioni allo studio intrinseche ed estrinseche, obiettivi, incentivi, lavoro di gruppo) e del docente (strategie personali, orizzonte professionale, interessi personali). Il quinto e ultimo punto si interroga sul valore della conoscenza filosofica e sulla particolare sensibilità rispetto ai processi cognitivi che sviluppa nel docente che la insegna.

Altri sarebbero i saggi su cui varrebbe la pena soffermarsi, ma per tutti valga il giudizio che rappresentano i risultati di importanti e significative esperienze che l'Autore vuole mettere a disposizione dei suoi lettori, come esempio concreto del "fare sistema" attraverso la condivisione delle risorse di tutti gli "attori" dell'universo scuola. Il maggior pregio del volume è quello di trasudare da ogni pagina e ogni rigo la passione, il coinvolgimento dell'Autore per questo universo, il suo ottimismo e la profonda convinzione che la scuola si possa cambiare e migliorare, e che quella del docente sia una professione di altissimo valore intrinseco e sociale.

*Francesca Gambetti*

# In ricordo di Marco Maria Olivetti

*Irene Kajon*

Il 28 ottobre 2006 è mancato Marco Maria Olivetti. La sua scomparsa, avvenuta in modo improvviso e prematuro (aveva compiuto 63 anni nel maggio di questo anno), ha suscitato un profondo cordoglio, quasi un senso di sgomento e di irrealtà, tra tutti coloro che gli erano vicini o lo conoscevano come collega, docente, responsabile della direzione di istituzioni scientifiche o accademiche.

Vorrei, in questo ricordo, in veste di allieva – l’ho avuto per maestro non durante i miei studi presso l’Università di Roma “La Sapienza”, compiuti agli inizi degli anni Settanta, bensì più tardi, a partire dal 1981 – e di collaboratrice in alcune delle sue imprese accademiche e intellettuali, delinearne brevemente la figura e l’opera: su di esse bisognerà tornare in modo più esteso e con maggiore distacco in un secondo momento, a causa della loro rilevanza e peculiarità nel panorama della filosofia contemporanea, italiana e internazionale.

Certo si ha quasi timore, scrivendo su di lui, di dire qualcosa di inesatto, di superficiale, di riduttivo. Marco aveva una personalità complessa, fine, ricca di sfumature, ed è difficile rievocarla. Si potevano notare in lui – coesistenti con armonia, ma a tratti con qualche tensione, cosa quest’ultima che non negava – fede cristiana e ragione critica e autocritica, il bisogno di valori morali certi e di speranza nel miglioramento degli esseri umani (fino a far propria, con molta discrezione, l’idea messianica) e il dubbio scettico nei confronti di ogni teologia della storia o di ogni visione dell’uomo che non ne vedesse le debolezze e miserie. Da ottimo filologo e storico era chiaro e preciso, ma si inoltrava anche, con linguaggio denso, a volte allusivo, in percorsi intellettuali di audace metafisico; era sereno, equilibrato, pacato, fermo nelle decisioni, ma anche inquieto, mite, sensibile, sempre attento a prevenire lacerazioni e a sanarle quando con suo rincrescimento si producevano. Ma delineare tali caratteri significa rivelare soltanto alcuni aspetti della sua persona: a chi aveva modo di lavorare giorno per giorno con lui egli non cessava di riservare sorprese, con la sua riservatezza e i suoi slanci, la sua malinconia e la sua curiosità.

Nato a Roma nel 1943, Marco Maria Olivetti ebbe un’educazione cattolica (sebbene il suo cognome sia tra quelli tipici delle famiglie ebraiche italiane, come egli stesso sapeva, ben conoscendo la storia della cultura italiana, soprattutto dell’Ottocento e Novecento, e volentieri riconosceva, quando qualcuno, a esempio Ugo Spirito durante un esame, glielo faceva notare). Frequentò inizialmente all’Università “La Sapienza” la Facoltà di Giurisprudenza e, tra questi suoi studi di diritto, ricordava con piacere quelli che erano attinenti alla logica, alla struttura delle norme. Ma la sua passione era la filosofia: era orgoglioso di aver scelto la professione che gli aveva permesso di coltivare questa sua vocazione. Frequentando le aule della Facoltà di Lettere e Filosofia di questa stessa università negli anni Sessanta incontrò, tra gli altri, Franco Lombardi, Augusto Guerra, Ugo Spirito, Guido Calogero, ed Enrico Castelli, professore di filosofia della religione, che divenne il suo maestro prediletto, ed ebbe grande influsso sulla direzione delle sue ricerche di storiografia filosofica, la sua propria meditazione, in parte anche il suo stile di scrittura.

