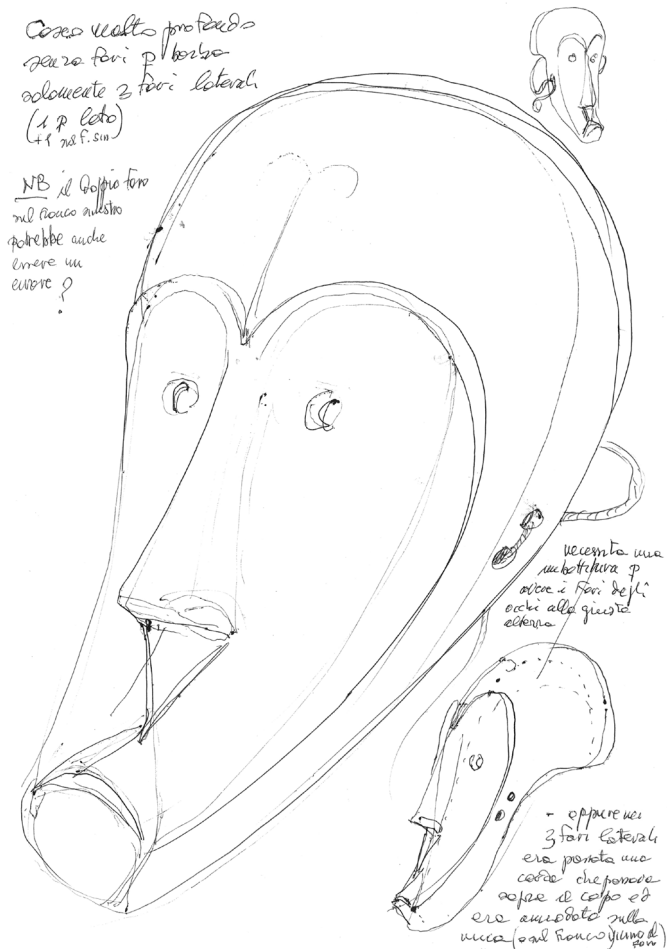


IL PROTAGORA

RIVISTA DI FILOSOFIA E CULTURA FONDATA NEL 1959 DA BRUNO WIDMAR



**GALILEIANA, STUDI, SULLEPISTEMOLOGIA STORICO-EVOLUTIVA
E IL NEO-REALISMO LOGICO**

Rivista semestrale, anno XLVIII, gennaio-dicembre 2021, sesta serie, n. 35-36





IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

Direttore/Editor: Fabio Minazzi, Università degli Studi dell'Insubria (USI)

Condirettori/Coeditors: *Sezione filosofica:* Evandro Agazzi (Universidad Panamericana, Città del Messico), Fulvio Papi (Università degli Studi di Pavia), Jean Petitot (Crea, École Polytechnique, Parigi); *Sezione storica:* Laura Brondino (Sorbonne Université, Paris), Angeo d'Orsi (Università degli Studi di Torino), Antonino De Francesco (Università degli Studi di Milano)

Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors: Sergio Albeverio (Universität Bonn), Charles Alunni (École Normale Supérieure, Paris), Dario Antiseri (LUISS, Roma), Wilhelm Büttmeyer (Universität Oldenburg), Guido Cimino (Università «La Sapienza», Roma), Mario Cingoli (Università Milano-Bicocca), Franco Coniglione (Università di Catania). *Sezione storica:* Alberto Coen Porisini (USI), F. William Lawvere (State University of New York, Buffalo, New York), Mario Maestri (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), Carlos Minguez (Universidad de València), Arne F. Petersen (University of Copenhagen), Raul A. Rodriguez (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), Arcangelo Rossi (Università del Salento), Nicoletta Sabadini (USI), Ezio Vaccari (USI), Gereon Wolters (Universität Konstanz).

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate: Rolando Bellini, Stefania Barile, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Daniele Chiffi, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Antonio Maria Orecchia, Veronica Ponzellini, Tiziano Tussi (coordinatore) e Katia Visconti

Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce – Università del Salento: Cosimo Caputo, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Claudia Pedone, Paola Russo, Giulia Santi, Gabriella Sava, Antonio Quarta (coordinatore) e Lucia Widmar.

Segreteria di redazione/ Secretary's office – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate: Giovanni Carrozini (responsabile), Francesco Luzzini ed Elisabetta Scolozzi



Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed). Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, c/o Collegio Cattaneo, Via Dunant 7 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Monfalcone 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) www.mimesisedizioni.it Telefono: +39 02 24861657 / 24416383 Fax: 1782200145 e-mail: mimesisedizioni.it Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese. Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

Abbonamento 2021: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 001008816447, intestato a MIM Edizioni Srl, via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19 – 20099 Sesto S.G. (MI) – CASSA DI RISPARMIO DI ASTI – Ag. di Sesto San Giovanni IBAN: IT94T060852070000000020093 BIC/SWIFT: CASRIT 22, specificando la causale e scrivendo all'indirizzo: commerciale@mimesisedizioni.it.

Costo: un numero: per l'Italia € 20,00; estero € 27,00; arretrati € 38,00 (più € 2,58 per spese postali); estero € 54,00 (più € 3,62 per spese postali). L'abbonamento deve essere disdetto entro il 31 dicembre di ogni anno, in caso contrario si intende tacitamente rinnovato.





IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XLVIII, gennaio-dicembre 2021, sesta serie, n. 35-36

Sommario

GALILEIANA

- Fabio Minazzi, *Galileo e la rivoluzione scientifica* p. 9
Vincenzo Fano e Davide Pietrini, *La scuola commandiniana nell'epistemologia galileiana. Coincidenze storiche per un nuovo modo di intendere la metodologia di Galileo* p. 57

STUDI

- Marco Re, *Apologia d'Esiodo*..... p. 87
Fulvio Papi, *Sul Vangelo di Giovanni* p. 109
Fabio Minazzi, *Lotta culturale per un nuovo programma epistemologico. Ludovico Geymonat traduttore e consulente einaudiano negli anni Trenta-Quaranta* p. 119
Katia Visconti, *Islamic chic/Hijab chic/Modest fashion: trionfo dell'integrazione tra Noi e gli Altri? Una questione aperta* p. 163
Veronica Tecchio, *Secondi a nessuno. La politica e le seconde generazioni dell'immigrazione in Italia* p. 191
Caterina Genna, *Ludwig Wittgenstein: filosofia e logica trascendentale* ... p. 209
Giulia Della Michelina, *Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione* p. 225
Veronica Ponzellini, *Educare alla consapevolezza critica del paesaggio. La lezione di Georg Simmel e il contributo di Antonio Banfi alla chiarificazione del pensiero simmeliano* p. 257
Luigi Zuccaro, *Contributi per un'archeologia delle scienze umane. Un esame dello strutturalismo di Italo Calvino ne Il castello dei destini incrociati* p. 269





SULL'EPISTEMOLOGIA STORICO-EVOLUTIVA E IL NEO-REALISMO LOGICO

| | |
|--|--------|
| Fulvio Papi, <i>Il contributo di Fabio Minazzi all'epistemologia contemporanea</i> | p. 293 |
| Carlo Sini, <i>Fabio Minazzi e il razionalismo analitico trascendentale della Scuola di Milano</i> | p. 297 |
| Gianni Micheli, <i>Epistemologia storico-evolutiva e ricerca archivistica</i> | p. 299 |

NOTE E DISCUSSIONI

| | |
|---|--------|
| Stefania Barile, <i>εποπτεία: lo sguardo della filosofia. Il viaggio di Fulvio Papi e la scrittura di Gabriele Scaramuzza</i> | p. 305 |
| Gianni Micheli, <i>In occasione del trentesimo anniversario della morte di L. Geymonat</i> | p. 327 |
| Giovanni Carosotti, <i>Sul complesso rapporto dell'italian thought con la storia</i> | p. 331 |
| Fulvio Papi, <i>Per una lettura de Al faro di Virginia Woolf</i> | p. 335 |
| Pina Madami, <i>Il sindacato e le 150 ore: un documento programmatico per l'insegnamento storico delle scienze</i> | p. 347 |
| Veronica Ponzellini, <i>Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?</i> | p. 349 |



SUL PROGETTO DI UN PARLAMENTO MONDIALE

| | |
|---|--------|
| Fabio Minazzi, <i>Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia</i> | p. 365 |
| Florinda Cambria, <i>Nodi, oltranze, assemblaggi. Un contributo ai lavori del Centro interuniversitario per l'istituzione del Parlamento mondiale</i> | p. 375 |

I PROBLEMI DELLA SCUOLA

| | |
|---|--------|
| Teresa Celestino, <i>La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico</i> | p. 387 |
| Veronica Ponzellini, <i>Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico. Socrate e la legalità, un percorso di filosofia, diritto e religione</i> | p. 413 |

PER UN DIBATTITO SULL'UNIVERSITÀ ITALIANA

| | |
|---|--------|
| Evandro Agazzi, <i>La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista. Intervista ad Evandro Agazzi a cura di Fabio Minazzi</i> | p. 429 |
|---|--------|





| | |
|--|--------|
| Fabio Minazzi, <i>A proposito della "mala università" italiana contemporanea</i> | p. 449 |
| Giambattista Sciré, <i>Storia e cronaca di un fallimento. Il reclutamento universitario in Italia tra cooptazione, carenza di integrità accademica e proposte di cambiamento</i> | p. 461 |
| Fabio Minazzi, <i>Lettera aperta ad un magistrato onorifico</i> | p. 487 |

