

Libreria Filosofica

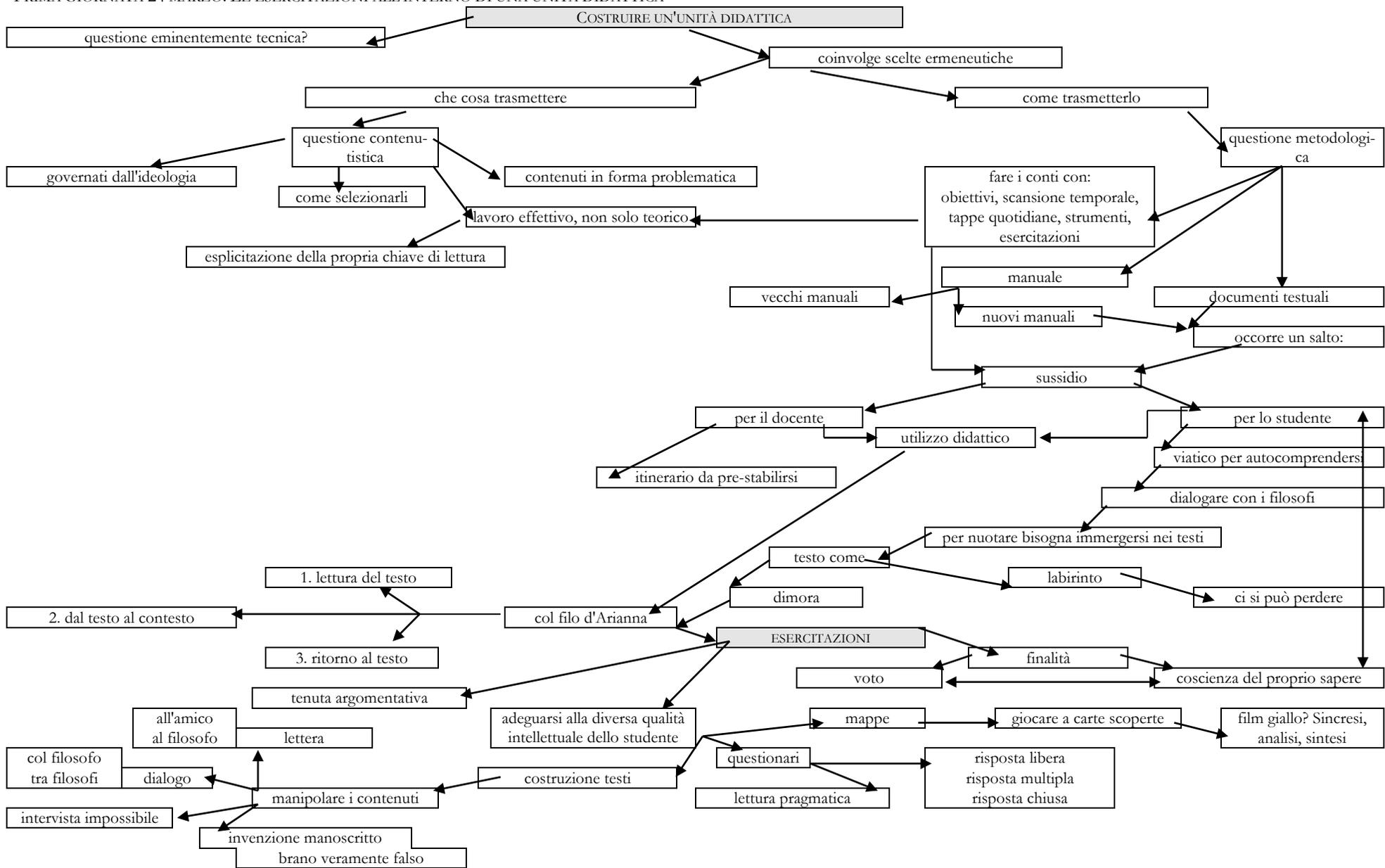
<http://www.libreriafilosofica.com/armando-girotti>

Armando Girotti

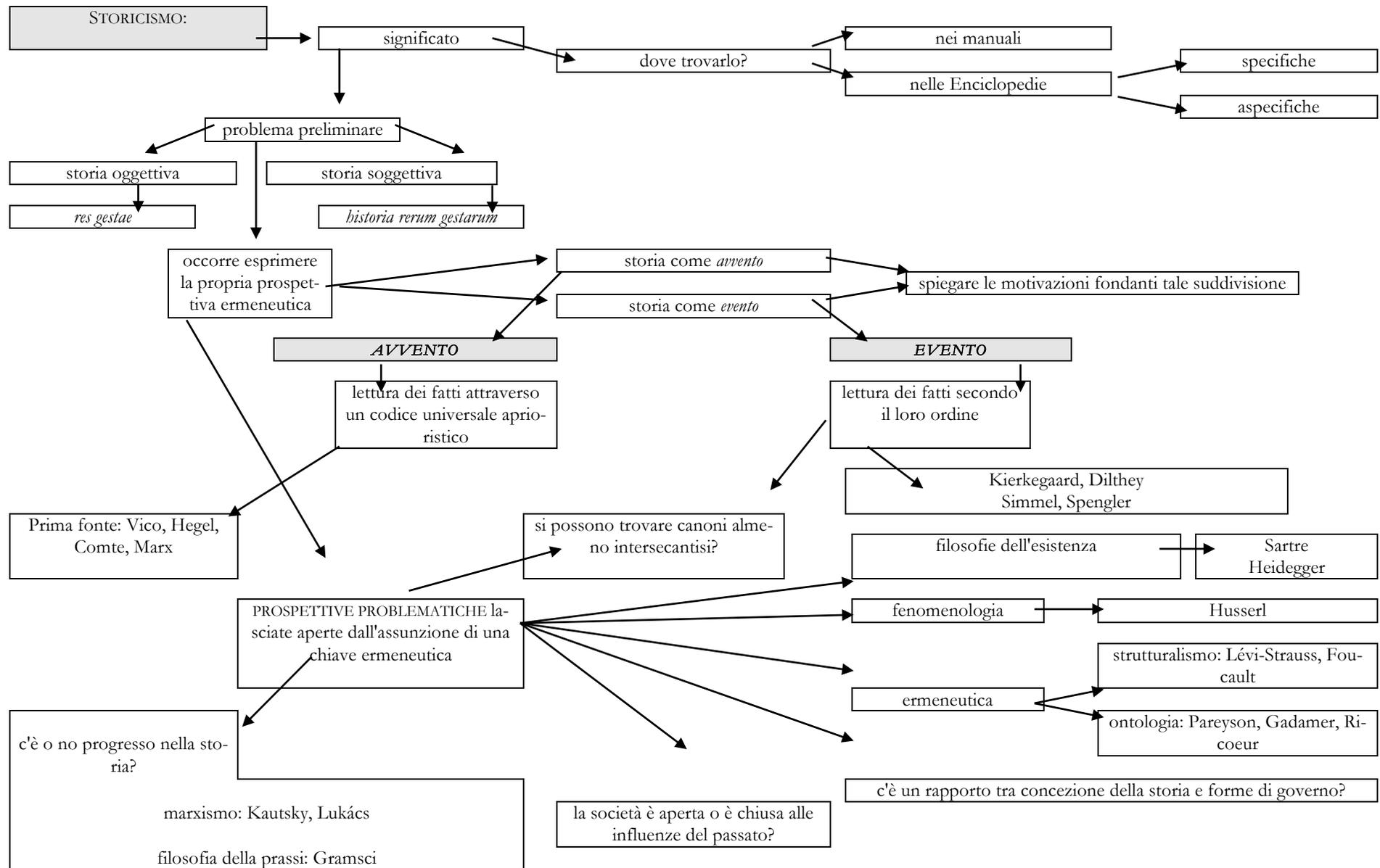
I filosofi e la storia

Appunti interni
Bari 24-25 marzo 1998

PRIMA GIORNATA 24 MARZO: LE ESERCITAZIONI ALL'INTERNO DI UNA UNITÀ DIDATTICA



SECONDA GIORNATA 25 MARZO: L'UNITÀ DIDATTICA "I FILOSOFI E LA STORIA": MAPPA DEL PERCORSO



Come costruire un percorso su un nucleo tematico coinvolgente come "I filosofi e la storia", all'interno del programma dell'ultimo anno di un corso liceale e all'interno dei vigenti programmi, con un'attenzione rivolta anche agli ultimi sviluppi della filosofia del '900.

Uditorio: un gruppo di docenti (o futuri tali) di Filosofia.

Luogo: Università di Bari.

PRIMO GIORNO: vedi mappa pp. 2-3

ASSUNZIONE DI UNA PROSPETTIVA ERMENEUTICA

La costruzione di una unità didattica, che a prima vista potrebbe sembrare una questione eminentemente tecnica, coinvolge invece una scelta ermeneutica: non si può progettare infatti senza prima aver chiarito che cosa si intenda trasmettere e come.

Se si vuole far acquisire una capacità di comprensione della realtà per far riflettere gli studenti sui problemi odierni e con ciò renderli mentalmente liberi, in grado di comprendere i condizionamenti a cui un mondo sempre più imbonitore li vuole sottomettere, allora occorre che si sostituisca alla trasmissione di un sapere già codificato la strutturazione di un sapere flessibile, polivalente e aperto, in grado di promuovere nel soggetto l'acquisizione di un atteggiamento critico e problematico. Oggi più che mai c'è bisogno di *educazione* e non di semplice *istruzione*; infatti, vista la complessità delle scelte sulle quali ogni giovane è chiamato a decidere, è necessaria una apertura verso prospettive interculturali, la cui riflessione intersechi i vari saperi andando oltre i confini della singola disciplina; occorre oltrepassare la specializzazione fatta di contenuti già dati da ripetere; non è più l'età della ritrasmissione, ma quella dell'invenzione; la scuola non può ripetere se stessa. Ed è qui che si richiede al docente di diventare 'ricercatore' di nuove strategie, di nuove metodologie all'interno della sua disciplina; non si pretende che la sua capacità progettuale, che dipende anche dalla sua professionalità, sia già compiuta nel momento in cui egli si cimenta per la prima volta con la progettazione di percorsi nuovi; egli può solo prendere spunto dal già fatto, dal già strutturato, dal già pubblicato anche se in questo campo i progetti compiuti sono veramente rari.

Come quando si progetta un viaggio si hanno ben chiari il punto di partenza, quello di arrivo e le tappe intermedie, così deve avvenire nell'attività didattica: aver ben chiaro che cosa si vuol raggiungere con il singolo lavoro, nell'arco dell'anno e nell'arco del triennio. Ecco allora la necessità di progettare i propri interventi didattici cadenzandoli nel tempo, scandendone i contenuti, proiettandoli verso finalità e obiettivi che si intendono raggiungere. Nulla di nuovo se si pensa che è obbligatorio per il docente presentare il proprio 'piano di lavoro'

all'inizio di ogni anno scolastico; ma una cosa è vivere questo momento come soggezione ad un atto burocratico, altro è la progettazione di un piano effettivo che tenga conto di tutto l'apparato pratico necessario allo svolgimento di quel programma. La razionalizzazione del proprio lavoro scolastico deve fare i conti non solo con i contenuti, ma soprattutto con gli obiettivi, con le scansioni temporali, con le tappe quotidiane di quel viaggio, con le esercitazioni calibrate su quel percorso. Progettare un lavoro 'effettivo', che abbia la caratteristica della fattibilità e che sia in sé concluso, significa entrare nella dimensione della progettazione dell'unità didattica. Ebbene, una selezione di contenuti va operata e non può essere procrastinata fino alla fine dell'anno, pena l'impossibilità del raggiungimento della classica 'fine del programma', con la conseguente obbligatoria ripresa nell'anno seguente del programma non svolto e quindi con la impossibilità di giungere anche nel secondo anno alla cosiddetta 'fine del programma'. 'Non c'è tempo per svolgere tutto' si sente dire da più parti, e che cosa voglia dire il termine 'tutto' non si sa, a meno che non comprenda tutti i filosofi, maggiori e minori, tutte le correnti, anche quelle secondarie; la compiutezza nell'insegnamento è una pura utopia quando non anche pura follia. Allora, visto che comunque la selezione va fatta, tanto vale razionalizzare prima dell'inizio dell'anno scolastico il proprio percorso, precisando che cosa si intenda affrontare e che cosa, invece, tralasciare. Ma siccome ogni scelta, che non sia casuale, deve essere in qualche modo giustificata, la selezione dei contenuti coinvolgerà anche l'assunzione di una prospettiva ermeneutica che permetterà di formulare un'ipotesi di lavoro, di costruire un piano che, chiarendo allo studente il senso delle scelte compiute dall'insegnante, renda più esplicito il suo itinerario educativo.

Assunta la prospettiva ermeneutica, occorre precisare la funzione dello strumento attraverso cui veicolare il sapere: manuale o documento testuale? Negli anni settanta ci fu chi propugnò la morte del manuale sostituendolo con propri appunti e chi non si accontentò della 'non-proposta', cercando una via alternativa, si indirizzò verso il recupero della parola dei filosofi, riprendendo quanto già avveniva nelle altre discipline letterarie; l'impossibilità di una lettura integrale di tutti i filosofi portò a restringere la lettura ad alcuni passi scelti; nacquero le antologie filosofiche che proprio alla fine degli anni '70 ed agli inizi degli anni '80 l'editoria produceva, prima in sordina, poi con sempre maggior profusione. Il manuale in questi ultimi anni ha mutato veste diventando il completamento del testo filosofico, lo specchio di un ragionamento aperto e tollerante, che invoglia a capire le ragioni dei filosofi — anziché assorbirle in una presentazione schematica — che contiene, accanto al panorama storico d'inquadramento, un corpus organico di conoscenze ed una guida allo studio di autori e problemi.¹ Il manuale, dunque, non si presenta più come volume a sé che sostituisce le pagine dei filosofi, ma un sussidio che aiuta a comprenderle meglio.

1 F. CAMBI, *La filosofia nella nuova scuola secondaria*, p. 17; L. VIGONE, *Filosofia*, p. 45.

A mio parere occorre compiere un ulteriore sforzo: giungere alla strutturazione di uno strumento che, non lasciando soli di fronte alle parole del filosofo il docente e lo studente, li coinvolga entrambi, consegnando loro un apparato che li indirizzi 'insieme' verso l'analisi e la discussione del documento testuale: possono essere un commento continuo cui vien rinviato il lettore, una annotazione molto serrata dei passaggi principali, una griglia di domande con cui smuovere lo studente alla riflessione, la sottolineatura dei nodi attorno ai quali ruota l'argomentazione del filosofo; insomma un 'sussidio' che, facilitando il lavoro del docente, contemporaneamente avvii lo studente alla comprensione del testo e lo coinvolga attivamente rendendolo consapevole della sua crescita e della sua formazione critica. Occorre cioè ripensare all'insegnamento della filosofia nell'ambito di un 'progetto' che tenga conto sia del docente sia dello studente: dello studente al quale dare un libro come viatico verso l'autoconsapevolezza di una crescita verificabile (le varie esercitazioni infatti, gli permetteranno di sapere a quale punto di comprensione e di maturazione egli sia giunto non potendo più nascondere sé a se stesso); del docente al quale consegnare un volume finalizzato non tanto alla spiegazione del 'sistema' filosofico, quanto all'utilizzo didattico, attento alle scansioni temporali, ai testi filosofici, alle griglie per esercitazioni, alle verifiche 'in itinere', ai possibili approfondimenti. Non dimentichiamo che, accanto al docente già conscio della propria preparazione, c'è anche chi, appena laureato, incomincia ora la sua esperienza oppure chi, pur 'navigato', è curioso di conoscere e confrontare la propria metodologia con quella degli altri colleghi ed è magari pronto a recepire i suggerimenti di didattiche diverse dalla sua; questo apparato potrebbe anche risultargli utile nell'invenzione di nuove strategie educative. Si tratta, cioè, di elaborare un sussidio che, mettendo in primo piano obiettivi e finalità del docente, il lasso di tempo entro cui raggiungerli, un itinerario da pre-stabilirsi, si adatti ad un nuovo stile di 'far scuola'. Occorre, cioè, costruire una serie di unità didattiche cadenzate nel tempo, con tutto l'apparato didattico di cui abbisognino docente e studente. Lo strumento testuale, base di partenza attraverso cui scoprire un uomo che pensa a dei problemi che lo toccano personalmente, ai quali dà una risposta, che è la sua, permetterà di far incontrare due uomini, il filosofo e lo studente ed il loro dialogo, molto importante, da una parte potrà palesare l'itinerario di un filosofo all'interno di problematiche che lo hanno coinvolto — approccio più interessante di quanto non sia un sistema bell'e concluso da mandar a memoria — dall'altra potrà far scoprire alcune risposte a quelle domande che sono poi dentro ad ogni studente. A detta degli stessi autori, il manuale ha oggi un nuovo utilizzo perché l'attività didattica «potrà fare posto ad uno studio integrato del testo e del manuale: [...] un doppio movimento, dalle pagine dell'autore al manuale di storia della filosofia e viceversa, consentirà allo studente di reperire nel manuale quelle informazioni relative al contesto storico, alla biografia dell'autore, all'impianto generale del suo pensiero, che gli sono indispensabili

per comprendere il testo; gli approfondimenti ricavati dalla lettura dei brani antologici troveranno una successiva collocazione nella sintesi ordinata fornita dal manuale. [...] In tal modo lo studente sarà sollecitato ad un uso più ampio e vario degli strumenti di cui dispone: il manuale, in particolare, potrà di volta in volta assumere il ruolo di strumento di consultazione (quando lo studente vi cercherà le informazioni sul contesto storico delle opere, indicazioni di collegamento sull'itinerario intellettuale dell'autore ecc.), il ruolo di strumento di riorganizzazione sintetica e ordinata dei contenuti tratti dall'antologia, dai testi, dal dizionario filosofico, il ruolo, infine, di collegamento tra i diversi autori e tra i vari movimenti filosofici».²

DALLA LETTURA DEL TESTO ALLE ESERCITAZIONI

Se si vuol imparare a nuotare, osservava Hegel, non lo si può fare restando fuori dell'acqua a mimarne i movimenti: bisogna immergersi. Forse che si potrà imparare a filosofare restando semplici spettatori? Come si impara a nuotare nuotando, così si apprenderà la filosofia facendola e il suo strumento, in mancanza della viva voce del filosofo, sarà il documento scritto che la storia ci ha consegnato. Siccome è proprio della filosofia, secondo l'adagio socratico, "confutare e lasciarsi confutare", sarà il testo, presentandosi come unica espressione del filosofo che oggi non c'è più, a dover sottomettersi a tale prova; con questo noi ci confronteremo, ponendogli domande ed attendendone risposta.

Se si pensa al testo filosofico come al 'labirinto' del mito di Teseo³, ci si accorge subito del pericolo in cui si incorre nel volerlo attraversare; in esso ci si può perdere, ma la sfida non può non essere colta, pena la perdita totale del senso della fonte; se il labirinto non 'imprigiona' colui che lo penetra, esso è in grado di offrire sempre nuove possibilità di percorso: sentieri diversi si propongono, si interrompono, si lasciano ritrovare, compaiono e scompaiono aprendo vie alternative ed anche esiti fecondi. Se poi ci si fa condurre dal filo d'Arianna, allora il viaggio diventa molto più agevole e, anche se quel filo sembra essere appannaggio esclusivo del filosofo, ricercarlo è attività legittima di ognuno. Il docente di filosofia, da buon condottiero, dipanerà quel gomito, aiutando il giovane a percorrere strade nuove, insegnandogli a muoversi all'interno del labirinto per salvarsi dalla prigione, spingendolo a provarsi con la fonte e a ricercare egli stesso percorsi alternativi, forte delle esperienze che gli provengono dalla cultura in suo possesso e di quelle che ricava dal mondo nel quale vive, agisce, sceglie, opera. In questo modo il testo mostrerà valenze sempre nuove, nuove possibilità di rilettura e reinterpretazione. Il labirinto, dunque, lungi dal ridursi a

² SERGIO GABBIADINI - MARCO MANZONI *La biblioteca dei filosofi - Guida per l'insegnante*, Marietti Scuola, Casale Monferrato 1991, p.6.