Nel 1968 – l’anno in cui questo mondo accademico, raccolto intorno a poche importanti figure, frequentato da una piccola cerchia di studenti, crollò sotto i colpi dei movimenti studenteschi e di riforme liberalizzanti gli accessi all’università e i corsi di studi – egli è libero docente di filosofia della religione. Nel 1967 aveva pubblicato un libro notevole e originale intitolato *Il tempio sim-*

*bolo cosmico* dove, ispirandosi alle analisi di Castelli riguardo ai rapporti tra arte e religione, aveva studiato come le nuove tendenze nel campo della riflessione religiosa avessero introdotto nuovi stili nell'architettura sacra negli anni Cinquanta e Sessanta, soprattutto in ambiente tedesco. Al 1970 risale la pubblicazione del suo volume *L'esito "teologico" della filosofia del linguaggio di Jacobi*, in cui prende in esame il carteggio tra Jacobi e Hamann: la tesi che emerge dal libro, attraverso la ricognizione storiografica, è che la riflessione sul linguaggio, il quale implica la relazione io-tu, si lega strettamente alla riflessione su un Dio concepito come raggiungibile non più attraverso la dimostrazione o deduzione logica, ma solo a partire dall'esistenza individuale e dai legami di quest'ultima con la realtà naturale e sociale. Nel libro successivo, *Filosofia della religione come problema storico*, pubblicato nel 1974, ispirandosi al giudizio di Jacobi, valutava l'idealismo tedesco alla luce della nozione dell'identità in cui confluiscono e si annullano sia i singoli, sia Dio come realtà trascendente: le sottili analisi svolte in questo volume mostrano come la filosofia della religione, tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento, in ambito tedesco sia in grado di sostituire l'antica metafisica onto-teologica soltanto perché tale filosofia si intreccia con la filosofia della storia in nome di un Assoluto immanente nella realtà fenomenica. La crisi di tale prospettiva, avente inizio quando la ragione si mostra incapace di costruire un senso unitario dell'essere, approda al trionfo della differenza, così celebrato dall'ermeneutica contemporanea: di qui il disorientamento della nostra epoca, presente nella vita politica, ecclesiale, individuale. Questo volume (come si preannunciava nella prefazione) avrebbe dovuto essere completato da un altro volume in cui si sarebbe tornati da Hegel alla filosofia trascendentale concepita come chiave di soluzione del problema del rapporto tra ragione ed esperienza umana. Quest'ultimo libro non venne mai scritto da Marco, impegnato in altri lavori e attività. Ma Kant e Fichte (di cui più tardi curò l'edizione italiana di alcuni testi: di Kant la *Religione entro i limiti della sola ragione*, di Fichte il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*) rimasero tra i suoi autori.