INEDITI

| | |
|---|--------|
| Giulio Preti, <i>Da Praxis ed empirismo all'Anti-Praxis ed empirismo. Giulio Preti e l'evoluzione della sua riflessione critica in due lettere inedite a Giulio Einaudi</i> , a cura di Fabio Minazzi | p. 493 |
|---|--------|

RICORDO DI PAOLO FACCHI, PIERO MANNI E PATRIZIA POZZI

| | |
|--|--------|
| Dario Generali, <i>Patrizia Pozzi spinoziana rivoluzionaria</i> | p. 505 |
| Fabio Minazzi, <i>Patrizia Pozzi: philosophieren ist Spinozieren</i> | p. 507 |
| Fabio Minazzi, <i>Ricordo di Paolo Facchi, un banfiano della Scuola operativa</i> | p. 521 |
| Fabio Minazzi, <i>Ricordo dell'amico Piero Manni, un editore costruttivo, aperto, mite e colto</i> | p. 527 |



RECENSIONI

| | |
|---|--------|
| Paolo Berizzi, <i>È gradita la camicia nera. Verona, la città laboratorio dell'estrema desta tra l'Italia e l'Europa</i> (Fabio Minazzi)..... | p. 533 |
| Luciano Canfora, <i>La metamorfosi</i> (Fabio Minazzi) | p. 536 |
| Andrea Bellavita – Andrea Bernardelli, <i>Che cos'è la narrazione cinematografica</i> (Fabio Minazzi)..... | p. 540 |
| <i>L'Antonia, Poesie, lettere e fotografie di Antonia Pozzi</i> , scelte e raccontate da Paolo Cognetti (Fabio Minazzi)..... | p. 543 |
| Vittorio Agnoletto – Lorenzo Guadagnucci, <i>L'eclisse della democrazia. Dal G8 di Genova ad oggi: un altro mondo è necessario. Nuova edizione aggiornata e ampliata</i> (Fabio Minazzi) .. | p. 547 |
| Stefano Mancuso, <i>La pianta del mondo, con disegni dell'Autore</i> (Fabio Minazzi)..... | p. 554 |
| Indro Montanelli, <i>I conti con me stesso. Diari 1957-1978</i> , a cura di Sergio Romano (Fabio Minazzi) | p. 558 |
| Alessandro Sallusti intervista Luca Palamara, <i>Il Sistema. Potere, politica, affari: storia segreta della magistratura italiana</i> (Fabio Minazzi)..... | p. 562 |
| Caterina Genna, <i>Federigo Enriques matematico e filosofo</i> (Fabio Minazzi) | p. 564 |

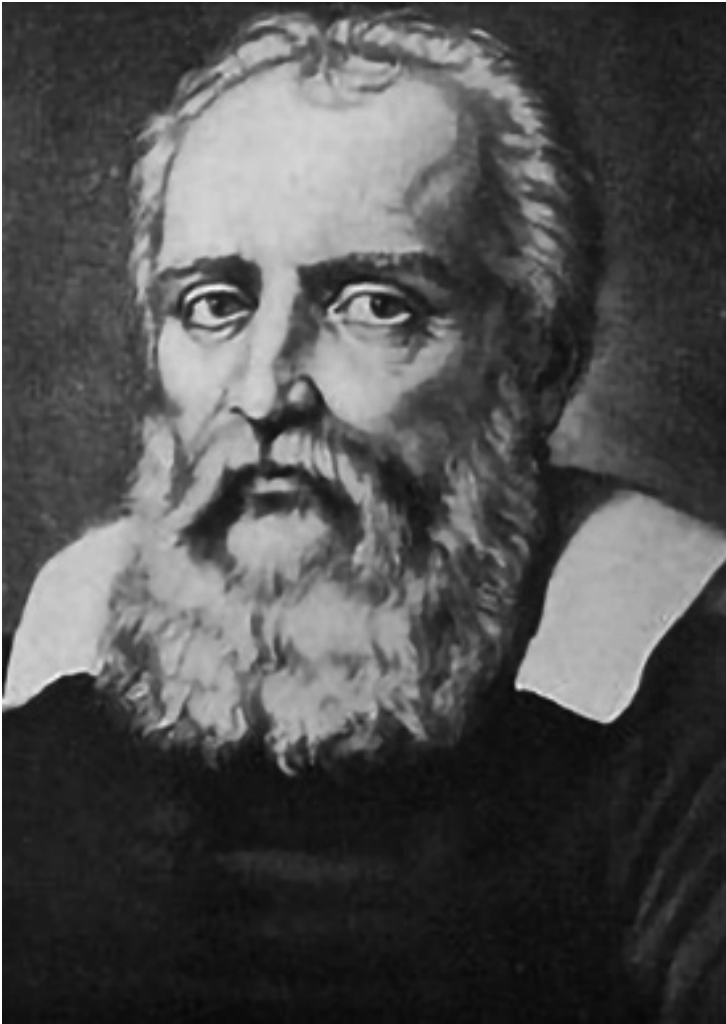




| | |
|---|------------|
| Marco de Paoli, <i>La dis/integrazione del semiotico. Saggi sull'associazione e la dissociazione neurologica</i> (Giovanni U. Cavallera) | p. 567 |
| Marco D'Eramo, <i>Dominio: la guerra invisibile dei potenti contro i sudditi</i> (Gian Marco Martignoni) | p. 569 |
| INDICE DELL'ANNATA XLVIII | p. 573 |



GALILEIANA



Galileo Galilei
(Pisa 15 febbraio 1564 - Arcetri 8 gennaio 1642)

FABIO MINAZZI

Galileo e la rivoluzione scientifica

1. *La condanna di Galileo e la genesi dell'immagine di un Galileo empirista*

La storica condanna di Galileo, nel 1633, che ha avuto una sua sinistra scenografia nella cerimonia del 22 giugno, durante la quale lo scienziato pisano, indossando il San Benito, ha pronunciato una pubblica abiura del copernicanesimo, ha indubbiamente pesato, in modo affatto decisivo, sia sulla sua “fortuna”, sia anche sulle vicende – da quelle immediate a quelle storicamente successive – della “scuola galileiana”. La condanna di Galileo e la connessa pubblica abiura di quanto insegnato e difeso nelle sue opere (in particolare nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi*), indussero infatti i suoi principali allievi diretti a non trattare più il settore degli studi astronomici che avevano determinato il clamoroso conflitto con l'autorità della Chiesa cattolica, per concentrarsi, invece, in ambiti fisici, o matematici, molto più “ristretti”, “tecnici”, affatto delimitati e rigorosamente circoscritti, proprio perché ritenuti culturalmente meno pericolosi e meno compromettenti. In tal modo la scuola di Galileo cercò, comunque, di continuare la propria opera di ricerca, evitando tuttavia, scientemente, di poter incorrere nella censura ecclesiastica. Con questa pur comprensibile scelta di difesa e di autotutela, la scuola di Galileo finiva tuttavia, inevitabilmente, per compromettere e menomare proprio lo straordinario valore storico, teorico, filosofico e culturale – costituenti, tutti insieme, un valore intrinseco, affatto innovativo e autenticamente rivoluzionario – della stessa lezione scientifica galileiana. In tal modo quest'ultima venne, necessariamente, depotenziata e gravemente compromessa. Questa grave menomazione storica fu dunque compiuta, e in modo ben comprensibile, proprio dagli stessi allievi diretti dello scienziato pisano. I quali ultimi volevano naturalmente evitare di suscitare le ire del potere politico, allora esercitato, in modo affatto “totalizzante” e “totalitario”, dalla Chiesa cattolica.

A questo proposito, del resto, non andrebbe mai dimenticata la terrificante opera di repressione posta sistematicamente in essere dal tribunale dell'inquisizione cattolico, il quale, per ricordare un esempio emblematico,



tico, già all'inizio del XVII secolo aveva condannato ad essere arso vivo sul rogo un intellettuale di assoluto rilievo europeo come Giordano Bruno. Del resto è ben noto come proprio la lunga ombra sinistra di questo rogo arso a Roma in Campo dei Fiori il 17 febbraio 1600, abbia direttamente turbato anche Galileo, inducendolo a non mai citare esplicitamente il filosofo di Nola anche quando si rifaceva direttamente ad alcuni suoi *insight* particolarmente felici e lungimiranti¹. In ogni caso, proprio per un'analogia ed omogenea ragione di fondo, gli allievi diretti di Galileo, subito dopo la sua clamorosa condanna, si rinchiusero "a riccio", e, deliberatamente, si obbligarono a muoversi in ambiti di studio rigorosamente specialistici, molto delimitati e affatto circoscritti, onde evitare di inquietare, in qualunque modo possibile, un potere politico come quello della Chiesa cattolica di cui avevano, giustamente, terrore. Da allora in poi tutti questi scienziati galileiani hanno così cercato di evitare di comprometersi con idee e campi di ricerca non graditi all'autorità ecclesiastica. Conseguentemente questi galileiani si sono comportati in modo affatto opposto e decisamente contrario rispetto a quanto aveva insegnato il loro stesso maestro il quale, aveva invece sempre perseguito un ben preciso e culturalmente coraggioso programma di ricerca decisamente copernichista, pur risultando apparentemente "sconfitto" – perlomeno sui tempi brevi ed immediati della storia – in questo suo generoso e coraggioso tentativo di sovvertire tutta la precedente «filosofia naturale».