³ CIANCIO FERRETTI PASTORE PERONE, *Filosofia: i testi, la storia*, SEI, Torino 1990.

prigione, può ben diventare 'dimora' del soggetto che ricerca. Nessuna interpretazione, dice infatti Ugo Perone, prende pretesto dal testo, né cerca di eluderlo, né vuole andare dietro ad esso (alla ricerca del nietzschiano 'mondo dietro il mondo'), ogni interpretazione deve "restare dentro di esso, scandagliandone tutti gli strati e denunciandone semmai quei preziosi e rivelativi elementi di squilibrio che segnano il testo filosofico ... È dentro il testo che si delinea il mondo del testo; ed è ancora dentro il mondo del testo che si enuncia la pretesa di descrivere il mondo"⁴ ed è con questa descrizione del mondo che ci si confronta per scoprire le valenze forti che permangono a volte anche nella descrizione del mondo che noi stessi ci facciamo.

La lezione di filosofia, consequenzialmente alla scelta didattica che privilegia il documento testuale, verterà su una prima fase di lettura, nella quale sarà preminente l'opera del docente, passando ad una successiva, nella quale saranno gli studenti a misurarsi con il testo attraverso la riflessione che li abituerà a ritornare incessantemente sui propri passi. È qui che si innestano le esercitazioni che, privilegiando l'attività dello studente, lo obbligheranno a seguire un certo itinerario, una data riflessione, un ben delineato percorso, per cui, ognuna di esse, adattata ad un particolare testo e calibrata sul proprio modo di fare scuola, trasformerà gli studenti in 'attivi produttori' di un lavoro personale, forse irripetibile, portando un frutto più valido di quello che si ottiene normalmente con la classica lezione frontale.

Non è necessario per tale attività attendere la fine del percorso; le esercitazioni possono iniziare già fin dal primo incontro perché, sia che si tratti dell'*analisi del testo* o del viaggio *dal testo al contesto* o del *ritorno al testo*, esse stimoleranno alla produzione di 'lavori artigianali' che serviranno comunque a studenti e docente come costante verifica dei livelli di crescita. Esse d'altra parte non nascono dal nulla, ma, come ogni attività didattica, dipendono direttamente dalla metodologia seguita dal docente e da ciò che egli vuol valutare: **competenze**, a partire da quelle più semplici, come ad esempio, il ricordo dei dati, il possesso di informazioni su fatti e persone, il riconoscimento di termini con la implicita competenza lessicale, la conoscenza dei concetti-chiave; **oppure vere e proprie capacità**, come la sintesi, l'uso di operatori e schemi cognitivi, l'utilizzo dell'argomentazione per sostenere la validità di una tesi data, ecc. L'attenzione per una corretta progettazione di esercitazioni deve essere presente ed attiva nella mente del docente già fin dal momento in cui gli studenti sono nella fase di *lettura del testo* (le loro domande, i loro quesiti, le loro titubanze sono una vera e propria cartina tornasole delle loro capacità, che possono ben orientare il docente nella costruzione di esercizi sempre più specifici attingendo al connubio fra preparazione e capacità di servirsi delle informazioni acquisite). Tutte le infor-

4 U. PERONE, *Testo, interpretazione, verità*, «Atti del convegno» "L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea", Firenze 8-9 marzo 1991, SEI, Torino 1991, edizione fuori commercio, pp.3-12

mazioni desunte dall'analisi del testo dovranno poi essere inserite in un ambito ben più ampio di quanto non compaia dalla prima destrutturazione. Queste, in un secondo momento, dovranno essere riferite ai due contesti, storico e problematico, facendo intraprendere allo studente un nuovo viaggio, *dal testo al contesto*. Non è necessario che la terza operazione, il *ritorno al testo*, sia compiuta immediatamente di seguito alle prime due, perché la sintesi, necessitando di una ristrutturazione mentale, è spesso attivata solo dopo che il tempo ha sedimentato le conoscenze dello studente permettendogli di riflettere alla luce di una competenza acquisita e consolidata nel corso dello svolgimento del programma, a volte raggiunta solo molto tardi. In questa fase le esercitazioni, coinvolgendo principalmente gli studenti, metteranno sullo sfondo l'attività del docente, in quanto, finalizzate alla riflessione e alla ristrutturazione del complessivo pensiero dell'autore all'interno dei vari documenti, li stimoleranno a rendersi attivi produttori di operatività pratica. Entrando nel vivo delle possibili esercitazioni da assegnare agli studenti, considerandole anche in vista delle capacità da sviluppare o da incrementare e delle competenze da stimolare, si possono utilizzare quelle che mettono in primo piano l'argomentazione del filosofo, oppure che enucleano il problema, il modello di ragionamento, la forma; in qualsiasi caso comunque un'operazione di scomposizione del testo sarà utile per isolare le parti costitutive attraverso uno strumento come il questionario scritto, un po' rigido in quanto guidato da domande molto puntuali, o attraverso il dialogo, strumento che offre una maggior libertà di espressione. Si può chiedere ad esempio di:

- *titolare* il brano (ciò coinvolge la capacità di sintesi del messaggio trasmesso dal filosofo);
- *parafrasare*, ("il brano tratta di.... e si sviluppa secondo una linea che");
- *commentare* i singoli passi (ad esempio: "suddivida lo studente il brano in tanti paragrafi, mettendo a fianco di ogni periodo la motivazione che ha spinto il filosofo a produrre le sue affermazioni?"; "il brano si innesta nel pensiero..., critica le posizioni di..., sostiene che..., usa una chiave di lettura particolare che può tradursi nei seguenti fondamenti....; per comprenderlo occorre situarlo.... ecc...") oppure più sbrigativamente "Commenta la prima parte del brano che ti ho già suddiviso con delle cesure");
- *paragrafare* (operazione che porta in evidenza la sintassi del testo come fosse un indice scandito per punti con i quali si evidenziano le cesure del brano; "dopo aver scandito con cesure tutto il brano, numera i singoli passaggi attraverso cui si snoda il pensiero del filosofo 1, 1.1., 1.2., 2, 2.1, 2.2., 2.3., 2.4., 3, 3.1. ecc..."); questo lavoro mostra la capacità di cogliere la subordinazione dei singoli passaggi del testo, mettendo così in primo piano i punti essenziali;
- *scomporre* analiticamente ("i singoli passaggi del brano sono così suddivisibili: prima parla di..., poi di..., quindi di....; ed infine giunge a dimostrare che...")

- *individuare i problemi* e le risposte in relazione al dibattito filosofico;
- *scoprire la tesi*, che rimanda alla capacità di tenere sotto controllo tutto il testo, mettere cioè in luce l'idea centrale del filosofo, isolandola dalle tesi collaterali, dalle sottotesi, dalle confutazioni;
- mettere a nudo le *argomentazioni* addotte per *sostenere* la tesi, determinando quali siano le sezioni argomentate, le giustificazioni solo accennate o non date perché ritenute scontate; questo permette di scoprire la tenuta dell'argomentazione attraverso l'analisi della coerenza interna; (ad esempio: "gli studenti, sottolineando ed annotando a lato del testo le righe di riferimento, mostrino come le varie affermazioni siano in linea con quelle fatte in un altro documento, e soprattutto con le proposizioni che compaiono nel brano tale....., e precisamente alle righe");
- scoprire la *strategia argomentativa* (la capacità di cogliere lo stile argomentativo dell'autore che è diverso ad esempio se si è in un testo di Cartesio o in uno di Pascal);
- far emergere la presenza dell'*uditorio* definendolo e precisandone la funzione, nonché il modo utilizzato per convincerlo (uditorio particolare, specifico o aspecifico, che poco sa dell'argomento, che condivide la tesi o che la rifiuta);
- *ricomporre* sinteticamente il percorso ("partendo dalla tesi principale....., si dimostra, attraverso....., e attraverso....., che..... ed infine si giunge a concludere che...");
- *individuare* il modello di razionalità che soggiace ai vari documenti testuali affrontati;
- individuare le *parole chiave*;
- individuare la *forma espositiva* del filosofo (dialogica, trattatistica...).

Tutte queste esercitazioni mirano, in fondo, a verificare la capacità di controllo acquisito dallo studente nel giudicare la tenuta dell'argomentazione filosofica, la capacità di riflessione sui vari contenuti e sui vari argomenti che formano quello che normalmente viene chiamato il "sistema" del filosofo e che con i documenti testuali si viene formando a poco a poco; mirano cioè, attraverso la de-strutturazione del testo, ad aiutare a comporre nella mente dello studente un filo conduttore del pensiero del filosofo.

La finalità delle esercitazioni però non può ridursi, come da più parti viene intesa, alla mera funzione di controllo valutativo, perché il voto, nella mente dello studente, chiudendo il ciclo 'spiegazione-studio-voto' tende a bloccarlo, non permettendogli quindi di riandare a quanto ha precedentemente appreso, magari per rivederlo e ristrutturarlo in maniera diversa e più approfondita; il voto chiude una fase e ne apre una nuova nella quale le "vecchie" riflessioni, in quanto già passate sotto il vaglio del giudizio del professore, tendono ad essere accantonate. Le esercitazioni con funzione eminentemente valutativa, come fine di un ciclo, perdono la loro valenza di riappropriazione cosciente di un con-

tenuto ed assumono rilevanza solo all'interno di una metodica valutativa che però ne sminuisce la portata; sono utili sì per far superare quelle valutazioni intuitive che il docente fin dai primi giorni di scuola compie inconsciamente — e che originano spesso le cosiddette 'prevenzioni' o 'preferenze' sulle quali si innesta l'effetto alone che tanto negativamente agisce nella valutazione degli studenti — ma non possono essere viste solo in quest'ottica. Le esercitazioni aiutino pure a superare queste difficoltà, ma soprattutto facciano raggiungere agli studenti la coscienza del proprio sapere e quindi, assumendo valenza autovalutativa, siano viste in funzione del recupero formativo — oltre che informativo. Lo scopo dell'insegnamento non è la traduzione di tutto il processo educativo in un voto, bensì il raggiungimento di un alto grado di capacità autovalutativa⁵; allora alla domanda: «che cosa va controllato alla fine dello svolgimento di un percorso didattico; è proprio necessario che gli allievi dimostrino di conoscere tutti gli argomenti e sappiano utilizzare proprio tutte le informazioni e le conoscenze impartite?»⁶ occorre rispondere che le esercitazioni debbono essere calibrate al fine di scoprire non tanto un sapere nozionistico, quanto delle capacità, quali ad esempio, aver compreso il testo e il filosofo, saper contestualizzare l'uno e l'altro, aver acquisito una padronanza lessicale, saper trarre delle considerazioni personali, riflettere filosoficamente.

È necessario, dunque, che le esercitazioni permettano agli studenti di esplicitare queste capacità, ciascuno secondo il mezzo a lui più idoneo: per uno sarà il dialogo, per un altro la trattazione del tema in prima persona, o la mappatura dei concetti fondamentali; insomma occorre che esse si adeguino alla diversa qualità intellettuale dello studente permettendogli di esprimersi nella forma a lui più congeniale. Sarebbe addirittura auspicabile ed opportuno che fossero gli alunni stessi a costruire tali verifiche; proprio nella loro stesura essi si sentirebbero sollecitati a rileggere i testi, a ripercorrerne l'analisi, a ridefinire i termini chiave, a ricomporre unitariamente le informazioni avviando, dopo il lavoro analitico sulle pagine degli autori, un lavoro conclusivo di sintesi e di ricomposizione ordinata di temi e termini. Certamente spetta al docente la funzione di guida in questa attività che, avvalendosi di QUESTIONARI, MAPPE, COSTRUZIONE DI TESTI E DI ALTRE ATTIVITÀ varie, realizza un'attività quotidiana spesso sconosciuta a chi si avvale esclusivamente della lezione frontale.

I QUESTIONARI possono essere:

- a *risposta libera* (con risposta che comunque preveda sempre un riferimento chiaro ad un ben individuabile contenuto del brano); questo esercizio aiuta

5 Sull'argomento della valutazione come valorizzazione si veda lo specifico capitolo in A. GIROTTI, *L'insegnamento della filosofia, dalla crisi alle nuove proposte*, Unipress, Padova 1996.

6 G. DEIANA, *La valutazione in filosofia, Una proposta didattica operativa*, in BIANCARDI-BOLOGNINI-DEIANA-MARCHETTI, *La filosofia insegnata*, Pagus, Treviso 1994, pp.165-191.

a mettere in moto le capacità di riflessione analitica e quelle di gestione sintetica del sapere acquisito;

- a *risposta multipla* (si possono proporre soluzioni con una o più risposte giuste, sempre con l'avvertenza di far sapere agli studenti quante siano quelle corrette); questionari di tal fatta servono spesso per verificare la precisione nella interpretazione lessicale e semantica della terminologia del filosofo;
- a *risposta chiusa* con scelta tra vero o falso; sono limitati soprattutto a verificare se sia stato raggiunto il possesso di un certo numero di informazioni.

Spesso, interpretando il questionario in modo alquanto restrittivo, si presuppone un legame di dipendenza tra domanda e informazioni presenti nel testo; ciò è corretto se si intende verificare, come avviene nelle ultime due forme di questionario, la padronanza sintattica e semantica raggiunta dagli studenti, ma se si vuol allargare la prospettiva per giungere alla verifica delle capacità di riflessione dello studente è utile la prima forma che, a mio giudizio, è preferibile alle altre due proprio perché nella libertà della risposta lo studente mette in movimento, accanto alle capacità di analisi, anche quelle di sintesi. Emergerà da questa forma di questionario maggiormente che dalle altre due, più adatte a cogliere i contenuti informativi, la qualità della formazione mentale e critica dello studente. Se poi, come da più parti viene richiesto — si pensi a quanto viene sostenuto dai fautori della Didattica Breve che, nel fare filosofia, tendono a riferirsi al mondo del giovane ed ai suoi interessi — pensando alla filosofia come luogo di ripensamento del proprio io, si vuol riflettere sui contenuti in funzione personale, allora occorre affiancare alla lettura sintattica e a quella semantica anche un terzo tipo di lettura, quella pragmatica. Se la filosofia, come affermava Aristotele e come poi sostiene Heidegger, nasce dalla 'meraviglia' e dallo 'stupore', essa non potrà fermarsi alla semplice funzione di elencazione di posizioni ben confezionate; dovrà muovere il suo fruitore a rimeditare per coinvolgerlo additandogli l'immensità e l'inesauribilità delle varie posizioni. Lo studente risvegli in sé quello stupore che gli fa dire “non ci avevo pensato”; solo in questo modo la soluzione proposta dal filosofo muoverà intelletto e ragione a riflettere oltre lo stretto ambito del passato, spingendosi fino all'oggi dove la filosofia tende ad innestarsi. È l'utilizzazione critica delle sollecitazioni dei grandi pensatori che produce la elaborazione di una personale visione della vita. Misurando con altri modi di vedere e con altri valori i suoi interessi legati alla sua esperienza, lo studente rivedrà se stesso e le sue convinzioni, ritrovandosi sulla scia socratica che lo avvierà in un viaggio mai concluso nel sapere di sé. Il documento testuale nel quale ci si immerge, o per trovarvi l'intenzione del filosofo o per mutuare da lui stimoli nuovi per il proprio presente, non si ridurrà mai a statico susseguirsi di pensieri codificati, e quindi morti, ma sarà linfa vitale nuova che ancor oggi può muovere a nuove domande; il passato in questo modo diventa, come dice Remo Bodei, “paradossalmente modificabile: non perché si possa cancellare quel che è successo (qualunque cosa sia), ma perché il

suo senso e il suo peso vengono incessantemente rettificati. Il passato preme su di noi, condizionando anche il futuro nelle proiezioni del desiderio, finché non ce ne liberiamo, finché non ne veniamo a capo”⁷. Non è il passato di cui parla Proust “ingombro d'innomerevoli lastre fotografiche, che rimangono inutili perché l'intelligenza non le ha sviluppate”, ma un passato che si riproduce prolungandosi nel presente e orientandolo verso il futuro.

Seguendo dunque la motivazione didattica dell'esigenza che lo studente rifletta su quanto appreso raffrontandolo con il proprio vissuto, data la *duttilità di comprensione del testo in relazione a chi lo legge*, si potranno progettare questionari che pongano domande del tipo:

- quale significato filosofico assume questo brano per te?;
- c'è attualità in ciò che viene affermando il filosofo?;
- quali sono i punti ancor oggi attuali?;
- quali invece ritieni superati? perché?;
- se ritieni che il tema rivesta una certa attualità, quali motivazioni adduci?;
- quali occasioni odierne ti permettono di affermare la sua contemporaneità?;
- hai mai discusso della sua attualità?;
- il problema affrontato dal filosofo è estensibile anche al di là della esperienza che sembra averne fatto lui?;
- il problema era valido solo al tempo del filosofo?;
- come ti sembra che sia stato recepito dall'epoca moderna?;
- ha assunto nuovi risvolti nell'epoca contemporanea?;
- il problema ricalca, oppure ha favorito l'insorgenza di alcuni luoghi comuni odierni?;
- il problema mette in discussione alcuni luoghi comuni odierni?;
- con una similitudine si può rapportare il brano o un suo passo alla vita quotidiana ed affermare che “come....., così oggi....., perché.....”;
- rapportando ai brani precedenti la seguente affermazione ‘.....’ presa dalla vita quotidiana, si possono ricavare delle esemplificazioni che confermano l'attualità del pensiero del filosofo?;
- il modello proposto dal filosofo, rapportato alla situazione attuale, mi induce a trarre le seguenti considerazioni.....

Un secondo tipo di esercitazioni che, oltrepassando la struttura del questionario, mostra immediatamente, con un solo sguardo d'assieme, tutto il percorso seguito da un filosofo nella composizione del suo testo è LA MAPPATURA CONCETTUALE DEL BRANO; infatti, attraverso rettangoli che si richiamano, si intrecciano, si rimandano, nei quali siano inscritte le parole-chiave, possono rendersi palesi il pensiero di un filosofo, la struttura argomentativa di un brano,

⁷ R. BODEI, *Testo e contesto per la storia della filosofia*, «Atti del convegno» “L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea”, Firenze 8-9 marzo 1991, SEI, Torino 1991, edizione fuori commercio, pp.59-66

le problematiche di un'epoca. Questo tipo di esercitazione sarà molto utile per verificare la capacità sintetica dello studente, la sua duttilità nel riconoscere la funzione dei termini in rapporto al tutto, di cogliere le relazioni esistenti tra i concetti, sviluppando, così, un metodo di fissazione dei contenuti attraverso la memoria visiva che tanto spesso aiuta lo studente più debole. Infatti schemi, strutture, mappe sono fondamentali nel recupero sintetico dei contenuti già appresi sui quali si vuol ritornare per una loro ristrutturazione e una loro riconnessione.