Nel 1975-1979 egli è professore straordinario a Bari e a Trieste, e nel 1979 è chiamato a Roma come professore ordinario dell'insegnamento di Filosofia della religione, succedendo a Castelli, scomparso nel 1977. La direzione della rivista «Archivio di filosofia» e dell'«Istituto di Studi filosofici», da questi fondati rispettivamente nel 1931 e nel 1939, gli è affidata già dal 1977 e, insieme ad essa, anche la direzione dei «Colloqui» (che erano stati avviati nel 1961 e i cui *Atti* apparivano sulla rivista), delle edizioni nazionali delle opere di Rosmini, di Gioberti e dei classici dell'Umanesimo italiano (le quali dipendevano dall'«Istituto»), e della «Biblioteca» dell'«Archivio di filosofia», una collana di monografie che già allora comprendeva diversi titoli. Egli prese in mano con energia tutte queste attività e seppe dare ad esse nuovo impulso, ampliamento, risonanza. Ai «Colloqui» partecipavano interlocutori con i quali già il suo maestro aveva avuto relazioni, tra i quali Ricoeur, Gadamer, Pannenberg, Panikkar, Levinas; e si aggiunsero a questi molte altre significative figure, non solo provenienti dall'Europa continentale, ma anche appartenenti alla filosofia analitica. Importante anche la presenza di studiosi provenienti dall'Università ebraica di Gerusalemme, come Stéphane Mosès e Paul Mendes-Flohr. I temi a cui i «Colloqui», che avevano luogo ogni due anni, furono dedicati, specie a partire dal 1985 fino all'ultimo, avvenuto nel gennaio 2006, recano l'impronta inconfondibile di Marco, il quale li illustrava nelle presentazioni: la relazione tra ebraismo, ellenismo e cristianesimo, intersoggettività e religione, filosofia della religione tra ontologia ed etica, la teodicea oggi, il debito e il dono, il terzo... Tali temi erano ispirati da un orientamento che intendeva abbandonare la metafisica costruita sulla polarità di «totalità» ed «esistenza». Era avvenuto, infatti, che fin dalla fine degli anni Settanta – anche grazie a seminari parigini ai quali allora partecipava e che avevano Levinas come loro guida – egli aveva accolto, come innovative e suscettibili di sviluppi, le idee levinasiane di un'antioriorità dell'etico rispetto all'ontologico e di una soggettività assolutamente non «egoistica». Certo, non senza una presa di distanza critica, espressa in un

articolo apparso nel 1985 nell'«Archivio di filosofia», pubblicato poi con qualche modificazione nel libro *Analogia del soggetto* del 1992. È, quest'ultimo, un libro difficile: esso offre una concezione dell'essere che si ispira in parte a Levinas, in parte a Heidegger, e nel contempo utilizza una terminologia tratta dalla tradizione cristiana, incluse le correnti mistiche, alla ricerca di una via d'uscita dalla crisi di quest'ultima, mostrata dall'ampliamento del secolarismo. Meno ardua è la lettura di *Filosofia della religione*, un contributo nel primo volume di *Filosofia*, opera pubblicata nel 1995 da Paolo Rossi, nel quale si ricostruisce la genesi di tale disciplina e il significato che essa assume in diversi ambiti storico-filosofici.

Grazie a questa sua intensa attività Marco divenne ben presto noto in ambiente internazionale. Molti suoi saggi sono apparsi, oltre che nell'«Archivio di filosofia», in riviste o libri o atti di convegni in varie lingue. Raymond Klibansky lo nominò membro dell'«Institut International de Philosophie», di cui era presidente, affidandogli la responsabilità della sezione italiana della «Bibliographie de la Philosophie», edita a Parigi sotto gli auspici dell'UNESCO: in questo ruolo egli prese parte a incontri i cui argomenti erano la tolleranza, il dialogo tra culture, la pace.

Quando si costituì la Facoltà di Filosofia dell'Università di Roma «La Sapienza», nel 2001, ne divenne Preside. Nel 2007 avrebbe terminato il suo secondo mandato. Accudiva questa fragile creatura, timoroso che non sopravvivesse, con una dedizione infinita, senza risparmiare energie, anima e corpo, sacrificando ad essa tempo, tranquillità, riposo.

Marco prediligeva due espressioni che, di fronte alla sua morte, non posso fare mie. L'una, di ispirazione evangelica, dice che bisogna trasformare il male in bene; l'altra, di ispirazione spinoziana, che non bisogna essere mossi da passioni, ma comprendere. Mai potrò infatti considerare la sua scomparsa, così lacerante, come un momento che prelude al positivo o da inserire entro un ordine razionale delle cose. Vi è però un terzo suo detto cui vorrei invece attenermi in questi giorni dolorosi, quello che afferma la capacità, da parte della bontà, non di togliere alla morte il suo «dardo oscuro», ma di contrastarla come qualcosa di non vero, non reale – ripresa levinasiana dell'espressione, presente nel *Cantico dei cantici*, «forte come la morte è amore».

Finito di stampare nel mese di novembre 2006  
Ad opera della tipografia FERPENTA s.r.l.  
Via R. G. di Montecchìo, 17 - Roma  
per conto di Euroma - La Goliardica