A questa comprensibile, ma poco coraggiosa scelta strategica – che voltava decisamente le spalle al precedente gusto illuminista *ante literam* di Galileo² – si aggiunse poi un'autentica fatalità storica, a causa della quale i principali e diretti allievi di Galileo – da Benedetto Castelli (Brescia 1578 – Roma 1643) a Bonaventura Cavalieri (Milano 1598 – Bologna 1647), da Evangelista Torricelli (Roma 1608 – Firenze 1647) a Vincenzo Ranieri (Genova 1606 – Pisa 1647) – morirono tutti entro una manciata di anni poco dopo la scomparsa di Galileo (spentosi l'8 gennaio del 1642). In tal modo la scuola di Galileo finì storicamente per scomparire. Fine che aiuta anche a comprendere la successiva storia della scienza italiana all'interno della quale bisognerà aspettare circa tre secoli per poter infine annoverare la presenza di un altro fisico di vaglia come Enrico Fermi (Roma 1901- Chicago 1954) con il quale l'Italia potrà nuovamente inserirsi nel contesto più avanzato della ricerca scientifica internazionale. Ma tra l'opera scientifica di Galileo e quella di Fermi si dipanano moltissimi decenni neri per la scienza italiana, perché per circa tre lunghi secoli la ricerca scientifica di punta fu sistematicamente assente dall'Italia. Nel che è appunto possibile individuare le più gravi conseguenze, di medio o lungo periodo storico, connesse con il processo e la condanna inquisitoriale di Galileo Galilei del 1633.

1 Nell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Galileo (per la quale cfr. *infra*), Bruno risulta citato unicamente da altri autori, in particolare da Keplero, nella sua celebre *Dissertatio cum nuntio sidereo* (cfr. vol. III, 106, 118, 119, 120, 123, 124, 162 e 183).

2 Cfr. Autori Vari, *L'illuminismo prima dell'Illuminismo. Perché la Chiesa condannò Galilei*, a cura di Angelo Calemme, La Città del Sole, Napoli 2013.



D'altra parte, mentre in Italia la ricerca scientifica sostanzialmente languiva ed infine moriva, con la scomparsa del gruppo degli allievi diretti dello scienziato pisano, in altre nazioni la scienza registrava, invece, uno sviluppo affatto impetuoso e fondamentale. Infatti l'Italia, perlomeno entro i tempi lunghi della storia, ha dovuto aspettare tre secoli per poter infine annoverare la presenza di un nuovo e importante fisico, di valore internazionale, come Enrico Fermi. In tal modo, per un lungo periodo storico, la tradizione di punta della ricerca scientifica in Italia è stata sostanzialmente assente, il che costituisce, certamente, una delle più gravi conseguenze storico-civili e culturali della condanna di Galileo, ovvero del padre riconosciuto della scienza moderna. Non per nulla il poeta e segretario militante di Cromwell, John Milton (Bread Street, Londra 1608 – Bunhill Row 1674), nella sua celebre *Areopagitica*, del 1644, riferendosi alla tragica situazione italiana del XVII secolo, ha fatto esplicito ed emblematico riferimento proprio a ciò che aveva

visto e sentito in altri paesi, oppressi da questa specie di tirannica inquisizione. Nei quali paesi, trovandomi io a sedere fra i loro dotti (perché, infatti, mi toccò quest'onore) fui da loro reputato fortunato per aver avuto i natali in una terra di filosofica libertà – come stimavan che fosse l'Inghilterra; mentre essi invece non facevano altro che lamentarsi della servitù in cui eran caduti i loro studi, affermando che era questa servitù che aveva offuscato la gloria del genio italiano, in modo che niente si scriveva laggiù, da molti anni, se non adulazioni e tronfia retorica. Fu lì ch'io trovai e visitai il famoso Galileo, ormai vecchio, divenuto prigioniero dell'Inquisizione, perché aveva pensato, in astronomia, diversamente da come pensavano i suoi censori francescani e domenicani.³

Questo crudo rilievo miltoniano inchioda certamente l'Italia alla sua storia effettiva, ma costituisce anche una precisa testimonianza storica attestante come gli stessi dotti italiani del Seicento avessero chiaramente percepito come l'intolleranza della controriforma cattolica avesse finito per offuscare, irrimediabilmente e sistematicamente, proprio «la gloria del genio italiano», esplosa nel corso, tumultuosamente creativo, del Rinascimento, per essere infine variamente soffocata proprio nel corso del Seicento. In questa chiave storiografica Galileo ha senza dubbio rappresentato il coronamento e la fioritura, più emblematica e criticamente matura, di questo lungo, ricco ed assai complesso corso storico. Ma Galileo è stato poi incarcerato in Italia proprio perché ha fondato la scienza moderna, donando così a tutto la modernità europea uno straordinario strumento di autonomia critica, di pensiero e di conoscenza, che non poteva non essere strettamente disciplinato (e soffocato) da un potere politico totalitario come quello della controriforma cattolica.

In questa prospettiva storica, l'offuscamento complessivo della tradizione italiana, chiaramente percepito e apertamente denunciato da Milton, è

3 John Milton, *Areopagitica. Discorso per la libertà della stampa*, trad. it., Prefazione e note di Salvatore Breglia, nuova ed. a cura di Giulio Giorello, Editori Laterza, Roma-Bari 1987, p. 52.

emblematicamente documentato proprio dalla sua toccante immagine del vecchio scienziato Galileo incarcerato «perché aveva pensato, in astronomia, diversamente da come pensavano i suoi censori francescani e domenicani». Galileo fu infatti condannato e imprigionato dall'Inquisizione cattolica proprio per un *reato d'opinione*, il che non poteva non suscitare un autentico scandalo in un uomo come Milton, noto difensore della libertà di pensiero che proprio nell'*Areopagitica* trova un suo emblematico manifesto storico. Né può essere qui dimenticato il differente comportamento assunto dagli inglesi nei confronti di Isaac Newton che il poeta Alexander Pope (Londra 1688 – Twickenham 1744) celebrerà poi con i suoi celebri versi: «Nature and nature's laws lay hid in night; / God said: "Let Newton be", and all was light». Insomma: se in Italia uno scienziato come Galileo veniva imprigionato per le sue idee copernicane, invece in Inghilterra, «terra di filosofica libertà», uno scienziato come Newton (Woolsthorpe 1642 – Kensington 1727) fu riconosciuto e celebrato come uno dei più grandi geni per essere poi pubblicamente onorato con la nomina a membro del Parlamento e alla direzione della Zecca Reale nel 1699. Questa diversa modalità di «onorare» i propri scienziati può dunque essere considerata emblematica di due differenti tradizioni civili e culturali. Si tratta di una differenza veramente «parlante», perché attesta l'esistenza di due opposte tradizioni culturali che rinviano a società profondamente antagoniste nei loro valori fondanti, che ben emergono anche nei tempi lunghi della storia di questi due paesi. Non per nulla mentre nel nostro paese si dilatava, soprattutto a partire dal Seicento, il diffuso costume del *nicodemismo* (radicatosi poi quale costume sociale, civile e culturale), concepito quale arma di difesa dal potere tirannico, invasivo e soffocante dell'inquisizione cattolica e dalla sua pressione totalitaria, in Inghilterra si registrò, invece, la gloriosa rivoluzione delle «teste rotonde» di Oliver Cromwell (Huntingdon 1599 – Londra 1658), grazie al quale è nato il primo Parlamento della modernità in Europa.

Certamente nell'Italia controriformistica sopravviveva, comunque, il venerato ricordo di Galileo, ma quest'ultimo non poteva che assumere una curvatura prevalentemente retorica, decisamente celebrativa, mentre il senso più preciso e cogente dell'insegnamento scientifico e di libera ricerca dello scienziato pisano veniva sostanzialmente dimenticato, rimosso e variamente conculcato. Certamente in Italia vi era allora anche la presenza dell'*Accademia del Cimento*, voluta dai Medici a Firenze, come esisteva anche l'*Accademia degli Investiganti* di Napoli. Tuttavia, entrambe queste accademie non ebbero la capacità di intraprendere una libera ed autentica ricerca scientifica – anche perché mancava loro proprio l'entusiasmo galileiano per poterla realizzare. Del resto anche l'attività gloriosa dell'*Accademia dei Lincei* dei tempi di Galileo costituiva oramai solo un ricordo, sempre più lontano ed «offuscato», proprio perché la condanna di Galileo determinò la formazione di una pesantissima cappa di piombo che soffocava, sistematicamente, la possibilità di ogni possibile libera ricerca, scientifica ed intellettuale. A tal proposito basti ricordare, affatto emblematicamente, come nelle due prime *Vite di Galileo*, pubblicate entrambe nel 1654, gli autori, ovvero Niccolò Gherardini e Vincenzo Viviani, attuarono una singolare e curiosa autocensura, giungendo da un lato al paradosso di cancellare ogni cenno alla scelta

copernichista di Galileo, e, dall'altro lato, a ricordare il suo eliocentrismo solo allo scopo di poter elogiare il provvidenziale comportamento censorio della Chiesa cattolica!