Si tratta di 'giocare a carte scoperte' fin dal momento della presentazione allo studente del primo contenuto; come avviene di solito una lezione? Normalmente si incomincia dall'analisi di singole sfaccettature, di singoli paragrafi, di singole parti, che, solo in fondo, formeranno un tutto; noi questo tutto lo abbiamo già in mente, mentre lo studente lo deve costruire piano piano e, solo quando avrà recepito l'intero, esso sarà compreso. Non dobbiamo costituire una storia che solo alla fine assuma un senso unitario; la finalità non è quella di condurlo all'interno di un film giallo che gli faccia scoprire il più tardi possibile chi è l'assassino (conoscenza ottenuta per somma di singole analisi), ma stiamo presentandogli, con funzione didattica (e se vogliamo in forma didascalica), un territorio di cui gli dobbiamo fornire le mappe; attraverso queste egli incomincerà con noi ad esplorarlo, e tanto più agevolmente lo saprà ripercorrere quanto più in profondità lo avrà compreso (sintesi come gestione personale di singole analisi che però si inseriscono in un complesso globale);

Un TERZO TIPO DI ESERCITAZIONE, forse il più vivace e stimolante, è la composizione scritta di un testo; può essere interessante, infatti, constatare quali capacità di rilettura abbiano sviluppato gli studenti e per costoro può essere eccitante misurarsi con se stessi quasi novelli filosofi in erba. Questo terzo tipo di lavoro, attraverso la manipolazione di contenuti, mette in evidenza la formazione dello studente; infatti inventando, componendo, raffrontando, lo studente deve tener presente tutte le informazioni che gli servono perché il rimescolamento non sia solo giustapposizione di frasi, ma sia riproposizione di una tesi da sostenere e da dimostrare, sia essa mutuata dal filosofo oppure proposta dal docente o, meglio, inventata dallo studente in prima persona. Ogni manipolazione infatti prevede un inserimento in un contesto più ampio e quindi porta con sé la capacità di gestire il tutto in funzione argomentativa, manifesta la capacità di usare gli schemi cognitivi, competenze e riconoscimenti che diventano funzionali al nuovo percorso che lo studente sta inventando e sostenendo. Perciò si potrà loro proporre di:

- comporre una *lettera ad un amico* intrattenendolo sulle tematiche del brano e sulle implicazioni che dette tematiche comportano nella vita di ogni giorno;
- comporre una *lettera da inviarsi al filosofo* contenente una discussione sui problemi e sulle motivazioni che possono aver condotto il pensatore ad affer-

mare quanto ha esposto; se ne discuteranno le idee ricercandone risvolti (positivi e negativi) anche nella vita quotidiana;

- comporre un *testo simile al documento*, ma che strutturi il problema centrale in maniera diversa da come è stato trattato dal filosofo, con una argomentazione proposta dallo studente (questa esercitazione può essere data solo dopo che lo studente avrà paragrafato il brano suddividendolo in tutti i suoi passaggi);
- comporre un brano che sostenga la *tesi opposta* a quella sostenuta dal filosofo;
- svolgere un *tema* che manifesti una *coscienza critica* nei confronti di una certa problematica trattata;
- comporre un brano che segua una *schematizzazione concatenata del tipo*: "Se, come dice l'autore, è vero che, come mai poi egli riferisce che..... Allora evidentemente ne consegue che";
- inventare un *manoscritto* del filosofo scoperto e mai pubblicato;
- comporre un *brano veramente falso*, a partire da una scelta di frasi *ad hoc* del filosofo e disposte a caso (occorre che lo studente si prefigga un itinerario schematico);
- comporre un brano, senza scelta di frasi, con o senza limite di righe, che possa essere scambiato come *veramente autentico*;
- comporre un *dialogo* tra studente e filosofo, oppure tra due personaggi inventati, oppure tra due autori che abbiano dibattuto lo stesso problema;
- inventare una *rappresentazione teatrale* attorno ad un problema con tanti personaggi ognuno dei quali cerca di difendere o di distruggere una tesi data (questo lavoro deve coinvolgere tutta la classe, divisa per gruppi, ognuno dei quali si sceglie un compito specifico);
- raffrontare *due brani di autori diversi* (dati dal docente o scovati dallo studente tra i filosofi già studiati) che trattino delle stesse tematiche;
- progettare una *intervista impossibile* (brani di autori di epoche diverse in contrapposizione tematica);
- preparare un *articolo informativo* sul testo come se si fosse un giornalista (sportivo, di cronaca nera, di fatti politici, ...);
- preparare un *questionario formativo* come strumento di una futura intervista al pubblico che mostri la capacità dello studente nell'analisi di un problema nascente dal testo, nella destrutturazione dello stesso e nella sua traslazione, in altri campi del sapere o dell'attività umana.

Nel QUARTO TIPO DI ESERCITAZIONE possono essere racchiuse tutte quelle varie attività che mettono in rilievo la riflessione sulle abilità raggiunte e che sono, ad esempio, rivolte alla sistematizzazione dei contenuti appresi come avviene nel:

- ♦ preparare possibili *domande* su cui sarà fondata l'interrogazione, invitando gli studenti a non cadere in quelle del tipo "parlami del sistema di...", perché non sono importanti i sistemi quanto il pensiero del filosofo nella sua attività progettuale; sembrano invece più pertinenti domande del tipo "dalla parafrasi del brano si evince che ... ed allora..." oppure "metti in evidenza il tema centrale del brano e rapportalo al tuo mondo" o ancora "ricomponi sinteticamente l'evoluzione del pensiero del filosofo riscontrabile nei brani letti";
- ♦ costruire una *scheda auto-valutativa*;
- ♦ costruire una *scheda* in vista del *recupero* di un compagno che non abbia ancora colto il nodo centrale del filosofo.

In questo quarto tipo di esercitazioni possono anche essere comprese quelle attività che ritornano sul pensiero del filosofo per:

- ♦ *raccogliere informazioni* relative allo sfondo storico nel quale opera il filosofo;
- ♦ cogliere le *problematiche storiche* che possono essere associate a quel certo modello di razionalità;
- ♦ *raffrontare* con i mezzi più disparati (non ultimo l'utilizzo di diapositive o di video già in commercio o da produrre) il *modello* posto dal filosofo con qualche altro modello ritenuto simile o per lo meno raffrontabile;
- ♦ costruire una *scheda* contenente il *lessico* specifico dell'autore, con a lato definizioni e raffronti con termini simili usati da altri filosofi.

Sempre in questo quarto tipo di esercitazioni vanno compresi i lavori che ampliano lo sguardo verso orizzonti più larghi richiedendo di:

- ♦ proporre *tematiche di ricerca* su temi collaterali, con mappature o tracce già precostituite;
- ♦ stendere una *bibliografia minima* ragionata che permetta di ricavare la fortuna del filosofo, l'importanza degli studi svolti su quell'autore o su un particolare problema;
- ♦ riprendere dai *quotidiani* o dai *settimanali* quei fatti che siano rapportabili a qualche tematica presente nel documento del filosofo (con forbici e colla si possono invitare gli studenti a lavorare sul proprio quaderno, motivando, poi, le proprie scelte);
- ♦ costruire *schede di natura interdisciplinare* che mettano in evidenza il problema centrale posto dal filosofo e i corollari di quel problema rinvenibili in altre discipline.

È chiaro che le esercitazioni non possono mai essere trasferite *sic et simpliciter* da un insegnamento all'altro, né, all'interno della stessa disciplina, da una metodologia all'altra, e perciò, anche se la finalità può essere simile tra insegnamenti diversi — come ad esempio potrebbe essere l'attenzione allo sviluppo delle capacità critiche — la strutturazione delle esercitazioni dipende dalla scel-

ta metodologica del singolo docente sulla quale esse dovranno essere calibrate. Non si deve dimenticare che il documento testuale è il pensiero dell'autore mentre egli ce lo sta trasmettendo; le esercitazioni a quello dovranno sottomettersi enucleando i problemi nascenti dal testo. Invece di puntare su esercitazioni che misurano le quantità di notizie apprese, come succede di norma nei *tests* oggettivi, sarà meglio puntare su esercitazioni che sviluppino *una riflessione* sui contenuti. Con l'uso del documento testuale occorre far loro mutare di finalità: da *tests* oggettivi, come qualcuno vorrebbe intendere ogni intervento valutativo nella scuola, diventino mappe di un territorio capaci di guidare lo studente attraverso i meandri del testo, cioè attraverso il labirinto nel quale ogni via può essere ripercorsa a patto di conoscerne la struttura globale, la chiave di volta, il significato profondo; in questo modo le esercitazioni diventeranno 'studio guidato', 'recupero' di un percorso attraverso uno dei possibili itinerari, non il migliore, né l'esclusivo, né l'unico. Proprio perché ciò sia proficuo occorre che il docente, senza stravolgere il testo, diventi egli stesso ricercatore di strade nuove, nessuna delle quali sarà da scartare se la costruzione della criticità riflessa rimarrà una importante finalità del suo insegnamento della filosofia; anche le esercitazioni, dunque, avranno un merito e, nonostante la scarsa considerazione dei teoreti, saliranno in 'più spirabil aere', essendo diventate esse stesse strumento del fare filosofia, ovvero del con-filosofare⁸.

UN ESEMPIO DI PARAGRAFAZIONE CON SPUNTI PER ESERCIZI

Dalla *VII* lettera di PLATONE

Quando ero giovane, sentii dentro di me un desiderio simile a quello di molti altri giovani: pensavo di entrare nella vita politica, una volta che fossi divenuto padrone di me stesso.

Ora mi capitò che la situazione politica della mia città fosse questa: il governo, contrastato da molti, fu rovesciato e passò nelle mani di cinquantun cittadini che divennero i reggitori dello Stato: undici a capo del centro urbano, dieci del Pireo, tutti incaricati di curarsi del mercato e dell'amministrazione pubblica; inoltre, sopra di tutti questi, trenta magistrati ebbero i pieni poteri. C'erano tra costoro alcuni miei familiari e conoscenti, i quali mi invitarono subito a prender parte alla vita pubblica, come ad una attività fatta per me. Io allora credevo, e data l'età non è assolutamente strano, che costoro, col loro governo, avrebbero purificato la città dall'ingiustizia dandole un giusto modo di vivere, e intanto attentamente osservavo che cosa avrebbero fatto.

Ora m'accorsi che in poco tempo costoro fecero apparire oro il governo precedente; fra l'altro un giorno mandarono, insieme con altri, un mio amico più vecchio di me, Socrate, uomo ch'io non ho dubbi essere il più giusto del suo

⁸ M. DE PASQUALE, *Didattica della filosofia, la funzione egoica del filosofare*, Angeli, Milano 1994.

tempo, ad arrestare un cittadino per farlo morire, facendo sì che egli diventasse, lo volesse o no, loro complice; ma Socrate non obbedì, preferendo correre qualsiasi pericolo piuttosto che farsi complice di azioni indegne.

Allora, vedendo tutto questo ed altri gravi misfatti, pieno di sdegno mi ritirai dalle miserie di quel tempo.

Poco tempo dopo cadde il governo dei Trenta e con costoro anche quel regime.

Nuovamente, anche se con minor intensità, mi prese il desiderio di dedicarmi all'attività politica. Ma, anche in quello sconvolgimento, succedettero molti avvenimenti da far muovere ad indignazione; infatti non è strano che in una rivoluzione le vendette degli avversari politici fossero molto grandi; tuttavia occorre precisare che gli uomini che rientrarono nella città usarono anche moderazione. Ma poi successe che alcuni potenti aprirono un procedimento contro quel mio amico, Socrate, accusandolo del delitto più nefando e più estraneo al suo animo: lo accusarono d'empietà, lo condannarono e l'uccisero; proprio lui che non aveva voluto partecipare all'empio arresto di un amico di quelli che allora erano esuli, nel tempo in cui essi stessi sopportavano la sventura in esilio.

Allora mi misi ad osservare i fatti e le leggi e i costumi e gli uomini che si dedicavano alla vita politica, e, quanto più li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto più mi sembrava che fosse difficile amministrare lo Stato, restando onesto.

Non si poteva far niente se non si avevano amici e compagni fidati; e per di più non era facile trovarne poiché nella nostra città gli usi e i costumi dei padri si dissolvevano, ed anche farsene di nuovi con facilità non era possibile. Le leggi scritte e i costumi si corrompevano con velocità sempre più straordinaria, così che io, che una volta desideravo moltissimo prender parte alla vita pubblica, osservando queste cose e lo sconvolgimento che tutto intorno c'era, finii per restare frastornato. Continuai ad osservare la situazione per verificare se ci potessero essere dei miglioramenti, soprattutto nel governo dello Stato, e per agire aspettavo le circostanze più favorevoli; ma alla fine mi accorsi che tutte le città di allora erano mal governate (perché le loro leggi erano incurabili a meno che non avvenisse una meravigliosa congiunzione rappresentata da preparazione e buona fortuna), e fui costretto a lodare solo la retta filosofia e dire che essa solo è in grado di far vedere ciò che è giusto negli affari pubblici e in quelli privati.

Dunque le sciagure delle generazioni umane non sarebbero mai cessate se al potere politico non fossero giunti veri e autentici filosofi, oppure fino a quando i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, dei veri filosofi. (traduzione privata A. G.)

OBIETTIVO DEL LAVORO:

1. Mostrare come partendo da un fatto contingente si possa trascenderlo assumendolo come esemplificativo di un discorso meta-storico; Platone, infatti, dal piano contingente passa al piano generale che investe la riflessione filosofica;

da una situazione storica ben definita, condizione strumentale, va alla ricerca della 'retta politica', finalità.

2. Costatare che la lettera platonica nasce da situazioni che si possono riscontrare anche nella nostra vita quotidiana.

3. Il tema trattato coinvolge l'ambito politico che diventa ambito etico.

IL LAVORO:

Potremmo dividere la lettera in tre parti precedute da una introduzione e seguite da una conclusione:

1. Introduzione generale: 'Quando ero giovane ... divenuto padrone di me stesso'; le motivazioni dell'agire nascono dal desiderio di essere utile alla collettività (non interesse privato, ma vivo fuoco che dentro arde, come aveva detto poco più su⁹).

2. Prima parte: 'Ora mi capitò... azioni indegne'; descrizione sintetica della situazione politica, illusione che la nuova forma di governo sia migliore della precedente, disillusione.

Conclusione della prima parte: 'Allora... quel tempo'; prima conclusione: ritirarsi dalle 'miserie'.

3. Seconda parte - Introduzione: 'Poco tempo dopo... quel regime'; descrizione dei fatti.

Parte centrale: 'Nuovamente... in esilio'; ripresa del sacro fuoco, indignazione e rifiuto della politica.

Conclusione della seconda parte; non ce n'è bisogno, è sottintesa la repulsa per una attività creduta utile all'uomo che invece manifesta la sua faccia sporca quasi che portasse dentro di sé la negatività.

4. Terza parte - Introduzione: 'Allora mi misi... restando onesto'; chiave di lettura della politica sussunta nel piano universale.

Parte centrale: 'Non si poteva... più favorevoli?'; ritorno al piano contingente con allargamento della visione da Atene alle nostre città e con la considerazione sulla velocità di corruzione dei costumi.

Conclusione della terza parte: 'ma alla fine... quelli privati?'; occorre che la politica si faccia illuminare dalla retta filosofia.

5. Conclusione generale: 'Dunque... veri filosofi?'; la filosofia è la madre della giustizia politica.

METODOLOGIA CONSIGLIATA:

— **Lettura** del testo da parte del docente (attenzione collettiva);

— tempo da dedicare alla *riflessione* personale con **lettura silenziosa** (lavoro individuale);

⁹ La prima parte della *VII lettera* è stata riportata nella scheda d'ingresso poco più indietro.

- enucleazione del *tema centrale* e **parafrasi sintetica scritta** (lavoro individuale);
- ricerca dei *temi collaterali* attraverso il **metodo dialogico** (lavoro collettivo);
- *destrutturazione* del testo con esercizio di **commento minuzioso** (lavoro a piccoli gruppi di tre persone);
- ritorno al **dialogo** con *riflessioni guidate* (produzione collettiva);
- **esercizio** (per la forma dell'esercizio si veda il paragrafo 4.3. del presente volume) di *sintesi personale* su quanto emerso anche dalle riflessioni altrui e presa di posizione personale di fronte al problema.

VERIFICA DELL'APPRENDIMENTO (NB: far utilizzare le parole del testo):

- *strumenti*: questionari, schemi logici, schemi strutturali (mettere in rilievo una terna di schemi quaternari che seguono la parabola: desiderio, illusione, disillusione, sdegno; potrebbe essere una proposta da considerare anche come attività da svolgersi in classe), elencazione e mappatura dei concetti, paragrafazione, parole chiave, riscrittura della lettera in termini odierni, sottolineatura dei termini metodologici ('osservare' 'osservavo' 'osservare'), sottolineatura dei termini di situazione interiore, titolazione del brano (va bene «la filosofia al potere?»), vocabolario specifico utilizzato;
- *contenuti*: identificazione della forma del brano (racconto autobiografico); identificazione dei personaggi; studio dell'ambiente storico; presa di coscienza di uno dei problemi; desideri e speranze; illusioni-disillusioni; il valore del ripiegamento interiore; la morte di Socrate; rapporto tra obiettivo ('entrare nella vita politica') e condizione ('padrone di me stesso'); rapporto tra oggetto da analizzare ('situazione politica') e strumento ('osservavo'); la vita politica per l'uomo greco; diversa situazione del giovane ('quando ero giovane') e dell'uomo maturo (si desume che quando scrive lo sia); differenza tra ciò che è descritto e ciò che è riflessione dell'animo; lessico che esprime lo stato d'animo di Platone; come appaiono i suoi amici e i compagni; rapporto tra filosofia ed educazione; tirannia sinonimo di ingiustizia e democrazia di giustizia? (secondo Platone - secondo l'ottica odierna); rapporto tra teoria (sapienza filosofica) e prassi (politica); rapporto tra ideale-reale.
- *riflessioni personali*: rapporto ieri-oggi; giustizia contingente-universale; concezione dualistica; valore delle esperienze negative; la fuga dal mondo come reazione alternativa; il valore delle leggi umane; il valore della cura dell'anima; la città ideale; speranze-ideali-valori dei giovani d'oggi; essere 'padroni di se stessi' equivale ad essere maggiorenti?; rapporto tra maggiore età (dato politico-civile) e padronanza di sé (dato psicologico - etico); l'amicizia tra maestro e scolaro (da riprendere nella prima parte della *VII lettera* presentata più indietro; nella 'scheda d'ingresso'); fondamenti e criteri della convivenza civile; gestione della cosa pubblica; il valore dell'utopia;

- rapporto tra politica ed etica; filosofia non più come educazione retorica (la paideia sofistica) ma come dialettica (ricerca e conoscenza del Bene).
- *raccolta materiale*: da giornali e riviste da mettere in relazione al contenuto della lettera, cioè ai punti indicati tra i *contenuti* e le *riflessioni personali*.

SECONDO GIORNO: vedi mappa pp.4-5 "I FILOSOFI E LA STORIA"

STORICISMO: più significati, il più corrente è quello che rimanda allo storicismo del neoidealismo italiano, a **Croce** e **Gentile**.

Nell'uso più comune si riferisce tale termine a un qualche rinnovamento degli studi storici, ad una qualche visione della storia in relazione alla sua maggiore o minore influenza nella vita umana.

Tenendo presente la storia della filosofia, in **Vico** (cfr. brani in appendice) lo storicismo è quell'indirizzo che limita la conoscenza umana alla storia. «Nella cultura settecentesca, ancora troppo legata al meccanicismo e al matematicismo cartesiano, Vico sollevò il problema di una *Scienza nuova* che si rivolgesse al concreto mondo delle azioni umane» (da *Enciclopedia Garzanti*) Ebbe tipiche espressioni come relativismo storico nelle teorie di **Dilthey** (cfr. brani in appendice) (*Gesammelte Schifren*) e di **Spengler** (*Der Untergang des Abendlandes*): «l'essenza della vita è inconoscibile, ma si svolge in epoche storiche, ognuna delle quali ha una sua fisionomia, una individualità distinta con le sue idee, i suoi valori, la sua visione della vita e del mondo. Questo relativismo rischia di fare delle diverse epoche storiche e dei loro momenti altrettanti microcosmi chiusi in se stessi». (da *Enciclopedia filosofica* del Centro studi di Gallarate Edipem, Roma 1979).

AVVENTO:

Lo storicismo filosofico ebbe fra i suoi primi creatori **Herder** e **Lessing** accompagnati dal filosofo tedesco **Fichte** (*Grundlage der Wissenschaftslehre*). Nel primo c'è l'interpretazione della storia come un'evoluzione ed un progressivo realizzarsi dell'essenza umana secondo un piano provvidenziale, nel secondo la storia è il terreno concreto della rivelazione divina, nel sistema del terzo le categorie storiche diventano categorie metafisiche; infatti tutta la realtà si sviluppa in un unico processo aperto all'infinito, ma cadenzato da tappe o passaggi obbligati. **Schelling** (cfr. brani in appendice) (*System des transzendentale Idealismus*) poi vede la storia gravata di un compito forte, quello di costituire uno stato perfetto ed un ordinamento internazionale pacifico, irraggiungibile perché sempre proiettato nel futuro. Ma è **Hegel** (cfr. brani in appendice) (*Philosophie der Weltgeschichte*) a porre il problema nella sua ampiezza e nella sua espressione maggiore intendendo la storia come espressione dello spirito immanentistico che, nel suo sviluppo, conquista la coscienza della propria libertà (tutto ciò che è razionale è reale).