Alla luce di queste pur sintetiche considerazioni non dovrebbe allora stupire come, nella edizione bolognese delle *Opere* di Galileo, apparsa per decisione di Leopoldo de' Medici, tra il 1655 e il 1656, mancasse proprio la ripubblicazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, ovvero dell'opera galileiana che era stata al centro della condanna ecclesiastica. Certamente non va taciuto come in questa edizione furono tuttavia pubblicati in Italia, per la prima volta e in modo certamente meritorio, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, ovvero l'autentico capolavoro scientifico galileiano (che ribadiva, *scientificamente*, la scelta copernichista dello scienziato pisano). Tuttavia se quest'ultimo capolavoro di Galileo è decisamente copernicano, va anche aggiunto che per intendere questo suo spirito copernichista bisogna saper leggere quest'opera che è certamente molto più complessa del *Dialogo*, al punto che allora non tutti i lettori erano in grado di poterla immediatamente decifrare e comprendere, nel suo preciso significato scientifico, storico, culturale e filosofico.

Inutile infine aggiungere come, entro questo preciso contesto storico-culturale, anche i gesuiti, oramai avversari dichiarati di Galileo, inclinassero senz'altro ad inserire alcuni aspetti delimitati e circoscritti della sua opera, entro una sintesi fondamentalmente eclettica, mediante la quale potevano agevolmente neutralizzare il valore filosofico e culturale delle rivoluzionarie scoperte dello scienziato pisano. Del resto già la soluzione astronomica adottata dai gesuiti, appoggiando il sistema elaborato da Tycho Brahe, si muoveva in questa precisa direzione di sincretismo culturale, costituendo una sorta di sintesi compromissoria tra il sistema tolemaico (geocentrico e geostatico) e quello copernicano (eliocentrico ed eliostatico). Infatti per il sistema ticonico il Sole girerebbe intorno ad una Terra immobile, mentre tutti gli altri pianeti girerebbero, a loro volta, attorno al sole. Proprio a causa del suo carattere sostanzialmente "intermedio", di autentica "sintesi" compromissoria tra il sistema tolemaico e quello copernicano, Galileo decise di non prendere mai in diretta considerazione la soluzione astronomica proposta da Tycho Brahe. Ma proprio questo elemento, che per Galileo costituiva un "difetto" fondamentale della soluzione ticonica, per i gesuiti rappresentava, invece, il suo massimo pregio culturale, proprio perché consentiva di accogliere i singoli risultati innovativi della ricerca galileiana senza tuttavia rinunciare a difendere la tradizione tolemaica che poteva essere così abilmente reinterpretata e ripensata in modo da poter sempre evirare e combattere il carattere autenticamente rivoluzionario della soluzione copernichista.

Questa soluzione gesuitica risulta del resto essere in profonda sintonia con il parallelo depotenziamento sistematico della lezione galileiana realizzata dagli stessi allievi diretti dello scienziato pisano i quali, insistendo proprio sul ruolo dell'*esperienza* e sottolineando il valore imprescindibile della precisione rigorosa delle *osservazioni*, in tal modo silenziosamente anch'essi tutto il carattere squisitamente rivoluzionario e teorico della presa di posizione astronomica di Galileo, nonché l'intrinseco valore filosofico della scienza moderna. La nascita della scienza moderna ha però determinato un



Fabio Minazzi

autentico *turning point* nella storia dell'umanità, introducendo una cesura invero fondamentale, a partire dalla quale nulla più stato come prima anche perché, per dirla con Bertrand Russell, «centocinquant'anni di scienza si sono dimostrati più esplosivi di cinquemila anni di cultura prescientifica»⁴. Ma è proprio questo elemento autenticamente rivoluzionario specifico della scienza moderna fondata da Galileo che viene invece sistematicamente rimosso sia dai gesuiti – per comprensibili ragioni teoriche e storiche – sia anche dagli stessi allievi di Galileo (e anche in questo caso è agevole comprendere le ragioni di questa rimozione culturale dettata dalla paura conseguente al processo del 1633). In ogni caso, sia pure per ragioni diverse e persino opposte, si realizzò allora una significativa convergenza tra i gesuiti e i discepoli galileiani, in virtù della quale le ricerche scientifiche dal campo del macrocosmo e dell'astronomia – scoperto ed indagato dal “cannone della lunga vista” costruito fisicamente da Galileo – si sono sempre più ristrette al mondo del microcosmo indagato e studiato con il microscopio. L'immagine di un *Galileo empirista* risultava pertanto pienamente funzionale proprio alla realizzazione di questa evirazione della scienza e alla parallela cancellazione della sua intrinseca valenza culturale e filosofica. Tuttavia, sempre entro questo preciso contesto storico, si avviarono allora anche le premesse più durature per una più profonda metamorfosi della percezione collettiva della scienza. Metamorfosi le cui cause vanno ora esplicitate e tenute in debita considerazione.



2. Il Galileo “empirista” e le ragioni storiche della scissione tra scienza e filosofia



Entro questo preciso clima, ad un tempo storico e culturale, si realizzò dunque, perlomeno in Italia, una convergenza affatto singolare, ovvero quella tra, da un lato, l'evidente volontà degli scienziati italiani di elidere ogni possibile elemento di aperto conflitto con l'autorità ecclesiastica cattolica e, dall'altro lato, la parallela volontà di ridurre sistematicamente la scienza galileiana allo studio di mere questioni affatto “meccaniche”, ovvero squisitamente “tecniche”, sempre del tutto circoscritte e limitate, tali, insomma, da non dover mai turbare, per nessuna ragione, l'autorità politica. In tal modo proprio la convergenza di queste due diverse opzioni finì anche per diffondere un'immagine, affatto fuorviante e volutamente parziale, di un *Galileo empirista*, ovvero di uno scienziato impegnato soprattutto a studiare i problemi circoscritti del moto e intento, pertanto, a realizzare sofisticati strumenti tecnici (come il cannocchiale e il microscopio) che consentono, appunto, di meglio indagare, nello specifico, con il maggior rigore possibile, aspetti affatto parziali, delimitati e circoscritti, della natura e del mondo fisico reale. In questa immagine di un Galileo empirista – sempre dedito a studi specialistici, volutamente tecnici, distanti dal sapere comune ed affatto estranei, per

4 B. Russell, *La visione scientifica del mondo*, trad. it. di Emilio A. G. Loliva, nuova ed. riveduta da Maurizio Mamiani, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 5.



loro intrinseca natura “scientifica”, da qualunque ambito culturale, sociale e politico – si cercava così di accreditare un’immagine dello scienziato quale “specialista” e quale “tecnico” neutro, le cui ricerche, iper-specializzate, non avrebbero potuto in alcun modo, provocare alcun problema al potere civile e politico, e, più in generale, alla stessa società e alla cultura del tempo. Insomma: lungo questo crinale si cercava di accreditare l’immagine di uno scienziato “specialista” che si rinchiude, deliberatamente, entro queste sue sofisticate ricerche specialistiche, senza mai uscirne e senza mai avvertire il bisogno civile e culturale di “contaminare” la società del suo tempo alla luce delle sue nuove conoscenze scientifiche. In tal modo la scienza finiva, inevitabilmente, per essere evirata di ogni suo significato culturale e teorico per trasformarsi in uno specialismo entro il quale lo scienziato amava rinchiudersi sempre più, per non essere turbato dalla società e dalle sue confuse e contraddittorie istanze. Conseguentemente l’immagine tradizionale dello scienziato chiuso nella propria torre d’avorio, ignaro della vita e delle sofferenze che, in genere, infelicitano i comuni cittadini, metteva allora radici e si sviluppò poi quale “senso comune” degli stessi scienziati i quali finirono per percepire la loro separatezza dalla società civile come una loro condizione quasi-naturale e come segno di una precisa distinzione civile.

Pertanto quella che per Galileo appariva come una chiara, precisa ed evidente valenza culturale, sempre, ed inevitabilmente, connessa con la ricerca scientifica, veniva volutamente cancellata, depotenziata e differentemente silenziata dagli stessi scienziati, onde poter ridurre la scienza ad un ambito “specialistico” e “tecnico”, appannaggio esclusivo dei soli scienziati-tecnici. In questa prospettiva reificante il potere politico non doveva più temere alcunché dagli scienziati ridotti al ruolo di meri “tecnici”. Anche perché entro questo speciale “recinto” sociale dei tecnici i politici avrebbero potuto semmai rintracciare docili, affidabili, solerti servitori e sudditi, sempre in grado di predisporre efficaci strumenti pratici per mezzo dei quali il politico avrebbe potuto meglio conseguire i suoi obiettivi. Nell’immediato contesto storico italiano della metà del XVII secolo, questa scelta poteva forse configurarsi anche come una “mossa” comprensibile e legittima, finalizzata ad una difesa immediata della “neutralità” della scienza. Ma se questa scelta viene invece calata nel contesto storico di medio o di lungo periodo, allora non può che configurarsi come una volontaria e scandalosa rinuncia ad attribuire alla scienza un suo pieno valore culturale, teorico, filosofico e di pensiero. Anche perché questa scelta a favore di uno specialismo chiuso e rigorosamente “recitato” nel proprio ambito specifico e settoriale, ha costituito, in Italia, una scelta praticata *oborto collo*, ovvero alla luce di un contesto civile devastante e anche alla luce di un gravissimo scacco che la scienza nascente ha subito proprio grazie alla condanna di Galileo. Tuttavia, va anche detto come proprio questa scelta, finalizzata a depotenziare, sistematicamente, il valore culturale intrinseco della ricerca scientifica e il suo significato filosofico, abbia infine contribuito, perlomeno nei tempi medio-lunghi della storia, a diffondere e far infine percepire come affatto “naturale” e “scontato” un abito mentale in virtù del quale lo stesso ricercatore scientifico nega ogni preciso significato culturale più generale alle sue stesse ricerche specialistiche. In tal modo lo scienziato finisce proprio per rivendicare la



sua totale “separatezza” dalla società come una *conditio sine qua non* per il suo stesso lavoro di ricerca scientifica. Pertanto il cerchio sembra chiudersi a riccio, perché lo scienziato finisce per introiettare e far sua proprio quella bruciante sconfitta subita da Galileo: garantendo la separatezza della propria specializzazione chiede allora al potere politico di poter continuare le sue ricerche nel chiuso dei suoi laboratori senza essere disturbato, fornendo, in cambio, l’assicurazione che le sue conoscenze saranno messe al servizio del potere politico, senza più turbare l’opinione pubblica.

In tal modo si inaugurava allora, in pieno Seicento, una tradizione culturale giunta fino a noi, in virtù della quale lo stesso scienziato nega ogni valenza culturale e ogni preciso significato teoretico e filosofico alle sue ricerche più “tecniche” e “specialistiche”. Il che ha contribuito a generare – perlomeno nel corso dei secoli – la nascita di un’immagine affatto reificata e distorta della stessa rivoluzione scientifica realizzata dallo scienziato pisano, proprio perché, in genere, da questa immagine si è sistematicamente rimosso il ruolo, la funzione e il significato rivoluzionario specifico dello stesso strumento tecnico utilizzato da Galileo per avviare, in modo affatto clamoroso, la genesi stessa della scienza moderna. Mi riferisco, in particolare, proprio a quel “cannone dalla lunga vista” costruito da Galileo con le sue stesse mani, elaborando il modello olandese di “occhialino” che allora veniva venduto nei mercati e nelle fiere quale interessante curiosità. Proprio grazie a questo suo piccolo “perspicillo”, Galileo, negli anni 1609-1610, ha infatti dato avvio alla stessa rivoluzione scientifica della modernità. Fu infatti grazie al suo “perspicillo” che Galileo poté indagare, in modo del tutto innovativo, la natura del cielo stellato. Se poi si considera la vita stessa di Galileo, come anche la storia della genesi del pensiero scientifico moderno, appare allora evidente come entro questa specifica vicenda storica, il cannocchiale galileiano abbia svolto un ruolo invero decisivo e rivoluzionario fondamentale. Non solo perché proprio tramite l’utilizzazione sistematica di questo nuovo strumento tecnico Galileo ha effettivamente potuto osservare nel cielo stellato dei fenomeni astronomici che nessun uomo aveva mai visto prima di lui. Ma anche perché la vita stessa di Galileo, proprio grazie al cannocchiale e al suo uso rivoluzionario, ha subito, improvvisamente, un cambiamento affatto radicale. Infatti, proprio a partire dalla primavera del 1610, anno della pubblicazione del *Sidereus Nuncius* in cui viene fornita notizia puntuale di tutte le novità celesti conseguite con l’osservazione telescopica del cielo stellato, anche la vita di Galileo cambia in modo radicale. La pubblicazione e la diffusione di queste “notizie celesti” ha immediatamente trasformato l’immagine pubblica di Galilei, che, dallo stato di oscuro, per quanto stimato, docente universitario di meccanica dell’Università di Padova, è stato subito percepito come lo scienziato più noto e famoso dell’intero continente europeo.

Ebbene, in questo contesto storico il ruolo, affatto rivoluzionario e decisivo, esercitato da uno straordinario, per quanto “modesto” strumento tecnico come il “cannone dalla lunga vista”, costruito da Galileo con le sue mani nel suo laboratorio scientifico padovano, è, in genere, rimosso o poco considerato dalle più accreditate ricostruzioni della nascita della scienza moderna. La rimozione del ruolo e della funzione svolta storicamente dal



perspicillo galileiano è tuttavia figlia, a sua volta, di una precisa cultura. Ovvero proprio di quella cultura secondo la quale lo strumento tecnico, per sua intrinseca natura, non possiederebbe alcuna valenza culturale, giacché sarebbe, appunto, qualcosa di meramente “tecnico”, costituendo una realtà fisica dalla cui natura intrinseca sarebbe esclusa ogni possibile componente spirituale e di pensiero. Stando poi ad una specifica ed egemonica tradizione di pensiero contemporanea, l’oggetto tecnico costituirebbe l’espressione di un aspetto “terrificante” (à la Heidegger, à la Severino oppure, ancora, à la Galimberti), della modernità, la quale, proprio attraverso la Tecnica (scritta con la maiuscola, in quanto ontologizzata e subito trasformata in una reificazione metafisica), dominerebbe il mondo economico e civile, soffocando, sistematicamente, la nostra stessa libertà umana. Il che poi spiega perché nei fondamentali ed irrinunciabili, *Studi galileiani* di Koyrè, apparsi, originariamente, a Parigi, nel 1939, non si presti alcuna particolare attenzione critica al perspicillo galileiano. Come se quest’ultimo costituisse, appunto, un elemento meramente “tecnico” e, quindi, del tutto irrilevante per comprendere, criticamente, la genesi della scienza moderna. Il “perspicillo” quale strumento tecnico, privo, per sua intrinseca natura, di ogni valore teoretico e, quindi, di ogni possibile significato culturale⁵. In tal modo la tecnica, ovvero proprio quella tecnica sempre coltivata con tanto amore e altrettanta curiosità intellettuale e viva diligenza da Galileo nel corso della sua intera vita, si trasforma in uno strumento che non avrebbe alcun nesso con la cultura, la storia, il pensiero e lo stesso lavoro umano. Rispetto a questa tradizione di pensiero, le cui radici storiche sono già rintracciabili nella cultura classica greca, Galileo si colloca, invece, in un differente orizzonte di pensiero, ovvero in quello che sarà poi variamente esplicitato da autori fondamentali come Denis Diderot nel Settecento, Carlo Cattaneo nell’Ottocento e Gilbert Simondon nel Novecento. Secondo questa differente e minoritaria tradizione di pensiero, inaugurata proprio da Galileo, l’oggetto tecnico va invece concepito come la *materializzazione dell’intelligenza umana*, quindi come l’anello di congiunzione critica e decisiva tra il mondo della natura, dominato da leggi “sorde ed inesorabili” e il mondo dell’immaginazione umana, dominata dalla libertà del pensiero umano. In questa prospettiva la tecnica è in grado di connettere natura e cultura e nel farlo contribuisce a creare quel mondo artificiale – sempre mediato dal lavoro umano – mediante il quale l’uomo si è progressivamente emancipato dallo stato di barbarie.

Non deve però stupire come, proprio nel corso di un secolo come il Settecento, persino nell’ambito dell’illuminismo dei Maestri francesi dell’*Encyclopedie*, l’immagine complessiva di Galileo continuasse ad essere variamente depotenziata, destrutturata ed anche alquanto sminuita. Certamente nel corso del XVIII secolo si è delineato un più articolato e libero dibattito sull’opera galileiana, riconoscendo, apertamente, il ruolo svolto dallo scienziato pisano per la fondazione della scienza moderna. Ma, tut-

5 Su questo aspetto mi sia comunque lecito rinviare a Fabio Minazzi, *Les lunettes ne sont pas les idées? Sul valore culturale della tecnica*, «Scuola e ricerca», nuova serie, anno I, 2015, pp. 11-20.



tavia, non andrebbe dimenticato come anche in questo secolo storicamente decisivo, l'edizione ufficiale delle opere di Galileo, per es. quella fiorentina del 1718, continuasse ad omettere sistematicamente la riedizione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (questo scritto galileiano venne del resto rimosso dall'*Indice dei libri proibiti* solo nel 1835!). Se invece si rieditava il *Dialogo*, come accade nell'edizione padovana del 1744, allora si proclamava ancora, *à la* Osiander – e, quindi, *contro* Copernico e *contro* Galileo – l'*ipotesicità* del sistema copernicano! Per parte loro i padri dell'illuminismo indicavano del resto quali propri eroi di riferimento programmatico scienziati e filosofi come Isaac Newton, René Descartes e Francis Bacon (quest'ultimo alquanto mitizzato), attribuendo, di conseguenza, allo scienziato italiano un ruolo affatto secondario e minoritario. Né deve essere infine dimenticato come proprio in questo secolo dei lumi si sia anche avviata una sterile contrapposizione nazionalistica tra la storiografia francese, che anteponeva, naturalmente, Descartes a Galileo, e quella italiana la quale, invece, compiva l'operazione inversa, insistendo maggiormente sul ruolo, affatto originale, dello scienziato pisano quale autentico padre fondatore della scienza moderna per sottolinearne il maggior valore. In ogni caso anche in questo secolo tanto meritorio si mancò ancora un incontro, diretto e fecondo, con l'*opera* complessiva di Galileo.