EVENTO:

Ancora Hegel vivente ci furono tre contestazioni alla sua visione, quella di **Herbart**, quella di **Schopenhauer** e quella di **Kierkegaard**; il primo rivendicava le ragioni del realismo, il secondo di un irrazionalismo vitalistico che portava ad una concezione pessimistica della storia, il terzo rivendicava l'individualità del singolo.

AVVENTO:

Sulla via dell'avvento di una società futura alla quale il presente deve tendere si pone anche **Marx** (cfr. brani in appendice) che, pur slegandosi dall'essenza soprastorica, pone una concezione immanente nella storia in quanto realizzatrice di una dialettica che sfocerà in un'epoca conclusiva senza più classi.

«Una posizione originale, che respinge il determinismo salvando però la razionalità del divenire storico, è formulata da Weber, uno dei maggiori rappresentanti, con Dilthey, dello storicismo, e uno dei pensatori più importanti della sociologia del Novecento. Nel saggio del 1906, *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia* egli muove dalla domanda se gli eventi storici dipendano dalle decisioni e dalle azioni dei grandi personaggi, e dunque risultino imprevedibili, o se sia invece possibile cogliere uno sviluppo razionale che consenta di dare una spiegazione dei fatti storici. Per risolvere questo problema, Weber propone il concetto di "possibilità oggettiva"». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

Una posizione caratteristica sul fronte dell'evento può essere quella di Ernst **Bloch** (*Spirito dell'utopia* del 1918) per il quale, senza dimenticare la dialettica marxiana, inserisce nell'analisi storiografica anche quei "sogni ad occhi aperti" che appartengono alla sfera della coscienza e della soggettività che in Marx erano stati relegati nella sovrastruttura e come tali ininfluenti per modificare la struttura; egli opera così un inserimento della storia nella concretezza dell'esistenza.

EVENTO:

Nella seconda metà dell'Ottocento **Ranke** e **Droysen** negano l'esistenza di leggi storiche troppo legate ad un progresso ottimistico; essi, rivendicando un realismo storiografico, vogliono togliere alla storia ogni dogmatismo filosofico immanentistico.

Dilthey (cfr. brani in appendice) sente l'esigenza dapprima di affermare l'assenza di leggi, dipoi di fondare le scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) con un loro metodo indipendente da quello delle scienze. «L'uomo e lo spirito umano sono un processo aperto che dà luogo ad un percorso storico aperto, di cui non è possibile un'interpretazione mediante categorie immutabili e necessarie, ma solo rappresentazioni storiografiche diverse a seconda dei diversi punti di vista, intese a cogliere la varietà delle singole individualità storiche». (da *Enciclopedia filosofica* del Centro studi di Gallarate Edipem, Roma 1979). «L'oggetto delle scienze della natura sono i fenomeni esterni all'uomo; le scienze dello spirito studiano il mondo dei rapporti tra gli individui e questo è un mondo di cui l'uomo ha una coscienza immediata; [...] quindi diverse sono le categorie di cui si servono le scienze dello spirito: significato, scopo, valore». (Reale Antiseri) Le scienze della natura per Dilthey tendono ad universalizzare, a definire in termini generali le ca-

ratteristiche della natura; le scienze dello spirito, invece, interessate alla singolarità, non cercano di abbracciare l'intero e le scienze storiche, che si attestano all'interno di queste ultime, ricercano nella singola epoca storica quegli elementi che la rendono realtà individuale ed irripetibile. Ciascuna epoca storica va pensata sul modello della vita umana nella quale l'individualità ha la preminenza per cui la totalità non è mai conclusa e, se pur è dinamicamente protesa e aperta verso il futuro, non segue regole scritte né norme che ne determinino le sue cadenze. La storia, dunque, è simile alla progettualità dell'esistente e la imprevedibilità della vita diventa il modello per la comprensione dell'imprevedibilità delle vicende storiche e la storiografia non potrà mai trovare norme o costanti se non come un'extrapolazione compiuta nell'oggi. Questa posizione, che sfocia in un relativismo storico, porta ad una concezione nella quale le civiltà sono tra loro incomunicabili; nascono e muoiono senza mai ripetersi (contro la tesi vichiana, dunque); giungono al loro tramonto portate dalle stesse forze che le hanno fatte sorgere; ogni epoca storica, in quanto indipendente dalle altre, tende alla propria autoaffermazione e contemporaneamente alla sua dissoluzione.

Anche per **Benjamin** (cfr. brani in appendice) (*Angelus novus*), la storia è discontinua e per nulla oggettiva; la continuità storica è solo una categoria storiografica che ci fa perdere lo spessore qualitativo delle scelte compiute dai personaggi del passato; se in sua vece poniamo la categoria della discontinuità, allora, invece di cercare ciò che unifica le varie epoche e che ci fa perdere la bellezza delle differenze, si potrebbe mettere in evidenza ciò che è stato emarginato e che ha, invece, una vitalità che la cosiddetta storia del vincitore trionfalmente e cinicamente ghetizza.

«La metafora del dado truccato spiega in modo efficace la posizione di **Weber** (vedi brano in appendice). Il risultato del lancio di un dado è imprevedibile, come l'accadere storico spiegato come conseguenza di decisioni individuali; se però viene usato un dado con il baricentro spostato, l'uscita di alcuni punti diventa più probabile di quella di altri, e se si verifica è possibile darne una spiegazione razionale, in base alle leggi della fisica. Qualcosa di simile accade per il divenire storico: le circostanze di fatto determinano una "possibilità oggettiva", cioè il probabile verificarsi di certi eventi, e se questi accadono risultano spiegabili razionalmente. Circostanze particolari, e la stessa libertà dei soggetti storici, possono far sì che si verifichi l'evento meno probabile. Ma anche in questo caso è possibile una spiegazione razionale. Confrontando, infatti, l'evento prevedibile sulla base della situazione e delle leggi sociologiche e l'evento che effettivamente si verifica, è possibile misurare l'incidenza di fattori individuali o psicologici, o anche casuali, come ad esempio disastri naturali imprevedibili. Weber parla di "causazione adeguata" nel primo caso, sottolineando il fatto che le conseguenze sono in qualche modo interne alla situazione data, e di "causazione acciden-

tale" nel secondo, perché intervengono fattori esterni, non prevedibili mediante l'analisi delle circostanze». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

AVVENTO O EVENTO? ESPLICITAZIONE DELLA CHIAVE DI LETTURA.

La prima parte del brano può essere data come esercitazione (si veda alla fine dei brani di Hegel)

Il dilemma sulla scelta ermeneutica porta con sé il problema della lettura dei fatti; possono essere letti cercando di avvicinare il passato a noi o noi al passato; nel primo caso, spinti dalla volontà di decifrarlo alla luce dell'oggi, rischiamo di interpretarlo con le nostre categorie ideologiche; nel secondo, mettendoci alla sua presenza, cercheremo di coglierlo tale quale fu quando esso era presente, senza introdurvi codici di lettura che non gli appartengono: questa spersonalizzazione sembra una meta irraggiungibile. Porsi nella prima dimensione è cadere in una teologia della storia o in un hegelismo abbastanza subdolo dove il presente diventa il codice di lettura razionale che ci fa leggere il passato alla luce dell'oggi; porre invece se stessi di fronte al passato è entrare nel flusso del tempo per cercare di ripercorrerlo. Nel primo caso i fatti storici saranno letti come 'avventi' che attendevano solo di essere svelati, mentre nel secondo come 'eventi' davanti ai quali ci si pone in fase di attivo ascolto, di attenzione sempre nuova; gli 'avventi', contrariamente, non permettono discussione e riducono la storia a rivelazione, cristiana o laica che sia. Cercando un senso nei fatti, li si sottomette a delle categorie che, pur diverse, offrono un risultato identico: che sia Dio a reggere questi 'avventi' o, secondo la magnifica formula di Comte, *l'ensemble des destinées humaines*, il risultato non è molto diverso; la teologia cristiana legge i fatti storici tramite l'ottica del raggiungimento di un 'paradiso perduto', quella laica sottopone i dati al criterio del progresso e dell'evoluzione; tutte e due decifrano il presente dandogli un significato, e ciò fa loro credere di poter scoprire le linee secondo cui gli accadimenti futuri si attueranno. Ma, come resta da provare che i fatti e le scelte umane mirino al raggiungimento del 'paradiso perduto', così resta da provare che il passato debba sfociare in questo presente o nel prossimo futuro, quasi che il passato sia, per sua natura, un elemento oggettivo in grado di comunicare la sua oggettività al presente e all'avvenire. Lo stesso si può dire per quei procedimenti che cercano di spiegare l'uomo in funzione di un'età d'oro ritrovata prima di noi: Saint-Simon, Comte, Marx, isolando fenomeni dalle proporzioni immense come il progresso dei lumi, la rivoluzione francese, lo sviluppo dell'industrializzazione, li hanno giudicati con categorie che pretendevano di rivelare *il senso della storia*. Ciò accade perché spesso il filosofo, colpito da avvenimenti di grande mole, di cui è testimone, crede di attraversare un'epoca eccezionale e legge i fatti storici sotto i segni del progresso o dell'evoluzione. Quando nella storia si accolgono eventi ispirati, si tramuta la storia in teologia, leggendo i fatti tramite un codice che privilegia le verità eterne a svantaggio della freccia del tempo e se si tratta della storia della filosofia è ancora peggio, perché si cade in una *filosofia della storia della filosofia*, in un hegelismo dove tutto è teso alla realizzazione del presente¹⁰.

¹⁰ Il presente articolo è tratto da una parte del capitolo che si trova in A. GIROTTI, *L'insegnamento della filosofia, dalla crisi alle nuove proposte*, Unipress, Padova 1996.

ED ORA I DOCUMENTI IN APPENDICE

VICO

Dice Vico: «Or, poiché questo mondo di nazioni egli è stato fatto dagli uomini, vediamo in quali cose hanno con perpetuità convenuto e tuttavia vi convengono tutti gli uomini; perché tali cose ne potranno dare i principii universali ed eterni, quali devono essere d'ogni scienza sopra i quali tutte sursero e tutte vi si conservano in nazioni»¹¹. Questo mondo civile certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono ritrovare i principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. A chiunque vi rifletta, dèe recar meraviglia come tutti i filosofi seriosamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, **perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza**; e trascurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, **perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini**. Ora, con tal ricorso di cose umane civili si rifletta sui confronti che per tutta quest'opera in un gran numero di materie si sono fatti circa i tempi primi e gli ultimi delle nazioni antiche e moderne; **e si avrà tutta spiegata la storia**, non già particolare ed in tempo delle leggi e de' fatti de' romani o de' greci, ma [...] **si avrà storia ideale delle leggi eterne**, sopra le quali corrono i fatti di tutte le nazioni, ne' loro sorgimenti, progressi stati, decadenze e fini. Laonde non potemmo noi far a meno di non dare a quest'opera l'**invidioso titolo di Scienza nuova**. (*Scienza nuova V, 3, 1096*).

Mondolfo al riguardo afferma:

Vico disconosce la fecondità dell'innovazione galileiana; per lui l'esigenza secondo la quale «il criterio di avere scienza di una cosa è il mandarla in effetto», è applicabile solo al *regnum hominis*, al mondo umano della storia e della cultura, prodotto dall'uomo e perciò conosciuto da lui. Questo mondo umano è la *discoversa* di Vico, che crea la *scienza nuova*. L'uomo che ha prodotto i fatti della storia può conoscerli per esserne stato il produttore, cioè per avere in se stesso tutti gli elementi e le cause della loro produzione. Conosce le sue produzioni storiche ricreandole spiritualmente; riappare qui il concetto leonardiano della *seconda creazione*, ma applicato non a una realtà oggettiva esterna, bensì allo stesso soggetto creatore, che è al medesimo tempo produttore e prodotto di tutta la storia. L'uomo si conosce e si riconosce attraverso il suo fare che è anche suo farsi, che è identità di fare e conoscere paragonabile al processo della creazione divina. Nella storia l'uomo conquista la scienza della sua natura: «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali,

11 La *Scienza nuova* è dunque vista, come afferma il titolo dell'opera nella sua completezza, come ricerca della 'natura comune delle nazioni'. Lo sviluppo dell'intera umanità è l'oggetto di questa scienza nuova alla ricerca della 'storia ideale delle leggi eterne'.

sempre che sono tali [...] che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono ritrovare i principii dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana». E così la scienza nuova ci dà una storia ideale eterna, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini. Ma la maggior facilità con cui all'uomo si offre la scienza della storia umana in confronto con quella della natura fisica, non deve far dimenticare che il metodo sperimentale di Galileo indicava la via per superare, pur con sforzi e fatiche senza fine, le difficoltà di questa conoscenza. E la via era quella stessa che Vico poi proclamava come riservata alla sola conoscenza delle creazioni umane, cioè che «il criterio di avere scienza di una cosa è il mandarla in effetto, e che il pruovare della causa sia il farla; e questo essere assolutamente vero, perché si converte col fatto, e la cognizione di esso e la operazione è una cosa istessa». Sull'esempio e per l'impulso del metodo sperimentale di Galileo tale norma si è convertita nel programma e nella condizione di tutti i progressi delle scienze della natura nell'età moderna, che supera l'opposizione affermata da Vico tra fisica e storia, riconoscendo ugualmente in ambedue i terreni il valore dell'identità di conoscere e fare: *verum ipsum factum*.¹²

La Filosofia considera l'uomo quale dev'essere¹³... La legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società; [...] ferocia, avarizia, ambizione sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il genere umano [...] i quali certamente distruggerebbero l'umana generazione sopra la terra, [se non ci fosse la legislazione che] ne fa la civile felicità.

Questa Dignità pruova esservi Provvedenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini tutti attenti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società. (*Scienza nuova, dignità VII*).

NOTE PER L'INSEGNANTE

1^ Utile potrebbe risultare una discussione che metta in evidenza le possibili implicazioni che una chiave di lettura, come l'interpretazione biologica del sapere, porta con sé. Il dibattito sull'uso dello 'schema biologico' potrebbe allargarsi anche ad altri filosofi: ad esempio a Bacone quando lo utilizza come 'metodo' per spiegare il divenire della realtà. Tale 'schema biologico', ci si può chiedere, è effettivamente presente *nella natura come verità* o è soltanto uno strumento della *mente umana*? Il problema va posto dunque su di un piano ermeneutico, ponendo la riflessione sul fatto che se tale 'schema' è nella natura,

12 R. MONDOLFO, *Il 'verum Factum' prima di Vico*, Guida Editori, Napoli 1969, pp. 77-79.

13 *Scienza nuova, dignità VI*. La filosofia parte dal dover essere dell'uomo, dall'ideale; la legislazione dovrà, invece, partire dalla realtà, dagli uomini quali sono, come si manifestano; in questo modo la legislazione, considerando la realtà effettuale, sarà in grado di condurre al dover essere filosofico l'umanità.

l'uomo non fa altro che coglierne l'essenza; se invece non è proprio della natura, allora è solo una chiave di lettura e nulla più.

Proporrei di inserire nel dialogo scolastico anche una serie di considerazioni che mostrino come tale interpretazione, che nella storia del pensiero non resterà isolata (si pensi ad esempio a Comte), troppo spesso induca il filosofo a considerare il suo presente come un momento definitivo del sapere dell'uomo, e il sapere delle epoche passate come momento di passaggio (in funzione di quello del presente) quasi il presente fosse il preparatore dei fatti che nel passato sono avvenuti (si pensi al criterio finalistico che fa sì che il presente assuma significato in virtù del fine che dovrà raggiungere); intendendo così la storia del sapere si evidenzia un ben preciso itinerario che lascia svelare la verità a mano a mano che ci si avvicina al presente (ciò avverrà con Hegel quando i fatti saranno letti come un disvelarsi dell'idea diveniente che non poteva non giungere a quel suo presente).

2^ Vico ha posto a fondamento del divenire del genere umano la Provvidenza, che ha impresso negli uomini una legge di crescita attraverso tre età, degli dei, degli eroi, degli uomini.

Si può considerare come a queste tre età corrispondano tre forme di ordinamenti politici, la repubblica teocratica, quella aristocratica, quella umana: la prima dominata dalla religione, la seconda dai nati da nozze consacrate dalla religione, la terza dalla naturale uguaglianza di nascita di tutti gli uomini. «La Provvidenza vichiana, come dirà Croce, divinamente legislatrice, infinita ed eterna, e come tale chiaramente trascendente le menti limitate degli uomini, diventa la forza delle cose, il fatale andare dello Spirito, la postulata razionalità della storia» (da *Enciclopedia filosofica* del Centro studi di Gallarate Edipem, Roma 1979)

SCHELLING

La storia mostra una razionalità e uno sviluppo non casuale, interpretato dall'idealismo come la realizzazione di un progetto razionale. A questa razionalità immanente, cioè al fatto che la storia abbia un senso (un significato e una direzione), è connessa la nozione di «Spirito». Per Schelling la spiritualità e il senso della storia emergono gradualmente, passando dall'esistenza inconscia alla consapevolezza, mediante l'uomo. Per questo, l'azione dell'individuo è intenzionale e soggettiva ma si inserisce al tempo stesso in un progetto più ampio, che non coincide con il singolo ma con l'umanità nel suo insieme. (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

SCHELLING, RAZIONALITÀ E LIBERTÀ

Se pensiamo la storia come un dramma, in cui tutti coloro che vi partecipano, recitano la loro parte con piena libertà e secondo il proprio capriccio, non si può concepire uno svolgimento razionale di questo complicato giuoco, se non ammettendo che un solo spirito sia quello che faccia parlare ciascuno, e che il poeta, del quale i singoli attori sono semplici frammenti (disiecti membra poëtae), abbia già in precedenza messo in tale armonia il risultato obbiettivo dell'insieme col libero giuoco di tutti i singoli, che alla fine debba effettivamente

risultarne qualcosa di razionale. Ma se il poeta fosse indipendente dal suo dramma, noi non saremmo se non gli attori, i quali eseguono ciò che egli ha composto. Se egli non è indipendente da noi, ma si rivela e disasconde successivamente per il giuoco della nostra libertà medesima, sì che senza questa libertà neanche egli sarebbe, noi siamo collaboratori di tutta l'opera, e originali inventori della parte speciale che recitiamo.

Sistema dell'idealismo trascendentale, IV, *Aggiunte*, pp. 273-74.

HEGEL

«Hegel considera la storia come lo sviluppo dello Spirito. Questa concezione, indipendentemente dalla prospettiva idealistica, afferma la razionalità dello sviluppo storico e lo fonda su un principio metaindividuale, che guida le azioni dei singoli individui senza che essi ne abbiano consapevolezza. In questo senso sarà fatta propria da sistemi di pensiero per altri versi critici verso l'idealismo». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

(A) Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto. [...] Esso assume forme diverse; ma in nessuna ha più chiaro aspetto finale che in quelle che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta se stesso. Bisogna portare nella storia la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso. Che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione - e non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta - è una verità che presupponiamo; sua prova è la trattazione stessa della storia: essa è l'immagine e l'atto della ragione. Più propriamente, poi, la prova sta nella conoscenza della ragione stessa, *la storia non ne è che la riprova*. La storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, una delle particolari forme in cui essa si rivela, una copia dell'archetipo raffigurata in un elemento speciale, in quello dei popoli [...]. Si può dire della storia universale che essa è la raffigurazione del modo in cui lo spirito si sforza di giungere alla cognizione di ciò che esso è in sé. [...]. Fine della storia del mondo è dunque che lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto. [...] Ciò esso compie nella storia del mondo: [...]. In ogni modo la storia ha a

che fare con la realtà, in cui si deve rappresentare l'universale in una forma determinata.

Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di Calogero e Fatta.