3. Leopardi: Galileo quale «primo riformatore della filosofia e dello spirito umano»

L'opera galileiana fu pienamente compresa, valorizzata e degnamente apprezzata nel suo giusto valore rivoluzionario ed epocale, da uno studioso, un letterato ed eminente filosofo come Giacomo Leopardi (Recanati 1798 – Napoli 1837), il quale, nella prima metà del XIX secolo, ha colto, in primo luogo, con acutezza, la «precisa efficacia e scolpitezza *evidente*» della lingua galileiana (che trovava essere confrontabile con quella del padre della parasitologia moderna, ovvero il medico, naturalista e letterato Francesco Redi (Arezzo 1626 – Pisa 1697)). A giudizio di Leopardi la lingua italiana «*mette sotto i sensi quello che i francesi mettono solo sotto l'intelletto*» e per questa ragione la nostra lingua «non è men buona per le scienze che per l'eloquenza e la poesia», come appunto emergerebbe dalla prosa dello scienziato pisano⁶. Ma Leopardi coglie anche un paradosso storico intrinseco, in modo inoppugnabile, all'opera galileiana. A suo avviso, infatti, Galileo è «forse il più gran fisico e matematico del mondo» (1532, 434), «ma siccome la fisica ha realmente mutato faccia», di conseguenza, lamenta Leopardi,

6 G. Leopardi, *Tutte le opere*, con introduzione e a cura di Walter Binni, con la collaborazione di Enrico Ghidetti, Sansoni Editore, Firenze 1969, 2 voll., vol. II, *Zibaldone di pensieri*, p. 21 corrispondente alla pagina 30 dell'autografo leopardiano. Per tutte le altre citazioni dallo *Zibaldone* che figurano nel testo indicherò direttamente, tra parentesi tonde, la pagina dell'autografo leopardiano seguita da quella di questa bella ed importante (per quanto oggi superata) edizione fiorentina delle opere del recanatese.



gli scritti di Galileo [...] si lasciano agli eruditi. Tanto è vana e caduca quella gloria per cui gli uomini si affaticano, che non solo ella dipende dalla fortuna, non solo si stende a pochissimi studiosi e consapevoli delle cose antiche, non solo basta un piccolissimo caso ad impedirle o a sopprimerla, non solo tocca bene spesso gli immeritevoli ec. ec. ec. ec., ma lo stesso cercarla, lo stesso ottenerla è ragione a perderla. Questi uomini straordinari e sommi che danno colle loro opere un impulso allo spirito umano, e cagionano un suo notevole progresso, restano dopo poco spazio inferiori nell'opinione e nella realtà a degli'ingegni molto minori, che profittando de' suoi lumi, conducono lo spirito umano molto più avanti di quello a cui egli non lo poté portare. Così quelle stesse opere che gli procacciarono gloria, cagionano la di lui dimenticanza; e il gran filosofo con quel medesimo con cui cerca ed ottien rinomanza, travaglia a distruggerla (1532-1533, 434).

In tal modo Leopardi, negli anni venti del XIX secolo, così spiegava la trascuranza complessiva nella quale era caduto Galileo (come era peraltro successo, annota il reccanatese, anche ad un altro grande autore della modernità, il «Machiavello»). Proprio per la natura intrinseca della ricerca scientifica, che sempre avanza e approfondisce criticamente la conoscenza già acquisita, allora, inevitabilmente, gli scienziati militanti non leggono più le opere dei loro predecessori, la cui conoscenza è così, inevitabilmente, sempre più limitata ai soli eruditi. Anche nel caso dello scienziato pisano è stato dunque proprio il progresso stesso della conoscenza fisica che ha infine determinato, non solo per i soliti e perversi meccanismi della «moda», un sostanziale e progressivo offuscamento storico dell'immagine di Galileo. In questa prospettiva sembra dunque quasi che «Machiavello» e Galileo, con il loro stesso lavoro scientifico, «travagliarono a distruggere la propria fama» (1708, 475). Tuttavia, come si è accennato, per Leopardi questo loro «destino» in realtà si radica sia nella natura stessa dell'uomo (soggetto a subire la moda del tempo), sia anche nella stessa natura del vero (che deve essere sempre più approfondito) e, di riflesso, nella stessa natura della conoscenza umana che in ambito scientifico sempre ambisce al conseguimento della verità. Nel che, osserva allora il reccanatese, si radica il differente andamento della fama dei letterati e degli scienziati. Annota ancora Leopardi:

parrebbe che lo stato delle scienze dovesse esser più costante che della letteratura, e la fama degli scienziati più durevole dei letterati. Pure accade tutto l'opposto. Le scienze (come dicono) si perfezionano col tempo, e la letteratura si guasta. Un secolo distrugge la scienza del secolo passato: la letteratura resta immobile o se si muta, si riconosce ben tosto corrotta, e si torna indietro. Che cosa dunque è più stabile, la natura o la ragione? E che cosa è la nostra pretesa di conoscere il vero? Gli antichi s'immaginavano di conoscerlo al pari di noi. Che cosa è lo stesso vero? Quali sono le verità assolute? Quando non siamo punto sicuri che il venturo secolo non dubiti di ciò che noi teniamo per certo: anzi mirando all'esempio di tutti i secoli passati e del nostro, siamo sicuri del contrario (1708-1709, 475-476).

Dunque per Leopardi il continuo approfondimento critico delle conoscenze, fisiche e matematiche del mondo, mina, *ab imis fundamentis*, la



stessa fama degli scienziati. Al contrario, la fama dei letterati sembra invece godere di una maggiore stabilità critica, proprio perché, spesso e volentieri, la letteratura si rivolge proprio ai modelli letterari del passato, onde poter reagire alla corruzione del presente, tornando così alle fonti originarie che vengono quindi percepite quali sicuri ed eccellenti punti di riferimento. In questa situazione Galileo non viene allora più letto dagli scienziati, ma unicamente dagli eruditi e questo avviene proprio a causa dello sviluppo continuo delle conoscenze. Conseguentemente sono proprio gli scienziati che non leggono più le pagine dei loro predecessori del passato. Leopardi dipana, quindi, proprio questo scenario storiografico e ai suoi occhi l'opera e il contributo dello scienziato pisano si staglia allora in tutta la sua importanza storica epocale e nel suo intrinseco valore. Non stupisce quindi che Leopardi, riflettendo successivamente sui rapporti intercorrenti tra la ragione umana e l'immaginazione, onde poter precisare la loro differente funzione entro la costruzione del sapere e della cultura umana, non perda l'occasione per allineare Galileo entro quella tradizione di "spiriti magni" della modernità che hanno contribuito a realizzare, nella storia umana, una svolta tanto innovativa quanto decisiva. Scrive infatti il recanatese:

ho detto che nessuna veramente strepitosa scoperta nelle materie astratte, e in qualsivoglia dottrina immateriale è uscita dalle scuole ec. tedesche. Quali sono in queste materie le grandi scoperte di Leibniz, forse il più gran metafisico della Germania, e certo profondissimo speculatore della natura, gran matematico, ec.? Monadi, ottimismo, armonia prestabilita, idee innate, favole e sogni. Quali quelle di Kant, caposcuola ec. ec.? Credo che niuno lo sappia, nemmeno i suoi discepoli. Speculando profondamente sulla teoria generale delle arti, i tedeschi ci hanno dato ultimamente il romanzo del romanticismo, sistema falsissimo in teoria, in pratica, in natura, in metafisica, in dialettica, come si mostra in parecchi di questi pensieri. Ma Cartesio, Galileo, Newton, Locke, ec. hanno veramente mutato faccia alla filosofia. (Vero è che ora e dopo che la letteratura è divenuta generale nella nazione tedesca, strepitose e generali mutazioni vanno gradatamente divenendo più difficili, per natura de' tempi, de' costumi, e de' progressi dello spirito, per la soppressione delle scuole, o delle fazioni scolastiche, le quali non esistono omai che in Germania, dove tali mutazioni forse ancora accadono. Machiavelli fu il fondatore della politica moderna e profonda. Insomma lo spirito inventivo è così proprio del mezzogiorno, riguardo all'astratto ec. come riguardo al bello e all'immaginato (1857-1858, 507-508).

Per meglio intendere questo rilievo occorre naturalmente neutralizzarne alcuni curiosi rilievi. Per esempio la singolare e schematica contrapposizione tra gli spiriti nordici, tendenti all'astrazione metafisica, che sarebbe del tutto improduttiva, e gli spiriti meridionali (Descartes, Newton e Locke?!?) tendenti, invece, all'immaginazione creativa. Oppure l'apparentemente curioso, ma, in realtà, ben comprensibile, rilievo critico decisamente anti-romantico svolto da uno dei più grandi romantici italiani del XIX secolo come fu appunto il Leopardi, sia pur con un'originalità di pensiero che non può essere ricondotto al solo romanticismo, anche perché il recanatese si era formato proprio attraverso una fondamentale educazione classicista che non



ha peraltro mai rinnegato⁷. Oppure, ancora, la non meno curiosa domanda rivolta direttamente ad un pensatore decisamente anti-metafisico come Kant percepito, tuttavia, come un oscuro caposcuola metafisico che non sarebbe stato inteso neppure dai suoi stessi discepoli diretti... Ebbene, se si fa *epoché* da tutti questi discutibili rilievi, allora, proprio da questo passo emblematico, si evince, con estrema chiarezza, come, ancora una volta, Leopardi collochi, del tutto correttamente e in modo pienamente condivisibile, Galileo, (con Machiavelli), entro quello straordinario orizzonte innovativo, storicamente creativo, decisivo e fondamentale, che ha effettivamente avviato la stessa modernità. Certamente anche in questo passo Galileo è avvicinato, forse non a caso, ad un empirista come Locke. Tuttavia questa "affinità" non è ulteriormente precisata da Leopardi, per cui può anche essere giustificata entro il contesto storico che ha registrato l'insorgenza di nuovi pensieri i quali hanno decisamente contribuito a spiazzare e scalzare, criticamente, la precedente tradizione metafisica medievale.

Quando poi Leopardi riflette sulla lingua italiana per indagare e puntualizzare il suo effettivo "grado di precisione", mettendolo poi in relazione con l'esigenza dell'eleganza, ancora una volta il recanatese non può fare a meno di riferirsi proprio alla lingua di Galileo quale nitido ed emblematico modello di sicuro riferimento, giacché leggendo le opere dello scienziato pisano gli appare evidente come la lingua italiana sia

compatibilissima colla purità, come si può vedere in Galileo che dovunque è preciso e matematico quivi non è mai elegante, ma sempre purissimo italiano. Perocché la nostra lingua, come qualunque altra, è incapace di uno stile che abbia due qualità ripugnanti e contrarie essenzialmente, ma è capacissima dello stile preciso, non meno che dell'elegante, a somiglianza della greca, e al contrario della francese, ch'essendo capacissima di precisione è incapace di eleganza (quella che noi, i latini, i greci intendevano per eleganza), e della latina, capacissima di eleganza e incapace di precisione, e però corrotta appena fu applicata alle sottigliezze teologiche, scolastiche ec. (fra le quali fu allevata per lo contrario la nostra, e crebbe la greca) ed anche a quelle della filosofia greca, dopo Cicerone; e quindi affatto inadattabile alle cose moderne ed alle traduzioni di cose moderne (2013-2014, 540).

La lingua galileiana è dunque per Leopardi un modello di precisione fisico-matematica, in cui si esprime un italiano «purissimo», anche se «non mai elegante», proprio perché, sempre a suo avviso, la lingua galileiana rispecchia e documenta, sia pur in modo affatto eminente, solo una delle due componenti fondamentali della nostra tradizione linguistica, ovvero quella della *precisione*, non certamente quella dell'*eleganza*. Pertanto, annoterà in-

7 A tal proposito resta fondamentale la classica monografia di Sebastiano Timpanaro junior, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, seconda edizione accresciuta, Nistri-Lischi, Pisa 1969 (ristampata nel 1973), nella quale, in particolare, in relazione al pensiero del recanatese, sono da tener presenti soprattutto le pp. 133-182, da integrarsi con quanto si legge anche in Id., *Aspetti e figure della cultura ottocentesca*, ivi 1980.



fine Leopardi, il 30 maggio 1823, «il nostro Galileo lo chiami elegante chi non conosce la nostra lingua e non ha senso dell'eleganza» (2729, 692). Nel formulare questo severo giudizio Leopardi è del resto influenzato anche da quanto aveva scritto a tal proposito il suo amatissimo Pietro Giordani il quale aveva affermato come, a suo giudizio, «al sommo Galileo sovrabbondò la mente ma parve quasi mancare lo studio nell'opera di scrivere; in quella sua copia diffuso e soverchio, talora languido, talora confuso»⁸.

Per parte sua Leopardi considera sempre le «scienze esatte», ovvero sempre e solo «quelle che, ancorché non sieno ancora giunte a un cotal grado di perfezione e di certezze, pure di natura loro debbono esser trattate colla maggior possibile esattezza, e non danno luogo all'immaginazione (della quale il Buffon fece grandissimo uso), ma solamente all'esperienza, alla notizia positiva delle cose, al calcolo, alla misura» (2731, 692). In tal modo questa interessante considerazione leopardiana della lingua di Galileo, pur riconoscendogli il pregio della precisione, gli nega, tuttavia, esplicitamente, ogni possibile ed eventuale eleganza, anche perché Leopardi ritiene che all'eleganza si adatti meglio l'immaginazione, un'immaginazione che, sempre a suo avviso, non avrebbe invece alcuno spazio, ruolo e funzione, all'interno del discorso scientifico, fisico e matematico, in cui dovrebbe, semmai, prevalere il riferimento «all'esperienza, alla notizia positiva delle cose, al calcolo, alla misura ec.». In tal modo, proprio questa considerazione linguistica sulla precisione e l'eleganza della lingua italiana induce infine Leopardi a collocare Galileo come vicino o del tutto prossimo alla tradizione dell'empirismo, entrando anche in evidente contraddizione con il suo precedente rilievo con il quale, come si è visto, il recanatese reclamava, *à la Vico*, per i meridionali (indicati in «Cartesio, Newton, Galileo, Locke»!), il ricorso alla *creatività ideale* propria e specifica della nobile immaginazione, che Leopardi sempre contrappone all'astrattezza, fuorviante, della ragione dei nordici germanici (gli scolastici, Leibniz e Kant, in particolare).

In una successiva annotazione concernente ancora il linguaggio di Galileo, Leopardi dichiara tuttavia di

scorgere nella maniera sì di pensare e sì di scrivere del Galilei un segno e un effetto del suo esser nobile, Quella franchezza e libertà di pensare, placida, tranquilla, sicura e non forzata, la stessa non disagiata, e nel tempo stesso decorosa spezzatura del suo stile, scuoprono una certa magnanimità, una fiducia ed estimazion lodevole di se stesso, una generosità d'animo, non

8 P. Giordani, *Discorso sulla vita e le opere del Card. Sforza Pallavicino* in Giordani, *Scritti*, a cura di Giuseppe Chiarini, nuova presentazione di Sebastiano Timpanaro, Sansoni Editore, Firenze 1978, in cui figura la ristampa anastatica della precedente edizione sansoniana di questo volume di *scritti* scelti e annotati dal Chiarini, edita sempre a Firenze nel 1890, volume nel quale la cit. che figura nel testo si legge a p. 147 (da tener però presente che la prima e la seconda edizioni, in una diversa veste editoriale dall'edizioni sansoniane, apparvero, rispettivamente, nel 1876 e nel 1880, entrambe presso l'Editore Vigo di Livorno). Segnalo, infine, che nella *Zibaldone* (2729, 692) Leopardi stesso rinvia esplicitamente a questo scritto di Giordani.



acquisita col tempo e la riflessione, ma quasi ingenita, perché avuta fin dal principio della vita, e nata dalla considerazione altrui riscossa fin da' primi anni ed abituata. Io credo che questa tale magnanimità e di pensare e di scrivere, dico questa tale, e che non sia né feroce, né satirica, o mista dell'uno e dell'altro, non si troverà facilmente in iscrittori o uomini non nati nobili o di buon grado; se egli si guarderà bene. Vi si noterà sempre una differenza. Simili considerazioni si potrebbero fare intorno alla ricchezza, che suol dare allo stile un certo splendore, abbondanza, e forse scialacqua. Simili intorno alla potenza, dignità, fortuna. Simili intorno ai contarii. [...] Forse Galileo non riusciva, come fece, il primo riformatore della filosofia e dello spirito umano, o almeno non così libero, se la fortuna non lo faceva nascere di famiglia nobile (4241, 1126-1127).

Secondo Leopardi il preciso stile galileiano, pur non raggiungendo, come si è visto, l'eleganza dell'espressione, sarebbe tuttavia sempre un purissimo italiano, rivelativo di una intrinseca magnanimità d'animo dell'Autore, ovvero prodotto di una generosità intrinseca al suo stesso agire e pensare come uomo e come scienziato. Questa puntuale connotazione linguistica, in base alla quale la lingua di Galileo si configura allora come una sorta di prezioso squarcio per accedere alla sua anima interiore, più profonda ed essenziale, si conclude, come ben si evince da quest'ultima citazione, con la sottolineatura dell'opera rivoluzionaria realizzata dallo scienziato pisano sia in ambito scientifico, sia anche in ambito culturale. Infatti Leopardi qualifica esplicitamente Galileo quale «il primo riformatore della filosofia e dello spirito umano». Il che attesta, nuovamente, la sua piena, lucida e criticamente consapevole comprensione del ruolo storicamente decisivo che Galileo ha avuto nell'ambito della storia occidentale. Del resto questa consapevolezza critica leopardiana concernente il valore universale dell'opera galileiana emerge in tutta la sua intrinseca potenza anche e soprattutto nella sua celebre *Crestomazia italiana della prosa*⁹ pubblicata a Milano, presso l'editore Antonio Fortunato Stella, nell'autunno del 1827. In questa mirabile antologia leopardiana Galileo emerge infatti come l'autentico, e strategico, protagonista della cultura di lingua italiana in prosa, dominando, in modo rilevante, la sezione della *Filosofia speculativa*, in cui figurano ben tredici suoi diversi passi antologici.