«I veri attori della storia non sono pertanto gli individui, ma lo Spirito, che si articola, in modo più particolare, nello Spirito del popolo. L'individuo agisce sulla base di una propria intenzionalità, che viene però utilizzata e guidata dalla ragione verso una meta generale della quale l'individuo stesso non è consapevole. Hegel indica il rapporto tra finalità particolare (dell'attore storico) e finalità universale (della ragione) con la celebre espressione "astuzia della ragione". (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

LO SPIRITO DEL POPOLO E L'ASTUZIA DELLA RAGIONE

(B) Nell'atmosfera della storia universale non abbiamo a che fare con il singolo, non ci limitiamo e riferiamo all'individualità particolare. Lo spirito nella storia, è un individuo che è di natura universale, ma che è determinato, cioè, in generale, in un popolo; e lo spirito con cui abbiamo a che fare è lo spirito del popolo [*Volkgeist*]. Gli spiriti dei popoli si distinguono secondo l'idea che essi si fanno di se stessi, secondo la superficialità o la profondità con cui hanno compreso e approfondito ciò che è lo spirito. [...] È dunque l'idea dello spirito che si realizza nella storia. [...] Questa coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo: essa costituisce il diritto, i costumi, la religione di un popolo. Essa è l'elemento sostanziale dello spirito di un popolo, anche quando gli individui non lo conoscono ed esso sussiste come un presupposto indiscusso. [...] I veri ricchi di spirito sono solo coloro che conoscono questo spirito del popolo, e che sanno regolarsi secondo esso. Questi sono i grandi individui di un popolo, quelli che lo guidano secondo lo spirito universale. Le individualità dunque scompaiono per noi; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo spirito del popolo. Nella considerazione filosofica della storia bisogna lasciar da parte espressioni come la seguente: uno stato non sarebbe andato in rovina se vi fosse stato un uomo, il quale, ecc. Gli individui scompaiono innanzi a ciò che è universalmente sostanziale. Questo forma da sé i suoi individui, quelli di cui ha bisogno per il suo fine. Ma gli individui non impediscono che avvenga ciò che deve avvenire. [...] Si può chiamare astuzia della ragione il fatto che quest'ultima faccia agire per sé le passioni e che quanto le serve di strumento per tradursi in esistenza abbia da ciò scapito e danno. Esso è infatti il fenomeno, di cui una parte è nulla e una parte affermativa. Il particolare è per lo più troppo poco importante a paragone dell'universale: gli individui vengono sacrificati e abbandonati al loro destino. L'idea paga il tributo dell'esistenza e della caducità non di sua tasca, ma con le passioni degli individui. Cesare doveva compiere quel che era necessario per rovesciare la decrepita libertà, la sua persona però nella lotta, ma quel che era ne-

cessario restò: la libertà secondo l'idea giaceva più profonda dell'accadere esteriore.

Lezioni sulla filosofia della storia, I, pp. 43-44, pp. 97-98.

gli studenti diano un titolo al precedente documento

NOTE PER L'INSEGNANTE

Possiamo presumere che la spiritualità che regge il mondo fosse presente anche nelle epoche precedenti, per cui chi scrive di storia non si può fermare alla sommaria descrizione degli avvenimenti, deve ricercarne motivi e cause produttrici. C'è una ragione del divenire, c'è una razionalità che governa i fatti, per cui la storia è essenzialmente la storia dei motivi che reggono quei fatti, è storia delle idee che hanno prodotto gli eventi; occorre dunque passare dalla **storia** alla **filosofia della storia**; da storiografi bisogna diventare filosofi. La conseguenza che se ne può trarre è che anche le diverse filosofie, storicamente realizzatesi, sono, in questo contesto, *fenomenologie* specifiche, esperimenti lo sviluppo dello spirito Assoluto in un dato momento storico. Queste fenomenologie, che nel loro svolgimento costituiscono la storia della filosofia, se vengono viste come espressione ordinata e unitaria di uno svolgimento, sono la storia dell'Assoluto, la **philosophia perennis**.

TERZO TIPO DI ESERCITAZIONE *composizione scritta di un testo attraverso la manipolazione di contenuti dati:*

Prendendo il seguente enunciato come ipotesi da dimostrare *la storia della filosofia è ciò che coglie nella sua unità lo sviluppo del pensiero, che è la stessa verità*, si costruisca un brano, utilizzando le seguenti frasi poste alla rinfusa ed inserendone altre che facciano da collante; alla fine deve uscire un testo hegeliano nel quale sia evidente il modello di razionalità.

FRASI:

C'è una contraddizione generale interna tra storia e filosofia.

Bisogna portare la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso, che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione (naturalmente una ragione divina, assoluta, e non di un soggetto particolare).

Per "storia esterna della filosofia" si intende.

Nella storia politica l'individuo, grazie a tutto ciò che caratterizza la sua personalità, è il soggetto delle azioni e degli avvenimenti.

Per "storia interna della filosofia" si intende.

La considerazione filosofica non ha altro intento se non quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori.

Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; questo

accade attraverso la ragione che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto.

La "storia diviene interesse di semplice erudizione".

Il patrimonio di "Razionalità Autocosciente" non è sorto immediatamente e non è cresciuto soltanto dal terreno del presente, bensì è il risultato del lavoro di tutte le generazioni passate della stirpe umana.

La veduta comune della storia della filosofia è errata perché.

Nella storia della filosofia, invece, la responsabilità e il merito non spettano all'individuo particolare, appartengono invece al pensiero libero, privo di peculiarità individuali, ed è esso stesso il soggetto che crea. Queste azioni del pensiero, in quanto appartengono alla storia, ci sembrano essere cose del passato e fuori della nostra realtà.

La storia della filosofia offre.

La storia della filosofia ci presenta nobili spiriti che per virtù della ragione hanno potuto penetrare nell'essenza delle cose e ci hanno conquistato con la loro conoscenza razionale.

Vi sono state diverse filosofie, ma se la verità è una sola, è la vera filosofia.

Realizzazione progressiva della ragione universale. La considerazione storica deve perciò eliminare tutto ciò che appare come accidentale ed esteriore, per far emergere il fine universale che guida tutti gli eventi.

La varietà delle filosofie risulta addirittura essenziale per l'esistenza della storia della filosofia.

Tutto ciò che siamo, soprattutto nella scienza e nella filosofia, lo dobbiamo alla tradizione che ci ha conservato e trasmesso tutto ciò che il mondo a noi precedente aveva prodotto.

Il problema del rapporto tra fatti esterni e fatti interni può essere risolto.

C'è una profonda differenza e nello stesso tempo una unità necessitante fra:

a) filosofia logica (o idea pura).

b) storia della filosofia (o forma empirica).

"Successione dei sistemi filosofici" e "successione nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea" si differenziano e si manifestano.

Il compito della filosofia.

In conclusione la storia della filosofia può essere definita come una successione interminata di differenti stadi e di momenti di svolgimento della filosofia che appaiono nel tempo in relazione a circostanze e situazioni dipendenti da quest'ultimo.

QUESTIONARIO a risposta libera:

- 1) Che cos'è la storia?
- 2) La storia ha fini soggettivi?
8. Che cos'è la storia universale?

- 3) Qual è il fine universale della storia?
 - 4) Come si manifesta lo spirito nel mondo esistente?
 - 5) La storia come manifestazione della ragione; parlane _____
-
- 6) Come si manifesta la ragione nella storia; quali sono le sue manifestazioni?
 - 7) Che cosa si intende con le seguenti frasi:
 - a) "La filosofia è svolgimento pensante".
 - b) "La filosofia è una sola Idea del tutto".
 9. Lutero ed Hegel; trovi delle somiglianze?
 10. Provvidenza e razionalità del reale; Vico ed Hegel.
 11. Da che cosa è rappresentato l'elemento dello spirito nella storia universale?
 12. Che cosa significa affermare la perfettibilità del genere umano?
 13. Che cosa rappresentano Stati, popoli, individui nella storia?
 14. Quale aspetto fondamentale è da mettere in evidenza nella storia?
 15. Quale ruolo spetta al singolo popolo nella storia universale?
 16. Quale posto occupano gli individui nella storia del mondo?

TERZO TIPO DI ESERCITAZIONE, *composizione scritta di un testo*; verifica della *duttilità di comprensione del testo in relazione a chi lo legge*,

Forma scelta dallo studente:

1. svolgere un *tema* che manifesti una *coscienza critica* nei confronti di una certa problematica trattata;
2. comporre un *dialogo* tra studente e filosofo, oppure tra due personaggi inventati, oppure tra due autori che abbiano dibattuto lo stesso problema;
3. progettare una *intervista impossibile*;
4. preparare un *articolo informativo* sul testo come se si fosse un giornalista (sportivo, di cronaca nera, di fatti politici, ...).

Dopo aver letto il brano riportato all'inizio di questa sezione (secondo giorno p. 9), lo studente ne costruisca uno che manifesti una presa di posizione nei confronti dei fatti letti o come eventi o come avventi; magari, se lo crede, ponga in relazione l'Avvento che precede il Natale, la predestinazione protestante, la parusia, con il modello di razionalità hegeliano (laddove si prevede che il *dover essere* si realizzi necessariamente).

In alternativa si può dare il seguente brano di BENJAMIN (da *Angelus novus* pp. 74, 80-83

[6] Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo «come propriamente è stato». Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell'istante di un pericolo. Per il materialismo storico si tratta di fissare l'immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo. Il pericolo sovrasta

tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla. Il Messia non viene solo come redentore, ma come vincitore dell'Anticristo. Ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza solo *quello* storico, che è penetrato dall'idea che *anche i morti*~ non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere.

[14] La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di «tempo-ora». Così, per Robespierre, la Roma antica era un passato carico di tempo-ora, che egli faceva schizzare dalla continuità della storia. La Rivoluzione francese s'intendeva come una Roma ritornata. Essa richiamava l'antica Roma esattamente come la moda richiama in vita un costume d'altri tempi. La moda ha il senso dell'attuale, dovunque esso viva nella selva del passato. Essa è un balzo di tigre nel passato. Ma questo balzo ha luogo in un'arena dove comanda la classe dominante. Lo stesso balzo, sotto il cielo libero della storia, è quello dialettico, come Marx ha inteso la rivoluzione.

[15] La coscienza di far saltare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'atto della loro azione. La grande rivoluzione ha introdotto un nuovo calendario. Il giorno in cui ha inizio un calendario funge da acceleratore storico. Ed è in fondo lo stesso giorno che ritorna sempre nella forma dei giorni festivi, che sono i giorni del ricordo. I calendari non misurano il tempo come orologi. Essi sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa, da cento anni a questa parte, sembrano essersi perse le tracce. Ancora nella Rivoluzione di Luglio si è verificato un episodio in cui si è affermata questa coscienza. Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si Sparasse contro gli orologi delle torri. Un testimonia oculare, che deve forse la sua divinazione alla rima, scrisse allora: «Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure / De nouveaux Josués au pied de chaque tour / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour».

[16] Al concetto di un presente che non è passaggio, ma in bilico nel tempo e immobile, il materialista storico non può rinunciare. Poiché questo concetto definisce appunto il presente in cui egli per suo conto scrive storia. Lo storicismo postula un'immagine «eterna» del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia che altri sprechino le proprie forze con la meretrice «C'era una Volta» nel bordello dello storicismo. Egli rimane signore delle sue forze: uomo abbastanza per far saltare il *continuum* della storia.

[18] È noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thora* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia.

MARX

Sulla stessa lunghezza d'onda di Hegel si pose Marx (cfr. pagina 94 della "*Introduzione alla storia della filosofia*" di Hegel, Laterza, Bari 82, libro in mie mani)

Brano dalla *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* (fotocopia pp.54-55 da Palchetti)

Della concezione di Hegel, una volta spogliata, come faranno Marx ecc., dai presupposti idealistici, resteranno alcuni concetti largamente condivisi dal pensiero ottocentesco: - La storia ha uno sviluppo razionale, comprensibile e, nelle linee generali, prevedibile. Questa fiducia nella razionalità della storia e nella possibilità per l'uomo di comprenderla accomunerà il positivismo e il marxismo. - Il comportamento degli individui è determinato dallo sviluppo storico e non viceversa. Anche quando non si concluda con un rigido determinismo, il ruolo degli individui risulta comunque marginale e ininfluenza rispetto ai processi storici di lungo periodo. Questi aspetti della concezione hegeliana vengono fatti propri da Marx. La concezione marxiana della storia, apre un problema che sarà al centro di un lungo e a tratti aspro dibattito. Marx infatti considera il divenire sociale come determinato dalla struttura economica e dallo sviluppo delle contraddizioni ad essa immanenti, ma al tempo stesso insiste sulla necessità che la filosofia e l'azione politica trasformino la realtà e dunque il corso della storia. La prima prospettiva è parte integrante del suo modo di intendere la società, come una struttura, costituita dal modo di produzione, e una sovrastruttura, da esso prodotta. (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

IL RAPPORTO TRA STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA

Il primo lavoro che intrapresi per risolvere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, un lavoro la cui introduzione apparve nei «*Deutsch-Französische Jahrbüchern*» pubblicati a Parigi nel 1844. Le mie ricerche approdarono a questo risultato, che tanto i rapporti giuridici quanto le forme di Stato non devono essere concepiti né come autonomi né come prodotti del cosiddetto sviluppo generale dello spirito umano; le loro radici si trovano piuttosto nelle condizioni materiali di vita, che Hegel, seguendo le orme degli Inglesi e dei Francesi del XVIII secolo, indica, nel loro complesso, con il termine di «società civile»; ma l'anatomia di questa società deve essere cercata nell'economia politica. Io avevo cominciato a fare delle ricerche nell'ambito di questa disciplina quando mi trovavo a Parigi, e le continuai a Bruxelles, dove mi ero stabilito in seguito a un ordine di espulsione pronunciato dal signor Guizot. Il risultato generale a cui arrivai e che, una volta ottenuto, mi servì da filo conduttore nel corso dei miei studi, può essere, in poche parole, così for-

mulato: nella produzione sociale della loro esistenza gli uomini vengono a trovarsi in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, cioè in rapporti di produzione corrispondenti ad un determinato livello di sviluppo delle loro forze produttive materiali. Il complesso di tali rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base reale su cui si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e a cui corrispondono determinate forme di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale è ciò che condiziona il processo sociale politico e spirituale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, è il loro essere sociale che determina la loro coscienza. Ad un certo grado del loro sviluppo le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti o, per usare un termine giuridico, con i rapporti di proprietà nel cui ambito si erano mosse fino a quel momento. Da che erano forme di sviluppo delle forze produttive questi rapporti si tramutano in vincoli che frenano tali forze. Si arriva quindi ad un'epoca di rivoluzione sociale. Cambiando la base economica viene ad essere sovvertita più o meno rapidamente tutta l'enorme sovrastruttura. Nell'osservare tali rivolgimenti bisogna sempre distinguere tra il rivolgimento materiale, che si verifica nelle condizioni economiche di produzione, e che va constatato scrupolosamente alla maniera delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in breve ideologiche, in cui gli uomini si rendono coscienti di questo conflitto e si battono per risolverlo. Come non si può giudicare un individuo dall'idea che si è formato di sé, così non si può giudicare una di queste epoche di rivolgimento in base alla coscienza che essa ha di se stessa; questa coscienza infatti va piuttosto spiegata partendo dalle contraddizioni della vita materiale, dal conflitto che esiste tra le forze produttive della società e i rapporti di produzione.

Per la critica dell'economia politica, pp. 30-32.

«Il divenire storico non è univocamente determinato dalle condizioni preesistenti, ma può essere influenzato da fattori politici e dalla stessa elaborazione teorica. Secondo Marx, però, la struttura economica determina l'arco delle possibilità dell'azione politica. La storia non può essere inventata, ogni trasformazione deriva dalle condizioni precedenti. Se non si ammette questo presupposto, non è possibile nessuna comprensione razionale della storia. Anche la fine del capitalismo è resa possibile dallo sviluppo del capitalismo stesso, il quale genera le contraddizioni che condurranno al suo superamento». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

L'INEVITABILITÀ DELLA CRISI DEL SISTEMA BORGHESE

Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le recano la morte; essa ha anche creato gli uomini che useranno quelle armi – i moderni operai, i proletari. [...] Condizione essenziale dell'esistenza e del dominio della classe borghese è

l'accumularsi della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e l'aumento del capitale; condizione del capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato si fonda esclusivamente sulla concorrenza degli operai fra di loro. Il progresso dell'industria, del quale la borghesia è l'agente involontario e passivo, sostituisce all'isolamento degli operai, risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria mediante la associazione. Lo sviluppo della grande industria toglie dunque di sotto i piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce innanzi tutto i suoi seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili.

Manifesto del partito comunista, pp. 65, 75.

ENGELS

[Branco: le leggi generali della storia e della natura \(fotoc. pp.418-419 da Abbagnano\)](#)

Le leggi della dialettica vengono [...] ricavate per astrazione tanto dalla *storia* della natura come da quella della società umana. Esse non sono appunto altro che le leggi più generali di entrambe queste fasi dell'evoluzione, e del pensiero stesso. Esse, invero, si riducono fondamentalmente a tre:

la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa; la legge della compenetrazione degli opposti;

la legge della negazione della negazione.

Tutte e tre sono state sviluppate da Hegel, nella sua maniera idealistica, come pure leggi del pensiero: la prima, nella prima parte della «Logica», nella teoria dell'essere; la seconda occupa tutta la seconda, e di gran lunga più importante, parte della sua «Logica», la teoria dell'essenza; la terza infine figura come legge fondamentale per la costruzione dell'intero sistema. L'errore consiste in ciò: che queste leggi non sono ricavate dalla natura e dalla storia, ma sono ad esse elargite dall'alto come leggi del pensiero. Da ciò vien fuori tutta l'artificialità della costruzione, forzata e spesso tale da far rizzare i capelli: l'universo, volente o nolente, si deve regolare su di un sistema di pensiero, che a sua volta non è altro che il prodotto di un determinato grado di sviluppo del pensiero umano. Se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, divengono subito semplici e chiare come il sole. Chi del resto conosce, anche solo un poco, il suo Hegel, sa pure che Hegel, in centinaia di passi, trae in singoli casi dalla natura e dalla storia le prove più convincenti per le leggi dialettiche. Noi non vogliamo qui redigere un manuale della dialettica, ma solo dimostrare che le leggi dialettiche sono leggi reali dell'evoluzione della natura e che quindi sono valide anche per la ricerca scientifica teorica.

F. Engels, *Dialettica della natura*

MARXISMO

[cfr. parte introduttiva Perone-Ciancio-Ferretti pp 441-442
brani sul materialismo storico.](#)

All'interno della teoria marxiana non sono mancate le polemiche e le visioni leggermente divergenti da quelle del maestro. György Lukács (1885-1971) (*Storia coscienza di classe*), proveniente dalle filosofie della vita del primissimo dopoguerra avviò la revisione del marxismo. Cercando la totalità concreta all'interno del dualismo delle scienze borghesi, si apre alla storia nella quale inserisce come categoria di cambiamento la consapevolezza del ruolo storico che si sta esercitando, accanto alla volontà di essere soggetti attivi di un processo di trasformazione. «Il dibattito sull'interpretazione deterministica o meno del processo storico segna la Seconda Internazionale. Karl Kautsky (1854-1938), seguendo il positivismo sociale, sostiene la inevitabilità della crisi del capitalismo e dell'avvento del socialismo, tanto che nega la stessa necessità di una rivoluzione, che risulterebbe un inutile tentativo di accelerare un processo comunque in atto. Di orientamento opposto il riformista Eduard Bernstein (1850-1932), che considera il socialismo un compito etico da realizzare, per via pacifica, ma non necessitato dalla crisi del capitalismo. Ma l'importanza del fattore politico e di classe nel divenire storico è sottolineata particolarmente da Lenin. Il ruolo del partito comunista come momento per l'organizzazione della lotta di classe, la componente politica e l'azione rivoluzionaria concreta, diventano per lui fattori determinanti del divenire storico». (Ruffaldi Polizzi, Loescher). La scuola di Francoforte, poi, critica il marxismo in quanto teoria positiva che suppone una realizzazione di dover essere. Contro questo atteggiamento di ottimismo positivo essa propone di considerare la ragione critica con valore strumentale, cioè la ragione immanente nelle strutture storiche, è sempre funzionale ai bisogni del sistema, è strumento del sistema per cui è impossibile nella storia ricavare una direttrice univoca di impegno. Sarà Marcuse a criticare tale unidimensionalità della società pensando di poter liberare nell'uomo le forze represses del desiderio (egli proveniva da studi psicanalitici); queste saranno la potenza che scardinerà il sistema (sarà la bandiera del movimento studentesco del '68)

GRAMSCI, MATERIALISMO E STORICISMO

§ 8. Trascendenza-teologia-speculazione. Il Croce coglie ogni occasione per mettere in rilievo come egli, nella sua attività di pensatore, abbia studiosamente cercato di espungere dalla sua filosofia ogni traccia e residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica, intesa nel senso tradizionale. Così egli, in confronto del concetto di «sistema» ha messo in valore il concetto di problema filosofico, così egli ha negato che il pensiero produca altro pensiero, astrattamente, ed ha affermato che i problemi che il filosofo deve risolvere, non sono una filiazione astratta del precedente pensiero filosofico, ma sono proposti dallo svolgimento storico attuale, ecc. Il Croce è giunto fino ad affermare che la sua

ulteriore e recente critica della filosofia della *praxis* è appunto connessa a questa sua preoccupazione antimetafisica e antiteologica, in quanto la filosofia della *praxis* sarebbe teologizzante e il concetto di «struttura» non sarebbe che la ripresentazione ingenua del concetto di un «dio ascoso». Bisogna riconoscere gli sforzi del Croce per fare aderire alla vita la filosofia idealistica, e tra i suoi contributi positivi allo sviluppo della scienza sarà da annoverare la sua lotta contro la trascendenza e la teologia nelle loro forme peculiari al pensiero religioso-confessionale. Ma che il Croce sia riuscito nel suo intento in modo conseguente non è possibile ammettere: la filosofia del Croce rimane una filosofia «speculativa» e in ciò non è solo una traccia di trascendenza e di teologia, ma è tutta la trascendenza e la teologia, appena liberate dalla più grossolana scorza mitologica. La stessa impossibilità in cui pare si trovi il Croce di comprendere l'assunto della filosofia della *praxis* (tanto da lasciare l'impressione che si tratti non di una grossolana ignoranza elenchi ma di una gherminella polemica meschina e avvocatesca) mostra come il pregiudizio speculativo lo acciechi e lo devii. La filosofia della *praxis* deriva certamente dalla concezione immanentistica della realtà ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo: e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo. Se il concetto di struttura viene concepito «speculativamente», certo esso diventa un «dio ascoso»; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate coi metodi della «filologia» e non della «speculazione». Come un «certo» che sarà anche «vero», ma che deve essere studiato prima di tutto nella sua «certezza» per essere studiato come «verità». Non solo la filosofia della *praxis* è connessa all'immanentismo, ma anche alla concezione soggettiva della realtà, in quanto appunto la capovolge, spiegandola come fatto storico, come «soggettività storica di un gruppo sociale», come fatto reale, che si presenta come fenomeno di «speculazione» filosofica ed è semplicemente un atto pratico, la forma di un contenuto concreto sociale e il modo di condurre l'insieme della società a foggarsi una unità morale. L'affermazione che si tratti di «apparenza», non ha nessun significato trascendente e metafisico, ma è la semplice affermazione della sua «storicità», del suo essere «morte-vita», del suo rendersi caduca perché una nuova coscienza sociale e morale si sta sviluppando, più comprensiva, superiore, che si pone come sola «vita», come sola «realtà» in confronto del passato morto e duro a morire nello stesso tempo. La filosofia della *praxis* è la concezione storicistica della realtà, che si è liberata da ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa; lo storicismo idealistico crociano rimane ancora nella fase teologico-speculativa.

Il materialismo storico, pp. 236-38 [*Quaderno* 10, I].

«Nonostante le critiche, Gramsci condivide con Croce, differenziandosi in ciò dal pensiero di Marx, il rilievo dell'elemento soggettivo nel divenire storico. La storia non è semplicemente il prodotto di forze impersonali. La struttura economica determina la direzione delle trasformazioni dialettiche, ma essa include anche l'azione delle classi sociali, intenzionalmente e finalisticamente orientata». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

GRAMSCI, STRUTTURA E SOVRASTRUTTURA

§ 24. Struttura e superstruttura. Economia e ideologia. La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo, o praticamente deve essere combattuta con la testimonianza autentica del Marx, scrittore di opere politiche e storiche concrete. Per questo aspetto sono importanti specialmente il 18 Brumaio e gli scritti sulla Quistione Orientale, ma anche altri (Rivoluzione e Controrivoluzione in Germania, La guerra civile in Francia e minori). Un'analisi di queste opere permette di fissar meglio la metodologia storica marxista, integrando, illuminando e interpretando le affermazioni teoriche sparse in tutte le opere. Si potrà vedere quante cautele reali Marx introduca nelle sue ricerche concrete, cautele che non potevano trovar posto nelle opere generali [...]. Tra queste cautele si potrebbero elencare come esempio queste:

- 1°) La difficoltà di identificare volta per volta, staticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura; la politica, di fatto, è volta per volta il riflesso delle tendenze di sviluppo della struttura, tendenze che non è detto necessariamente debbano inverarsi. Una fase strutturale può essere concretamente studiata e analizzata solo dopo che essa ha superato tutto il suo processo di sviluppo, non durante il processo stesso, altro che per ipotesi e esplicitamente dichiarando che si tratta di ipotesi.
- 2°) Dal 1° si deduce che un determinato atto politico può essere stato un errore di calcolo da parte dei dirigenti delle classi dominanti, errore che lo sviluppo storico, attraverso le «crisi» parlamentari governative delle classi dirigenti, corregge e supera: il materialismo storico meccanicistico non considera la possibilità di errore, ma assume ogni atto politico come determinato dalla struttura, immediatamente, cioè come riflesso di una reale e permanente (nel senso di acquisita) modificazione della struttura. Il principio dell'«errore» è complesso: può trattarsi di un impulso individuale per errato calcolo o anche di manifestazione dei tentativi di determinati gruppi o gruppetti di assumere l'egemonia nell'interno del raggruppamento dirigente, tentativi che possono fallire.
- 3°) Non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società. Questo appare chiaro nella storia per

esempio della Chiesa cattolica. Se di ogni lotta ideologica nell'interno della Chiesa si volesse trovare la spiegazione immediata, primaria, nella struttura, si starebbe freschi: molti romanzi politico-economici sono stati scritti per questa ragione. È evidente invece che la maggior parte di queste discussioni sono legate a necessità settarie, di organizzazione. Nella discussione tra Roma e Bisanzio sulla processione dello Spirito Santo, sarebbe ridicolo cercare nella struttura dell'Oriente Europeo l'affermazione che lo Spirito Santo procede solo dal Padre, e in quella dell'Occidente l'affermazione che esso procede dal Padre e dal Figlio. Le due Chiese, la cui esistenza e il cui conflitto è in dipendenza dalla struttura e da tutta la storia, hanno posto delle quistioni che sono principio di distinzione e di coesione interna per ognuna, ma poteva avvenire che ognuna delle due Chiese avesse affermato ciò che invece ha affermato l'altra: il principio di distinzione e di conflitto si sarebbe mantenuto lo stesso ed è questo problema della distinzione e del conflitto che costituisce il problema storico, non la casuale bandiera di ognuna delle parti.

Il materialismo storico, pp. 119-20 [*Quaderno 7*].

DILTHEY

[Brano introduttivo: dalla Prefazione a Introduzione alle scienze dello spirito \(fotocopia p. 296\)](#)

[Brano fondamentale: dalla Introduzione alle scienze dello spirito \(fotocopia pp. 301-302\)](#)

«Il problema della razionalità della storia e della sua comprensione scientifica viene affrontato, a partire dalla fine dell'Ottocento, dalla corrente di pensiero nota come storicismo. Nello storicismo di Dilthey, il rapporto tra individualità e processi storici diviene soprattutto un problema metodologico. La storia è comprensione dell'individualità, dell'esperienza vissuta (Erleben), ma ciò è possibile soltanto in riferimento al piano storico-sociale con il quale interagisce. La singola personalità, pur non essendo determinata dalla dinamica storica, agisce all'interno di un contesto che consente di operare alcune scelte e non altre. Dobbiamo immaginare l'esperienza individuale come una struttura i cui singoli elementi sono connessi ad aspetti corrispondenti della più vasta realtà storica e sociale». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

DILTHEY, LA STRUTTURA DELL'ESPERIENZA E LA COMPrensIONE STORICA

Se negli Erlebnisse cogliamo la realtà della vita nella molteplicità dei suoi rapporti, risulta che la nostra vita, di cui siamo coscienti nell'Erleben, è sempre soltanto qualcosa di singolare. Tale sapere resta un sapere relativo a qualcosa di

irripetibile, e nessuno strumento logico può superare la limitazione di singolarità contenuta nelle forme di esperienza dell'Erleben. L'intendere elimina per la prima volta tale limitazione dell'Erlebnis individuale, come d'altro lato conferisce agli Erlebnisse della persona il carattere di esperienza della vita. Estendendosi a più uomini, a varie creazioni spirituali e a varie comunità, esso amplia l'orizzonte della vita individuale e apre nelle scienze dello spirito la via che reca, attraverso ciò che è comune, al generale. [...] Dall'analisi dell'intendere risulta però un secondo rapporto fondamentale, che è determinante per la struttura della connessione delle scienze dello spirito. Noi abbiamo visto come le verità delle scienze dello spirito poggiano sull'Erleben e sull'intendere: ma l'intendere presuppone d'altra parte la valorizzazione delle verità presenti nelle scienze dello spirito.

Per illustrare ciò con un esempio si prenda il compito di intendere Bismarck: una straordinaria quantità di lettere, di documenti, di narrazioni e di racconti su di lui, costituisce il materiale che si riferisce al corso della sua vita. Lo storico deve ampliare il confine di questo materiale, per penetrare ciò che ha influito sul grande uomo di stato e ciò che invece egli ha prodotto. Perdurando il processo dell'intendere, la delimitazione del materiale non viene a esser esclusa. Già per conoscere uomini, avvenimenti, situazioni come appartenenti a questa connessione dinamica, egli ha bisogno di principi generali, i quali stanno anche a base della sua comprensione di Bismarck, estendendosi dalle qualità comuni dell'uomo alle qualità di classi particolari. Lo storico darà a Bismarck un posto tra gli uomini d'azione in base alla psicologia individuale, seguendo in lui la specifica combinazione dei tratti che sono loro comuni. Da un altro punto di vista si ritroveranno nella sovranità del suo essere, nell'abitudine a comandare e a dirigere, nell'inflessibilità del volere, le qualità fondamentali del nobile prussiano latifondista. E, in quanto la sua lunga vita ha occupato un certo posto nel corso della storia prussiana, ecco di nuovo un altro gruppo di principi generali da cui sono determinati i tratti comuni agli uomini di questo tempo. L'enorme pressione che pesava, secondo la situazione dello stato, sul sentimento politico, produce naturalmente le più diverse forme di reazione: e la comprensione di queste esige principi generali sulla pressione che una certa situazione esercita su una totalità politica e sui suoi elementi, nonché sulla reazione che ne deriva. I gradi di sicurezza metodica nella comprensione dipendono dallo sviluppo delle verità generali mediante cui tale rapporto consegue il suo fondamento. Risulta ora chiaramente che questo grande uomo di azione, il quale ha avuto le sue radici nella Prussia e nel suo regno, dovrà sentire in modo particolare la pressione che si esercita su essa dall'esterno. Egli dovrà pure considerare le questioni interne della costituzione di questo stato principalmente dal punto di vista della forza dello stato; in quanto poi è il punto di incrocio di comunità quali lo stato, la religione, l'ordine giuridico, ed è pure, come personalità storica, una forza determinata e mossa in modo eminente da tali comunità, e nel medesimo tempo

operante in esse, egli richiede da parte dello storico una conoscenza generale intorno a queste comunità. In breve, il suo intendimento giungerà a perfezione solo mediante la relazione al complesso di tutte le scienze dello spirito. Ogni relazione, che deve esser elaborata nella rappresentazione di questa personalità storica, acquista la massima sicurezza e la massima distinzione solo attraverso la sua determinazione mediante i concetti scientifici relativi ai vari campi. E il rapporto reciproco di questi campi è fondato esclusivamente in una intuizione totale del mondo storico.

Così il nostro esempio ci illustra la duplice relazione insita nell'intendere: l'intendere presuppone l'Erleben, e l'Erlebnis si eleva a esperienza della vita in quanto l'intendere conduce al di fuori della ristrettezza e della soggettività dell'Erleben, nella regione della totalità e dell'universale. Inoltre, la comprensione della personalità singola esige per la sua compiutezza il sapere sistematico, come d'altra parte il sapere sistematico dipende dalla vivente penetrazione della singola unità vitale. La conoscenza della natura inorganica si compie in una costruzione scientifica nella quale il grado sottostante è sempre indipendente da quello che esso fonda: invece nelle scienze dello spirito il processo dell'intendere è totalmente determinato dal rapporto di reciproca dipendenza.

Principi generali sulla connessione delle scienze dello spirito, in *Critica della ragione storica*, pp. 227-30.

(IL PROBLEMA DI DILTHEY È QUELLO DI SEPARARE LE SCIENZE DELLA NATURA DALLE SCIENZE DELLO SPIRITO)

LE SCIENZE DELLO SPIRITO

Le scienze dello spirito, quali esse sono ed operano, in forza della ragione che effettivamente agì nella loro storia (non come desiderano gli arditi architetti che le vogliono costruire di bel nuovo), implicano tre diverse classi di enunciati. Gli uni di questi enunciano un reale-di-fatto dato nella percezione; essi contengono la componente storiografica della conoscenza. I secondi espongono il comportamento uniforme di contenuti parziali di tale realtà, convenientemente isolati per astrazione, e costituiscono la componente teoretica della conoscenza. Gli ultimi esprimono giudizi di valore e prescrivono norme: in essi risiede la componente pratica delle scienze dello spirito. Fatti, teoremi, giudizi di valore e norme: le scienze dello spirito constano di queste tre classi di proposizioni. E il rapporto fra la direzione storica dell'intendere, quella teoretico-astratta e quella pratica, informa tutte le scienze dello spirito come un fatto fondamentale comune. *Introduzione alle scienze dello spirito*, libro I, cap. VI, p. 43.

Strutture permanenti che saranno oggetti dell'analisi sociale, nascono o quando un fine legato a una componente della natura umana, e perciò costante, avvicina-

na atti psichici dei singoli individui e li annoda in un nesso finalistico, oppure quando cause costanti spingono volontà diverse a vincolarsi in un tutto, vuoi che tali cause risiedano nell'articolazione naturale o nei fini che muovono la natura umana. Quando cogliamo il primo ordine di fatti, distinguiamo nella società i sistemi della cultura, quando invece ci occupiamo del secondo, viene in luce l'organizzazione esterna che l'umanità si è data: stati, associazioni e, volendo andare oltre, anche quel consolidarsi di obbligazioni costanti delle volontà secondo i rapporti fondamentali di dominanza-dipendenza, proprietà, comunanza, che recentemente si è chiamato «società» in un senso più stretto, in contrapposizione allo Stato. Gli individui sono parte attiva nell'interazione della vita storico-sociale in quanto cercano di realizzare nel giuoco vivace delle loro energie una varietà di fini.

Introduzione alle scienze dello spirito, libro I, cap. XI, p. 63.

SIAMO OVUNQUE A CASA IN QUESTO MONDO STORICO

Ogni parola, ogni proposizione, ogni gesto e ogni formula di cortesia, ogni opera d'arte e ogni fatto storico sono comprensibili solo in quanto una comunanza unisce chi in essi si esprime con chi li intende; l'individuo vive, pensa e agisce di continuo in una sfera di comunanza, e solo in questa può intendere. Tutto ciò che viene inteso porta con sé, per così dire, il marchio della sua conoscibilità sulla base di tale comunanza: noi viviamo in questa atmosfera, che ci circonda costantemente, e siamo immersi in essa. Noi siamo ovunque a casa in questo mondo storico da intendere, ne penetriamo il senso e il significato, siamo in queste medesime comuni relazioni. [...] E qui viene a completarsi il concetto delle scienze dello spirito. Il loro ambito si estende quanto l'intendere, e l'intendere ha il suo oggetto unitario nell'oggettivazione della vita. Così il concetto di disciplina spirituale è determinato, secondo l'ambito dei fenomeni che cadono sotto di essa, mediante l'oggettivazione della vita nel mondo esterno. Soltanto ciò che lo spirito ha creato, esso lo intende. La natura, cioè l'oggetto della conoscenza naturale, racchiude la realtà prodotta indipendentemente dall'attività dello spirito. Tutto ciò a cui l'uomo, operando, ha impresso la sua impronta, costituisce l'oggetto delle scienze dello spirito. E anche l'espressione «scienza dello spirito» riceve a questo punto la sua giustificazione. Si è nel passato discorso dello spirito delle leggi, del diritto, della costituzione: ora possiamo dire che tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato, rientra nell'ambito delle scienze dello spirito.

Principi generali sulla connessione delle scienze dello spirito, in *Critica della ragione storica*, pp. 234-37.

WEBER

«Le coordinate generali cui le singole esperienze rimandano, costituiscono una oggettivazione storica, prodotta dagli individui ma che sussiste indipendentemente da essi e su di essi agisce. La storia possiede quindi una razionalità di fondo, che mostra uno sviluppo indipendente dai singoli individui anche se ne è espressione». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

WEBER: LA POSSIBILITÀ OGGETTIVA

C'è una proposizione empirica generale la quale asserisce che, dato uno spostamento del centro di gravità del dado, vi è una tendenza a «favorire» una certa faccia di questo dado «truccato», nel lancio, se concorrono pure altri concreti elementi determinanti; e noi possiamo esprimere numericamente la misura di questo «favoreggiamento», cioè della «possibilità oggettiva», in base ad una ripetizione abbastanza frequente del lancio. Nonostante l'avvertimento che con pieno diritto si suole formulare contro il trasferimento dei principi del calcolo delle probabilità in altri campi, è chiaro che quest'ultimo caso ha le sue analogie nel settore di ogni causalità concreta, e quindi anche della causalità storica; e ciò in quanto appunto manca qui senza eccezione la determinatezza numerica che presuppone come esclusivo oggetto del proprio interesse, in primo luogo il «caso assoluto» e in secondo luogo determinati «aspetti» o prodotti esprimibili numericamente. Pur con questa mancanza noi possiamo enunciare giudizi generalmente validi intorno al fatto che una maniera di reagire, identica in certe caratteristiche da parte degli uomini che vi si trovano di fronte, è «favorita» in grado maggiore o minore da determinate situazioni; ed inoltre possiamo pure, formulando tale proposizione, indicare una gran massa di possibili circostanze aggiuntive come circostanze che non alterano quel «favoreggiamento» generale. Ed infine, se non possiamo in alcuna maniera calcolare con precisione, secondo una specie di calcolo delle probabilità, il grado di favoreggiamento di una determinata conseguenza da parte di determinate «condizioni», ben possiamo però valutare il «grado» relativo di quel favoreggiamento generale mediante la comparazione con il modo in cui altre condizioni, concettualmente mutate, lo «avrebbero favorito»; e se noi eseguiamo questa comparazione nella «fantasia», attraverso un numero sufficiente di mutamenti di costellazioni, allora si può pensare, almeno in linea di principio – e solo questa questione ci riguarda in questa sede – una misura sempre rilevante di determinatezza per un giudizio sul «grado» della possibilità oggettiva.

Possibilità oggettiva e causalità adeguata nella considerazione causale della storia, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, pp. 226-27.

HEIDEGGER

[Brano \(libro *Il senso dell'essere e la svolta* a cura di Marini, La Nuova Italia, Firenze 1982 pp. 134-147 solo la parte iniziale; libro in mie mani\)](#)

L'Esserci, per Heidegger, si rapporta sempre al suo poter essere e ciò significa che l'Esserci è veramente tale finché può-essere, cioè fino a quando ha ancora qualcosa da essere (fino a quando ha ancora una storia da realizzare). L'Esserci, dunque è ad un tempo un lanciarsi in avanti ed un essere già, cioè è un'unità di possibilità di esistenza e di effettivo esserci. L'avvenire, in questo contesto, come la determinazione più originaria della temporalità, implica necessariamente l'esser-stato dell'Esserci o, come dice Heidegger, «l'esser-stato scaturisce in un certo modo dall'avvenire». La temporalità è una situazione che va vissuta all'interno dei due modi di essere, inautentico e autentico, dell'Esserci. Nel primo modo egli si prende cura di tutto ciò che fa o che progetta, nel secondo modo proietta la sua esistenza nell'essere-per-la-morte, cioè nella possibilità massima del suo essere, ascoltando, la voce della coscienza.

In questa temporalità va cercato il senso della storia: mentre l'Esserci vive la sua temporalità in modo autentico, cioè aperto alla possibilità della morte, si assume il suo esser-gettato, si apre alla effettività e, mentre dichiara il mondo privo di significato, ne accetta la realtà, ne prende atto. Egli, dunque, inserisce il suo essere-nel-mondo nella prospettiva dell'essere-per-la-morte, ponendo la sua esistenza nella finitudine. Ogni situazione, così, è una sottrazione alla indefinita molteplicità delle possibilità che gli si offrono; la storicità dell'Esserci è, dunque, la realizzazione unica delle infinite possibilità e in questo senso è anche il ritorno al suo poter-essere originario che ha realizzato, via via, una delle tante possibilità. La storia è così il fondamento in cui l'Esserci interroga se stesso. Interrogare la storia è allora un far parlare la cosa, un aprirsi del soggetto alla manifestazione, un lasciarsi guidare da essa nel giudizio sul suo conto, che non perde di vista il suo avvenire.

HUSSERL

[Brano \(ultima fotocopia da *Krisis...* pp. 219-220 M. Signore\)](#)

LA FILOSOFIA COME RIFLESSIONE DELL'UMANITÀ SU SE STESSA E COME REALIZZAZIONE DELLA RAGIONE

Il compito del filosofo, lo scopo della sua vita di filosofo: una scienza universale del mondo, un sapere universale, definitivo, un universo delle verità in sé attorno al mondo, al mondo in sé. Che dire di questo scopo e della possibilità di raggiungerlo? È possibile cominciare con una verità - con una verità definitiva? Una verità definitiva, una verità attraverso cui io possa enunciare qualcosa su un essente in sé, nella certezza indubitabile di enunciare qualcosa di definitivo? Se io dispongo già di verità «immediatamente evidenti» è possibile che da esse ne possano derivare mediatamente altre. Ma io dispongo veramente di queste verità? È possibile che un essente in sé sia per me tanto indubitabilmente certo

in un'immediata esperienza, che io possa, mediante concetti descrittivi immediatamente adeguati all'esperienza e al suo contenuto, enunciare immediate verità in sé? Ma che dire di tutte le esperienze del mondano, di tutto ciò che io ho in una certezza immediata, che è nella spazio-temporalità? Tutto ciò è certo, ma questa certezza può modalizzarsi, può diventare dubbia, può trasformarsi, lungo il processo dell'esperienza, in apparenza: nessun enunciato sperimentale immediato mi dà un essente in sé; mi dà soltanto un che di supposto con certezza, che lungo la mia vita di esperienza deve verificarsi. Ma la mera conferma, costitutiva della concordanza dell'esperienza reale, non esclude la possibilità dell'apparenza.

Esperando, vivendo in generale come io (pensando, valutando, agendo), io sono necessariamente un io, che ha un suo tu, un suo noi e un suo voi: l'io dei pronomi personali. Altrettanto necessariamente, io e noi' nella comunità egologica, siamo correlati di tutto ciò che noi chiamiamo essente mondano, ciò che noi, nella denominazione, nel nominare e nel conferire, nel fondare conoscitivo, già sempre presupponiamo, ciò che è qui per noi, che è reale, che vale per noi ed è esperibile in comune, nella comunità della vita di coscienza, qualcosa che non può essere isolato individualmente, che è intimamente accomunato. E tuttavia il mondo è anche il nostro mondo comune, ed è necessariamente in una validità d'essere; tuttavia, sui dettagli, io posso entrare in contraddizione con gli altri, entrare in una fase di dubbio e di negazione dell'essere, proprio come rispetto a me stesso. Come ho quindi un essente in sé definitivo? L'esperienza, l'esperienza della comunità e le vicendevoli rettifiche, come del resto la propria esperienza personale e le proprie auto-rettifiche, non eliminano la relatività dell'esperienza, che è relativa anche in quanto esperienza della comunità; perciò tutti gli enunciati descrittivi sono necessariamente relativi, e tutti i passaggi conclusivi pensabili, sia quelli deduttivi sia quelli induttivi, sono relativi. Come può il pensiero produrre altro che verità relative? L'uomo della vita quotidiana non è privo di ragione, è un essere pensante, ha, rispetto all'animale, il *catòlon*, e perciò ha una lingua, può compiere descrizioni, passaggi conclusivi, e interroga la verità, verifica, argomenta e decide razionalmente - ma l'idea di «verità in sé» ha un senso per lui? Non si tratta forse, come del resto per il correlativo essente in sé, di un'invenzione filosofica? Eppure non è una finzione, un'invenzione irrilevante e superflua, bensì una scoperta che chiamata a innalzare l'uomo a un livello più alto, in una nuova storicità della vita umana, una storicità la cui *entelechia* è appunto questa nuova idea e la prassi filosofica o scientifica che le è subordinata, la metodica di un pensiero scientifico di nuovo genere.

HUSSERL, *Die Krisis*, pp. 284-285

STRUTTURALISMO

cfr. parte introduttiva Perone-Ciancio-Ferretti pp 772-785

[Brani vari sulla struttura come modello di spiegazione dei fatti analizzati.](#)

LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, pp. 311-312

[\(breve brano che descrive in che cosa consiste lo strutturalismo\)](#)

Pensiamo che, per meritare il nome di struttura, i modelli debbano soddisfare esclusivamente a quattro condizioni. In primo luogo, una struttura presenta il carattere di un sistema. Essa consiste in elementi tali che una qualsiasi modificazione di uno di essi comporti una modificazione di tutti gli altri. In secondo luogo, ogni modello appartiene a un gruppo di trasformazioni ognuna delle quali corrisponde a un modello della stessa famiglia, in modo che l'insieme di tali trasformazioni costituiscano un gruppo di modelli. In terzo luogo, le proprietà indicate qui sopra permettono di prevedere come reagirà il modello, in caso di modificazione di uno dei suoi elementi. Infine, il modello deve essere costruito in modo tale che il suo funzionamento possa spiegare tutti i fatti osservati.

LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, pp. 311-312

FOUCAULT, *Due risposte sulla epistemologia*, pp. 74-83

[\(anche questo breve brano sulla sostituzione del tema del divenire con l'analisi delle trasformazioni nella loro specificità\)](#)

Il mio problema: sostituire la forma astratta, generale e monotona del «cambiamento», nella quale tanto volentieri si pensa la successione, con l'analisi di tipi *differenti di trasformazioni*. Ciò implica due cose: mettere tra parentesi tutte le vecchie formule di molle continuità mediante le quali ordinariamente si attenua il fatto selvaggio del cambiamento (tradizione, influenza, abitudini di pensiero, grandi forme mentali, costrizioni dell'intelletto umano), e far sorgere al contrario con ostinazione tutta la vivacità della differenza: stabilire meticolosamente lo scarto. In secondo luogo mettere tra parentesi tutte le spiegazioni psicologiche del cambiamento (genio dei grandi inventori, crisi della coscienza, apparizione di una nuova forma di intelletto); e definire con la più grande cura le trasformazioni che - non dico - hanno provocato, ma *costituito* il cambiamento. Sostituire insomma il tema del *divenire* (forma generale, elemento astratto, causa prima ed effetto universale, confusa mescolanza dell'identico e del nuovo) con l'analisi delle *trasformazioni* nella loro specificità. [...] Come vedete: non si tratta assolutamente di sostituire una categoria, il «discontinuo» a quella non meno astratta e generale di «continuo». Mi sforzo al contrario di mostrare che la con-

tinuità tra gli eventi non è un vuoto monotono e impensabile che bisognerebbe affrettarsi a riempire con la pienezza tetra della casa o con l'agilità ludica dello spirito (due soluzioni perfettamente simmetriche); ma che essa è un gioco di trasformazioni specifiche, le une diverse dalle altre (ognuna con le sue condizioni, le sue regole, il suo livello) e legate tra loro secondo schemi di dipendenza. La storia è l'analisi descrittiva e la teoria di queste trasformazioni. [...] Ciò che io faccio non è né una formalizzazione, né una esegesi. Ma una *archeologia*: vale a dire, come il suo nome indica in modo troppo evidente, la descrizione *dell'archivio*. Con questa parola, non intendo la massa di testi che si sono potuti raccogliere in una determinata epoca, o preservati dalla cancellazione da quest'epoca, attraverso le mutazioni. Intendo l'insieme delle regole che in una data epoca e per una società determinata definiscono:

1. i limiti e le forme delle *dicibilità* [...]
2. i limiti e le forme della *conservazione* [...]
3. i limiti e le forme della *memoria* [. .]
4. i limiti e le forme della *riattivazione* [...]
5. i limiti e le forme *dell'appropriazione* [...]

Non ho dunque scritto una storia dello spirito secondo la successione delle sue forme o secondo lo spessore dei suoi significati sedimentati. Non interrogo i discorsi su ciò che silenziosamente vogliono esprimere, ma sul fatto e le condizioni della loro apparizione manifesta; non sui contenuti che possono celare, ma sulle trasformazioni che essi hanno effettuato; non sul senso che si mantiene in essi come una origine perpetua, ma sul campo in cui coesistono, permangono e scompaiono. Si tratta di una analisi dei discorsi nella dimensione della loro esteriorità.

FOUCAULT, *Due risposte sulla epistemologia*, pp. 74-83

ALTHUSSER, *Freud e Lacan*, pp. 29-30

[\(breve brano in cui mette in evidenza che l'uomo non è più il centro dell'universo, ma al suo posto c'è una struttura che ha essa il centro nelle formazioni ideologiche nelle quali l'io si riconosce\)](#)

Da Copernico sappiamo che la terra non è il *centro* dell'universo. Da Marx sappiamo che il soggetto umano, l'io economico, politico e filosofico non è il centro della storia, e sappiamo anche, contro i filosofi illuministi e contro Hegel, che la storia non ha alcun *centro*, ma possiede una struttura senza necessità di un *centro*, se non nel disconoscimento ideologico. Freud a sua volta ci rivela che il soggetto reale, l'individuo nella sua specifica essenza, non ha l'aspetto di un ego centrato sull'io, la *coscienza*, l'*esistenza* - sia essa l'esistenza del per-sé, del corpo proprio, o del *comportamento* -, che il soggetto umano è decentrato, costituito da una struttura avente essa stessa un *centro*, soltanto nel disconoscimento immaginario dell'io, cioè nelle formazioni ideologiche in cui si *ricosce*.

ERMENEUTICA E ONTOLOGIA

cfr. parte introduttiva Perone-Ciancio-Ferretti pp 787-797

PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 53-55

(brano nel quale fonda il rapporto esistente tra conoscenza della verità e conoscenza storica e personale; dove l'unico modo di accesso alla verità non è uscire dalla storia, ma immergersi, servendosi).

Ogni relazione umana, si tratti del conoscere o dell'agire, dell'accesso all'arte o dei rapporti fra persone, del sapere storico e della meditazione filosofica, ha sempre un carattere interpretativo. Ciò non accadrebbe se l'interpretazione non fosse di per sé originaria: essa qualifica quel rapporto con l'essere in cui risiede l'essere stesso dell'uomo; in essa si attua la primigenia solidarietà dell'uomo con la verità. E questa originarietà dell'interpretazione spiega non solo il carattere interpretativo d'ogni relazione umana, bensì anche il carattere ontologico d'ogni interpretazione, per determinata e particolare che sia: interpretare significa trascendere, e non si può parlare autenticamente degli enti senza insieme riferirsi all'essere. Insomma: l'originario rapporto ontologico è necessariamente ermeneutico, e ogni interpretazione ha necessariamente un carattere ontologico. Ciò significa che *della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità*. Nell'interpretazione l'*originarietà* che deriva dalla novità della persona e del tempo e l'*originalità* che proviene dal primitivo rapporto ontologico sono indivisibili e essenziali. L'interpretazione è quella della forma di conoscenza ch'è *insieme* e inseparabilmente veri-tativa e storica, ontologica e personale, rivelativa ed espressiva. Ne deriva anzitutto che l'unica conoscenza adeguata della verità è l'interpretazione, intesa come forma di conoscenza storica e personale, in cui la singola personalità e la situazione storica, lungi dall'essere impedimento o anche soltanto limite del conoscere, ne sono la sola condizione possibile e l'unico organo adatto. L'interpretazione si può in un certo modo definire come quella forma di conoscenza in cui l'«oggetto» si rivela nella misura in cui il «soggetto» si esprime, e viceversa. Non merita perciò il nome d'interpretazione quella in cui la persona e il tempo, invece di farsi tramite e apertura alla verità, sono l'unico vero oggetto del pensiero, il quale diventa allora meramente storico-ideologico o tecnico che sia, destinato comunque a passare col tempo, non essendone, in tal caso, se non il ritratto e il prodotto. Il carattere proprio dell'interpretazione è dunque d'essere *al tempo stesso* rivelativa e storica e non se ne comprenderà appieno la natura se non s'intenderà in tutta la sua portata la *coesenzialità* di questi suoi due aspetti, cioè come in essa l'aspetto rivelativo sia *inseparabile* dall'aspetto storico. Anzitutto si può dire che l'interpretazione è quella

forma di conoscenza ch'è rivelativa e ontologica *in quanto* storica e personale: la personalità e la storicità dell'interpretazione non sono una colorazione superficiale o un'inutile aggiunta o un accompagnamento indiscreto, o, peggio, una sovrapposizione arbitraria o una sostanziale limitazione o una deformazione irrimediabile, al punto che si possa auspicarne la rimozione o progettarne la soppressione o deprecarne la fatalità: giacché rispetto alla verità la persona e la situazione non sono un fatale impedimento o un ostacolo importuno, ma piuttosto la sola via d'accesso e l'unico mezzo di conoscenza, e, per di più, un organo di penetrazione che, se ben adoperato, è atto e sensibile quanto nessun altro e del tutto confacente allo scopo. In virtù dell'interpretazione quell'antistoricismo che inevitabilmente inerisce alla ricerca e scoperta della verità non ha e non deve avere un carattere ascetico, perché l'unico modo di accedere alla verità non è di uscire *dalla* storia, cosa impossibile, ché sarebbe come uscire da sé stessi e dalla propria situazione, ma di servirsi *della* storia, cosa possibilissima, anche se scomoda e ardua, e origine di tutte le difficoltà cui va incontro non solo la conoscenza della verità, ma anche ogni genere di interpretazione, per particolare e determinata che sia. Inoltre rivelazione della verità ed espressione del tempo sono nell'interpretazione talmente inseparabili da potersi dire ch'esse stanno *in rapporto non inverso ma diretto*, appunto perché l'aspetto storico dell'interpretazione, lungi dal sopprimere l'aspetto rivelativo ne è l'unica condizione possibile. Non è che l'interpretazione sarebbe meno rivelativa se fosse più personale, perché piuttosto essa è tanto più rivelativa quanto più personale e storica; anzi, in essa è impossibile voler distinguere o pretendere di separare un aspetto che sarebbe temporale e caduco da un nucleo che vorrebbe essere immutabile e permanente, perché tutto vi è *egualmente e simultaneamente* storico e rivelativo, personale e ontologico; e se l'uomo coglie la verità ci riesce non uscendo dalla storia, ma servendosi come d'ingresso e adito, né spogliandosi di sé, ma facendosi esso stesso tramite e apertura. Nell'interpretazione rivelazione della verità ed espressione del tempo non sono in rapporto di contiguità o continuità o gradualità, ma di *sintesi*, nel senso che l'una è la forma dell'altra; se è vero che la rivelazione della verità non può essere che personale e storica non è meno vero ch'essa, ed essa solo contiene la verità anche del tempo e della persona; sì che l'interpretazione è *tutta* rivelativa e *tutta* espressiva, *tutta insieme* personale e ontologica. [...] Dipende dalla persona il modo di prospettare la propria situazione, facendone una limitazione fatale e ottenebrante una luminosa apertura alla verità, o isolandola in una presunta autosufficienza, che ridurrebbe il pensiero a mero riflesso o coscienza del tempo, o recuperandone l'originaria apertura ontologica, che restituisce al pensiero la sua funzione rivelativa; ed è in poter suo, ancora, di fare della propria singolarità, la via d'accesso alla verità, moltiplicandone la formulazione nell'atto di lasciarla unica nella sua presenza non configurabile ma sollecitante. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, 53-55

GADAMER, *Verità e metodo*, pp. 431-436

(e altri brevi passi nei quali è messo in evidenza che "la riduzione ermeneutica agli intendimenti dell'autore è altrettanto inadeguata quanto, nei confronti degli eventi storici, la riduzione alle intenzioni degli individui agenti" per cui la comprensione si riduce a dialogo tra interpretante e interpretato).

La tradizione storica si può capire solo nella misura in cui si tiene presente la sua permanente vitalità e lo sviluppo ancora in atto dei suoi effetti; allo stesso modo, il filologo che ha da fare con testi poetici o filosofici, sa che essi sono qualcosa di inesauribile. In entrambi i casi è lo sviluppo dell'accadere ciò per cui l'oggetto di trasmissione storica appare in nuovi aspetti significanti. Attraverso la riattualizzazione che subiscono nell'atto dell'interpretazione, i testi vengono inseriti in un autentico accadere allo stesso titolo per cui gli eventi storici permangono vivi nei loro effetti e sviluppi. E questo ciò che abbiamo voluto indicare con la messa in evidenza del riferimento alla storia degli effetti che è implicito nell'esperienza ermeneutica. Ogni attualizzazione operata nell'interpretazione ha la capacità di riconoscersi come una possibilità storica del suo oggetto. E costitutivo della finitezza storica della nostra esistenza l'esser consapevoli che, dopo di noi, altri interpreteranno in modo sempre diverso. Ma altrettanto indubitabile, per la nostra esperienza ermeneutica, è il fatto che sempre una e identica è l'opera la cui ricchezza di significati si dispiega nelle vicende mutevoli delle interpretazioni, come sempre una e identica è la storia che, attraverso i suoi sviluppi, si viene di continuo ulteriormente determinando e definendo. La riduzione ermeneutica agli intendimenti dell'autore è altrettanto inadeguata quanto, nei confronti degli eventi storici, la riduzione alle intenzioni degli individui agenti. [...] Il comprendere appare come un rapporto reciproco del tipo di un dialogo. E vero che un testo non ci parla come ci parla il tu. Siamo noi che dobbiamo portarlo a parlarci. Ma si è visto che questo atto da parte dell'interprete non è mai una iniziativa arbitraria, bensì, come domanda, è a sua volta legato alla risposta che si attende dal testo. L'attesa di una risposta presuppone già, dal canto suo, che colui che domanda sia toccato e interpellato dalla tradizione. E questa la verità della coscienza della determinazione storica. Essa è ~a coscienza che ha esperienza dalla storia; che, proprio nella misura in cui si rifiuta all'ideale fantomatico di un completo illuminismo, è aperta a fare esperienza storica. [...] L'interpretazione in forma linguistica è la forma di ogni interpretazione in generale. Essa si dà anche là dove l'oggetto da interpretare non è di natura linguistica, cioè non è un testo, ma per esempio un'opera figurativa o musicale. Non bisogna lasciarsi sviare da forme di interpretazione che certo non sono linguistiche, ma che tuttavia presuppongono il linguaggio. Si può per esempio far capire qualcosa mediante l'uso del contrasto, mettendo vicini due quadri o leggendo successivamente due poesie, di modo che l'una delle due venga interpretata dall'altra. In tali casi l'esibizione concreta quasi previene l'interpretazione in parole. Ma in realtà questa esibizione concreta non è che una

modificazione della interpretazione in parole. In ciò che si esibisce c'è il riflesso della interpretazione, la quale si serve del processo del mostrare come di una abbreviazione intuitiva. Il mostrare è interpretazione nello stesso senso in cui lo è una traduzione, la quale riassume i risultati di una interpretazione, o la corretta lettura ad alta voce di un testo, che suppone già risolti i problemi di interpretazione, giacché si può leggere correttamente solo ciò che si è capito. [...] La fondamentale preminenza del linguaggio che qui sosteniamo va intesa in modo giusto. E vero che il linguaggio sembra talvolta incapace di esprimere ciò che sentiamo. Rispetto all'imponente e perentoria presenza delle opere d'arte, l'impresa di esplicitare in parole ciò che esse ci dicono sembra un compito irrealizzabile. Così, si possono criticare i limiti del linguaggio in base al fatto che la nostra volontà e la nostra capacità di comprensione tendono sempre ad andare oltre ogni enunciazione esplicita. Questo però non toglie nulla alla preminenza del linguaggio. Le nostre possibilità conoscitive sembrano bensì molto più precise e individuate delle possibilità espressive che il linguaggio ci offre. C'è nel linguaggio una tendenza, con radici sociali, al livellamento, per cui il linguaggio tende a costringere la nostra comprensione in schemi che noi sentiamo come limiti e ai quali cerchiamo di sottrarci con un atteggiamento critico. Ma la critica che esercitiamo nei confronti del linguaggio non si rivolge alle convenzioni dell'espressione linguistica come tale, bensì alle opinioni convenzionali che nel linguaggio si sono cristallizzate. Tale critica non dice dunque nulla di essenziale contro la connessione intima che abbiamo riconosciuto tra comprensione e linguaggio. Anzi, può addirittura confermare tale connessione. Ogni critica di questo tipo, che per comprendere cerca di innalzarsi oltre lo schematismo delle formulazioni linguistiche, trova infatti di nuovo la propria espressione nella forma del discorso. In questo senso, il linguaggio sta sempre al di là di ogni critica dei suoi limiti. La sua universalità va di pari passo con l'universalità della ragione. La coscienza ermeneutica non fa che partecipare qui del più generale rapporto tra linguaggio e ragione. Se ogni comprensione è in un essenziale rapporto di equivalenza con la sua possibile interpretazione e se, d'altra parte, la comprensione non ha fondamentalmente limiti, bisogna che anche il linguaggio entro il quale l'interpretazione si formula abbia in sé una infinità capace di oltrepassare tutti i limiti. [...] *L'essere che può venir compreso è linguaggio.* Il fenomeno ermeneutico riflette per così dire la sua propria universalità sulla struttura stessa del compreso, qualificandola in senso universale come *linguaggio* e qualificando il proprio rapporto all'ente come interpretazione. Così, non parliamo solo di un linguaggio dell'arte, ma anche di un linguaggio della natura e più in generale di un linguaggio che le cose stesse parlano. [...] Venire ad espressione nel linguaggio non significa acquistare una seconda esistenza. Il modo in cui qualcosa si presenta appartiene invece al suo essere proprio. In tutto ciò che è linguaggio, si incontra dunque una unità speculativa; c'è una differenza tra essere e un presentarsi, che tuttavia non è una vera differenza. Il modo di essere speculativo

del linguaggio rivela così il suo universale significato ontologico. Ciò che viene ad espressione del linguaggio è qualcosa d'altro dalla parola stessa. Ma la parola è parola solo in virtù di ciò che in essa si esprime. Esiste nel suo proprio essere sensibile solo per scomparire in ciò che è detto. A sua volta, ciò che viene ad espressione in essa non è qualcosa che esista prima separatamente, ma solo nella parola riceve la propria sostanziale determinatezza. (H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, 431, 436, 458, 461, 542)

RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 34-37

(dove è messo in evidenza come la fenomenologia resti al puro livello descrittivo, mentre la ripresa delle interpretazioni porti più lontano, cioè faccia comprendere l'uomo attraverso i suoi segni, riti, miti e così egli riesca ad espropriare se stesso, riconoscendosi).

Freud ci invita a porre *ex novo* la questione del rapporto tra significazione e desiderio, tra senso ed energia, cioè, insomma, tra il linguaggio e la vita. [...] Questa regressione dal senso al desiderio è l'indicazione di un possibile superamento della riflessione verso l'esistenza. Adesso è giustificata un'espressione che abbiamo usato precedentemente, ma che rimaneva anticipata: per mezzo della comprensione di noi stessi ci appropriamo del senso del nostro desiderio di essere o del nostro sforzo per esistere. L'esistenza - adesso possiamo dirlo - è desiderio e sforzo. La chiamiamo sforzo per sottolinearne l'energia positiva e il dinamismo; la chiamiamo desiderio per designarne la mancanza e la povertà: *Eros* è figlio di *Poros* e di *Peiria*. Così il *Cogito* non è più quell'atto pretenzioso che era inizialmente, quella pretesa - voglio dire - di porsi da se stesso; esso appare come già posto nell'essere. Ma la problematica della riflessione può e deve superarsi in una problematica dell'esistenza; come è suggerito da una meditazione filosofica sulla psicanalisi, questo superamento avviene sempre nell'interpretazione e per mezzo dell'interpretazione: è decifrando gli inganni del desiderio che si scopre il desiderio alla radice del senso e della riflessione. [...] La psicanalisi ci proponeva una regressione verso l'arcaico; la fenomenologia dello spirito ci propone un movimento secondo cui ogni figura trova il suo senso non in quella che precede, ma in quella che segue. [...] L'esistenza diviene un "sé" - umano ed adulto - soltanto appropriandosi di quel senso che in un primo momento sta "fuori", in opere, istituzioni, monumenti di cultura in cui è oggettivata la vita dello spirito. Sullo stesso orizzonte ontologico, bisognerebbe interrogare la fenomenologia della religione. Come fenomenologia si tratta soltanto di una descrizione del rito, del mito, della credenza, cioè delle forme di comportamento, di linguaggio e di sentire, attraverso le quali l'uomo si pone come oggetto un "sacro". Ma se la fenomenologia può restare a questo livello descrittivo, la ripresa riflessiva del lavoro dell'interpretazione porta più lontano: com-

prendendo se stesso nei segni e per mezzo dei segni del sacro, l'uomo opera la più radicale espropriazione di se stesso che è possibile concepire. Questa espropriazione supera quella suscitata dalla psicanalisi e dalla fenomenologia hegeliana, sia che si prendano separatamente, sia che si uniscano i loro effetti. Una archeologia ed una teleologia svelano ancora una *arché* ed un *telo* di cui il soggetto, comprendendoli, può disporre. Non succede lo stesso con il sacro, annunciato in una fenomenologia della religione. Quest'ultimo designa simbolicamente l'*alfa* di ogni archeologia e l'*omega* di ogni teleologia; di questo *alfa* e di questo *omega* il soggetto sa che non può disporre. Il sacro interpellava l'uomo, e, in questa interpellazione, si annuncia come ciò che dispone della sua esistenza, poiché la pone in assoluto, come sforzo e come desiderio di essere. Così, le più opposte ermeneutiche puntano verso le radici ontologiche della comprensione, ciascuna a modo suo. Ciascuna, a modo suo, afferma la dipendenza del "sé" dall'esistenza. La psicanalisi mostra questa dipendenza nell'archeologia del soggetto; la fenomenologia dello spirito nella teleologia delle figure; la fenomenologia della religione nei segni del sacro. Queste sono le implicazioni ontologiche dell'interpretazione. [...] La riflessione richiede una interpretazione riduttrice e distruttrice, perché la coscienza è inizialmente coscienza falsa, "protesta della conoscenza di sé". Una connessione appare immediatamente tra il compito di divenire cosciente e il genere di demistificazione della falsa coscienza che sviluppa la psicanalisi. La portata di questa demistificazione appare nel suo pieno significato quando ricollochiamo Freud stesso fra i grandi maestri del "sospetto", da la Rochefoucauld a Nietzsche e Marx. La prossimità tra Freud e Nietzsche è forse la più illuminante: per entrambi non è la coscienza che è data anzitutto, ma la falsa coscienza, il pregiudizio, l'illusione e per questo la coscienza deve essere interpretata. Nietzsche fu il primo a legare sospetto ed interpretazione. [...] Nei due casi, il problema è di opporre all'astuzia della volontà di potenza o della *libido*, l'astuzia del decifratore di enigmi e la grande arte del sospetto. La "coscienza" di sé deve divenire "conoscenza" di sé, cioè conoscenza indiretta, mediata sospettosa di me stesso. In questo modo la riflessione è dissociata da ogni coscienza immediata e questa si offre alla decifrazione come un puro sintomo e all'interpretazione da parte di un testimone esterno. Se la coscienza è a titolo primario falsa coscienza, la riflessione deve accertare questo decentramento della coscienza, deve cioè, secondo la parola della Scrittura, perdersi per ritrovarsi. [...] Vedo l'articolazione tra la fenomenologia della religione, con i suoi simboli del Sacro, e la fenomenologia dello spirito, con le sue figure in culture storiche, come il punto dove Hegel fallisce: per Hegel, è dato un termine a questo svolgimento di figure e questo termine è il sapere assoluto. Per conto mio, il Sacro prende il posto del sapere assoluto, ma non ne è tuttavia il sostituto, perché il suo significato rimane escatologico e non può mai essere trasformato in conoscenza e in gnosi. [...] Una delle ragioni per le quali non penso che il sapere assoluto sia possibile, è precisamente il problema del

male, che è stato il nostro punto di partenza e che ci è parso poc'anzi una semplice occasione per porre il problema dei simboli e dell'ermeneutica. Al termine di questo itinerario scopriamo invece che i grandi simboli concernenti la natura, l'origine e la fine del male non sono solo simboli tra gli altri, ma simboli privilegiati. Non basta dire allora, come abbiamo fatto, per ampliare il problema dei simboli, che il male è l'inverso della salvezza, che ogni simbolismo del male è la controparte di un simbolo della salvezza. Piuttosto questi simboli ci insegnano qualcosa di decisivo a proposito del passaggio da una fenomenologia dello spirito ad una fenomenologia del Sacro. Questi simboli resistono infatti ad ogni riduzione ad una conoscenza razionale: lo scacco di tutte le teodicee, di tutti i sistemi concernenti il male testimonia dello scacco del sapere assoluto in senso hegeliano. Tutti i simboli danno a pensare, ma i simboli del male mostrano in modo esemplare che vi è sempre di più nei miti e nei simboli che in tutta la nostra filosofia e che una interpretazione filosofica dei simboli non potrà diventare mai conoscenza assoluta. (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 34-37, 345-347)

FILOSOFIE DELL'ESISTENZA

SARTE, *Critica della ragione dialettica*

[\(opera nella quale ha esposto la sua interpretazione della storia\) sceglierne alcuni passi del tipo riportato in fotocopia pp. 560-562.](#)

Dunque l'uomo si definisce in base al suo progetto. Questo essere materiale supera di continuo la condizione che trova già fatta; svela e determina la propria situazione trascendendola per oggettivarsi, con il lavoro, l'azione o il gesto. Il progetto non va confuso con la volontà, che è un'entità astratta, benché possa rivestire una forma volontaria in certe circostanze. Questa relazione immediata, di là degli elementi dati e costituiti, con l'altro da sé, questa perenne produzione di se stessi con il lavoro e la *praxis*, è la nostra peculiare struttura: nulla più di una volontà, non è un bisogno o una passione, ma i nostri bisogni come nostre passioni, come il più astratto fra i nostri pensieri, partecipano di tale struttura: sono sempre *fuori di se verso...* E' ciò che noi chiamiamo esistenza, e intendiamo, infatti, non come una sostanza stabile che riposi in se stessa, ma come un continuo squilibrio, un autosradicarsi di tutto il corpo. Siccome questo slancio verso l'oggettivazione assume forme diverse secondo gli individui, e siccome ci proietta attraverso un campo di possibilità fra le quali ne realizziamo certune con l'esclusione di altre, lo chiamiamo anche scelta o libertà. Ma sarebbe un grave errore accusarci d'introdurre qui l'irrazionale, d'inventare un principio primo svincolato dal mondo o di dare all'uomo una libertà-feticcio. Un simile rimprovero, infatti, può emanare solo da una filosofia meccanicistica: quelli che

ce Io rivolgono vorrebbero ridurre la *praxis*, la creazione, l'invenzione a riprodurre il dato elementare della nostra vita, vorrebbero *spiegare* l'opera, l'atto o l'atteggiamento con i fattori che li condizionano; il loro desiderio di spiegazione nasconde la volontà di assimilare il complesso al semplice, di negare la specificità delle strutture e di ridurre il cambiamento a identità. Ciò significa ricadere al livello del determinismo scienziato. Il metodo dialettico, invece, rifiuta di *ridurre*; segue anzi il procedimento inverso: supera conservando; ma i termini della contraddizione superata non possono rendere conto né del superamento in se stesso né della sintesi ulteriore: è questa invece che li illumina e che permette di capirli. Per noi la contraddizione di base è solo uno dei fattori che delimitano e strutturano il campo dei possibili; è la scelta che va interrogata se si vuole spiegarli nei particolari, rivelarne la singolarità (cioè l'aspetto singolo sotto cui si presenta *in quel dato caso la generalità*) e capire come sono stati vissuti. E l'opera o l'atto dell'individualismo a rivelarci il segreto del suo condizionamento. Flaubert, con la scelta di scrivere, ci rivela il senso della sua paura infantile della morte; e non il contrario. Per aver misconosciuto tali principi, il marxismo contemporaneo s'è vietato di capire i significati e i valori. Infatti, ridurre il significato d'un oggetto alla pura materialità inerte dell'oggetto stesso è altrettanto assurdo che voler dedurre il diritto dal fatto. Il senso d'un comportamento e il suo valore non possono cogliersi se non in prospettiva, grazie al processo che realizza i possibili rivelando il dato. L'uomo è per se stesso e per gli altri un essere significativo in quanto non può mai capire il minimo dei suoi gesti senza superare il presente puro e semplice e spiegarlo in base all'avvenire. E inoltre un creatore di segni nella misura in cui, sempre in anticipo rispetto a se stesso, utilizza taluni oggetti per designarne altri assenti o futuri. Ma entrambe le operazioni si riducono a puro superamento: superare le condizioni presenti verso il loro cambiamento ulteriore e superare l'oggetto presente verso un'assenza, è la stessa cosa. L'uomo costruisce segni perché è significativo nella sua propria realtà ed è significativo perché è superamento dialettico di tutto quanto è semplicemente dato. Ciò che chiamiamo libertà, è l'irriducibilità dell'ordine culturale all'ordine naturale. Per cogliere il senso d'una condotta umana, è necessario disporre di quel che gli psichiatri e gli storici tedeschi hanno definito "comprensione". Ma non si tratta né di una dote particolare, né di una speciale facoltà d'intuizione: questa conoscenza è solo il movimento dialettico che spiega l'atto in base al suo significato finale muovendo dalle condizioni di partenza. [...] Bisogna respingere risolutamente il preteso "positivismo" che impregna il marxismo d'oggi e che lo induce a negare l'esistenza di questi ultimi significati. La mistificazione suprema del positivismo, sta nella sua pretesa di affrontare l'esperienza sociale senza *a priori*, avendo deciso in partenza di negare una delle sue strutture fondamentali e di sostituirla con il suo contrario. Era legittimo che le scienze della natura si liberassero dall'antropomorfismo che consiste nell'attribuire agli oggetti inanimati proprietà umane. Ma è perfettamente assurdo in-

trodurre per analogia il disprezzo dell'antropomorfismo nell'antropologia: che si può fare di più esatto e di più rigoroso, quando si studia l'uomo, che *riconoscergli proprietà umane*? La semplice ispezione del campo sociale avrebbe dovuto far scoprire che il rapporto con i fini è una struttura permanente delle imprese umane e che proprio su questo rapporto gli uomini reali valutano le azioni, gli istituti e gli enti economici. Si sarebbe dovuto - constatare allora che la nostra comprensione dell'altro si compie necessariamente in base ai fini. Chi guarda, di lontano, un uomo al lavoro e dice: "Non capisco che cosa fa", sarà illuminato quando sarà in grado di unificare i momenti sconnessi della sua attività grazie alla previsione del risultato finale. [...] L'uomo occupa *per noi* un posto privilegiato. Anzitutto perché può essere storico, cioè definirsi di continuo, in virtù della propria *praxis*, attraverso i cambiamenti subiti o provocati, la loro interiorizzazione e il conseguente superamento delle relazioni interiorizzate. Poi perché si caratterizza come *l'esistente che noi siamo*. In questo caso, l'interrogatore si trova ad essere tutt'uno con l'interrogato, o, se si preferisce, la realtà umana è l'esistente il cui essere è in questione nel suo essere. Naturalmente l'"essere in questione" va preso come determinazione della *praxis* e la contestazione teorica interviene solo in qualità di momento astratto del processo totale. Del resto la conoscenza stessa è per forza pratica, in quanto cambia il conosciuto. Non nel senso del razionalismo classico. Ma come l'esperienza, in microfisica, trasforma necessariamente il suo oggetto. Riservandosi di studiare, nel settore ontologico, quell'esistente privilegiato (privilegiato *per noi*) che è l'uomo, è logico che l'esistenzialismo ponga anch'esso il problema delle sue relazioni fondamentali con l'insieme delle discipline, che si riuniscono sotto il nome di *antropologia*. E - benché il suo campo d'applicazione sia teoricamente più largo - s'identifica con l'antropologia, in quanto essa cerca di darsi un fondamento. Notiamo, infatti, che il problema è quello stesso che Husserl definiva a proposito delle scienze in generale: la meccanica classica, per esempio, *utilizza* lo spazio e il tempo come dimensioni omogenee e continue, ma non s'interroga né sul tempo, né sullo spazio, né sul movimento. Allo stesso modo, le scienze dell'uomo *non s'interrogano* sull'uomo: studiano lo sviluppo e le relazioni dei fatti umani e l'uomo appare come una dimensione significativa (determinabile mediante significati) in cui fatti particolari (strutture d'una società, di un gruppo, evoluzione delle istituzioni, ecc.) si costituiscono. Così, quand'anche supponessimo che l'esperienza ci abbia dato la collezione completa dei fatti concernenti un gruppo qualsiasi e che le discipline antropologiche abbiano collegato questi fatti con rapporti oggettivi e rigorosamente definiti, la "realtà umana", in quanto tale, non ci sarebbe più accessibile dello spazio nella geometria o nella meccanica, per la ragione fondamentale che la ricerca non mira a scoprire bensì a costituire delle leggi e a mettere in rilievo relazioni funzionali o processi. Ma, nella misura in cui l'antropologia, ad un certo momento del suo sviluppo, s'accorge di negare l'uomo (per rifiuto sistematico di antropomorfismo) o di presupporlo (come fa l'etno-

logo ad ogni istante), essa esige implicitamente di sapere qual è *l'essere* della realtà umana. SARTE, *Critica della ragione dialettica*.

CROCE:

«Lo storicismo conosce importanti sviluppi anche in Italia, dove è rappresentato principalmente da Benedetto Croce e da Antonio Gramsci. Croce coglie nel divenire storico la realizzazione di un progresso morale. La storia è storia della libertà, del suo affermarsi nel mondo umano. La libertà diviene il parametro interpretativo della stessa razionalità della storia». (Ruffaldi Polizzi, Loescher)

CROCE: LA STORIA COME STORIA DELLA LIBERTÀ

La filosofia non sta al mondo per lasciarsi sopraffare dalla realtà quale si configura nelle immaginazioni percorse e smarrite, ma per interpretarla, sgombrando le immaginazioni. Così, indagando e interpretando, essa, la quale ben sa come l'uomo che rende schiavo l'altro uomo sveglia nell'altro la coscienza di sé e lo avvia alla libertà, vede serenamente succedere a periodi di maggiore altri di minore libertà perché quanto più stabilito e indisputato è un ordinamento liberale, tanto più decade ad abitudine, e, scemando nell'abitudine la vigile coscienza di sé stesso e la prontezza della difesa, si dà luogo a un vichiano ricorso di ciò che si credeva che non sarebbe mai riapparso al mondo, e che a sua volta aprirà un nuovo corso. [...] Se la storia non è punto un idillio, non è neppure una «tragedia degli orrori», ma è un dramma in cui tutte le azioni, tutti i personaggi, tutti i componenti del coro sono, nel senso aristotelico, «mediocri», colpevoli-incolpevoli, misti di bene e di male, e tuttavia il pensiero direttivo è in essa sempre il bene, a cui il male finisce per servir da stimolo, l'opera è della libertà che sempre si sforza di ristabilire, e sempre ristabilisce, le condizioni sociali e politiche di una più intensa libertà.

La storia come pensiero e come azione, La storia come pensiero e come azione, XII, pp. 49-51.