Leggendo unitariamente tutti questi passi galileiani è nuovamente agevole rendersi conto del particolare omaggio che Leopardi ha scientemente tributato all'opera e al pensiero di Galileo, configurandolo come una figura paradigmatica, non solo in ambito scientifico, ma anche in quello filosofo. Il che, considerando quanto si è precedentemente accennato nei primi paragrafi di questo scritto, non è davvero un risultato di poco conto, giacché Leopardi è il primo autore, letterato e filosofo, a sottolineare il ruolo storico, teorico e culturale decisivo che lo scienziato pisano ha svolto entro la vicenda occidentale. Insomma: per Leopardi Galileo costituisce un autentico

9 Cfr. G. Leopardi, *Crestomazia italiana. La prosa*, Introduzione e note di Giulio Bollati, Einaudi, Torino 1968, nel seguito del testo tutte le citazioni da quest'opera saranno indicate con una C seguita dal numero arabo della pagina).



turning point della storia occidentale, nella cui opera emerge non solo il suo, pur eminente, contributo scientifico (connesso con la fondazione della stessa scienza moderna e la delineaazione del suo metodo di ricerca), ma anche un suo pensiero filosofico affatto originale. Per questa ragione nella *Crestomazia* leopardiana Galileo è l'autentico mattatore della sezione consacrata alla *Filosofia speculativa*. Leopardi si appoggia infatti allo scienziato pisano per sottolineare, *in primis*, citando dal *Saggiatore* (1623), come «il giudicar dell'opinioni d'alcuno in materia di filosofia dal numero dei seguaci lo tengo poco sicuro» (C, 270). Ma come apprendere l'arte del ragionamento? Come usare la logica? E dove trovare buoni esempi di inferenze logiche corrette e rigorose? Per Leopardi la risposta a tutte queste domande è rintracciabile nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* (testo che lui cita utilizzando le già ricordate *Opere* di Galileo pubblicate a Padova nel 1744), in cui si sottolinea come il dimostrare si impari soprattutto «dalla lettura dei libri pieni di dimostrazioni; che sono i matematici, e non i logici» (C, 276). Sempre a Galilei si appella per sottolineare che «il dire che le opinioni più antiche ed inveterate sieno le migliori è improbabile: perché siccome d'un uomo particolare l'ultime determinazioni pare che sieno le più prudenti, e che con gli anni cresca il giudizio; così dell'universalità degli uomini pare ragionevole che l'ultime determinazioni sieno le più vere» (C, 281).

Ma dove indagare la verità? Nei testi della tradizione oppure direttamente studiando la natura? Come è noto per Galileo «è semplicità l'andar cercando i sensi delle cose della natura nelle carte di questo o quel filosofo più che nelle opere della natura, la quale vive sempre, ed operante ci sta presente avanti gli occhi, veridica ed immutabile in tutte le cose sue» (C, 282). Anche perché il discorrere conoscitivo «è come il correre, e non come il portare; ed un caval barbero solo correrà più che cento frisoni» (C, 283). Come sempre nelle materie speculative non sono infatti tanto le testimonianze degli uomini che contano, perché in questo ambito contano, semmai, e soprattutto e sole, le *argomentazioni*. Pertanto chi sa meglio tessere il proprio discorso argomentativo è paragonabile ad un «caval barbero» che «solo correrà più che cento frisoni». Né si può pretendere di «misurar la potenza della natura dalla nostra capacità d'intendere» (C, 283) perché per Galilei solo chi ha «esperimentato una volta sola a intender perfettamenteamente una sola cosa, ed avesse gustato veramente come è fatto il sapere; conoscerebbe come dell'infinità dell'altre conchiusioni, niuna ne intende» (*ibidem*). L'uomo, dunque, deve sempre tener presente che costituisce una «estrema temerarietà» la pretesa di coloro che «vogliono far la capacità umana, misura di quanto possa e sappia operare la natura; dove che, all'incontro, e' non è effetto alcuno in natura per minimo che e' sia, all'intera cognizion del quale possano arrivare i più speculativi ingegni» (*ibidem*). Né a Leopardi sfugge il valore culturale decisivo della critica galileiana del tradizionale concetto della perfezione e, più in generale, della tradizionale distinzione metafisica tra «le perfezioni e le imperfezioni delle cose». Riferendosi sia alla *Lettera a Gallanzone Gallanzoni in risposta alle difficoltà promosse intorno all'ineguaglianza della luna da Lodovico delle Colombe*, sia anche al *Saggiatore*, Leopardi fa notare come i tradizionali discorsi relativi alla perfezione metafisica delle cose siano «mendosi ed equivoci», giacché lo scienziato pisano dichiara espres-



samente che per quanto gli concerne «non avendo mai lette le croniche e le nobiltà particolari delle figure» non sa allora «quali di esse sieno più o men nobili, più o men perfette; ma credo che tutte sieno antiche e nobili a un modo, o per dir meglio, che quanto a loro, non sieno né nobili e perfette, né ignobili ed imperfette: se non in quanto, per murare, credo che le quadre sien più perfette che le sferiche; ma per ruzzolare, o condurre i carri, stimo più perfette le tonde che le triangolari» (C, 289). Nel che riemerge, dunque, dei molti «i quali voglion fare il loro saper ed intendere, misura dell'intendere e sapere di Dio, sicché solo perfetto sia quello che essi intendono esser perfetto» (C, 287). Conseguentemente non si può allora sostenere la perfezione intrinseca della figura sferica in quanto tale, perché la modernità sostituisce alla tradizionale concezione metafisica platonica della perfezione (basata su una genealogia immutabile di forme più o meno imperfette) una diversa *concezione operativa* in base alla quale risulterà essere “perfetto” solo ciò che risulta essere “adatto allo scopo”, come, per esempio, «per un corpo che s'abbia da poter raggirare per tutte le bande, la figura sferica è perfettissima: e però gli occhi ed i capi degli uomini sono stati fatti dalla natura perfettamente sferici. All'incontro, per un corpo che dovesse consistere stabile e immobile, tal figura saria sopra ogni altra imperfettissima: e chi nella fabbrica delle muraglie si servisse di pietre sferiche, faria pessimamente; e perfettissime sono le angolari» (C, 286).

A Leopardi non sfugge affatto che Galileo, proponendo questa diversa definizione della “perfezione”, ricondotta a ciò che risulta essere *funzionale* ed *adatto* ad un determinato scopo, compie, in realtà, un rivoluzionario ribaltamento assiologico rispetto ai tradizionali valori della metafisica classica, cui sostituisce una nuova sensibilità naturale e una nuova concezione della stessa vita¹⁰. Infatti la riflessione galileiana sulla perfezione non può che ribaltare il tradizionale concetto secondo il quale la perfezione dei corpi naturali si radicherebbe nel loro «esser impassibile, immutabile, inalterabile», considerando, di conseguenza, quale imperfezione «l'esser alterabile, generabile, mutabile» (C, 290). Contro questa tradizione metafisica Galileo dichiara invece: «io per me reputo la terra mobilissima e ammirabile per le tante e sì diverse alterazioni, mutazioni, generazioni che in lei incessantemente si fanno» (*ibidem*). Il che implica, appunto, un rovesciamento critico

10 A questo proposito non andrebbe tuttavia dimenticato come anche nella riflessione socratica, perlomeno stando alla testimonianza dei *Memorabili* di Senofonte, fosse emerso, in ambito morale ed estetico, un pensiero complessivamente analogo a quello poi apertamente difeso da Galileo nel XVII secolo entro un ambito che è invece decisamente operativo e tecnico-funzionale, peculiare alla ricerca scientifica. Scrive infatti Senofonte: «“Intendi dire” chiese “che le stesse cose sono belle e brutte?”. “Sì, per Zeus”, rispose [Socrate] “e anche buone e cattive; spesso quello che è buono per la fame è dannoso per la febbre e viceversa; spesso ciò che è bello per la corsa è brutto per la lotta e viceversa. Ogni cosa infatti è buona e bella rispetto allo scopo per cui è adatta, dannosa e brutta rispetto a quello per cui non è adatta» (Senofonte, *Memorabili, con un saggio di Antonio Labriola*, Introduzione, traduzione e note di Anna Santoni, testo greco a fronte, Rizzoli, Milano 1989, p. 267, il corsivo è mio).



dei tradizionali valori: «e qual maggiore sciocchezza si può immaginare di quella che chiama cose preziose le gemme, l'argento e l'oro; e vilissima la terra e il fango? E come non sovviene a questi tali, che quando fusse tanta scarsità della terra, quanta è delle gioie, o dei metalli più pregiati, non sarebbe principe alcuno che volentieri non ispendesse una somma di diamanti e di rubini, e quattro carate d'oro, per aver solamente tanta terra, quanto bastasse per piantare in un picciol vaso un gelsomino, o seminarvi un arancio della Cina, per vederlo nascere, crescere, e produrre sì belle frondi, fiori cos' odorosi, e s' gentil frutti? È dunque la penuria e l'abbondanza quella che mette in prezzo e avvilita le cose appresso il volgo. Il quale dirà poi, quello esser un bellissimo diamante perché assomiglia l'acqua pura; e poi non lo cambierebbe con dieci botti d'acqua» (*ibidem*).

Per Galileo, come anche per Leopardi, la perfezione si radica, dunque, non nell'inalterabilità, bensì nell'alterabilità, nel mutamento, nella vita e da questo punto di vista «non è dubbio alcuno che la terra è molto più perfetta essendo, come ella è, alterabile, mutabile: che se la fusse una massa di pietra; quando ben anco fusse un intero diamante durissimo e impassibile» (C, 291). Secondo Galilei dietro la tradizionale concezione della perfezione si cela la paura della morte, ma in tal modo non si considera «che quando gli uomini fossero immortali, a loro non toccava venire al mondo» (C, 291). Occorre dunque abbandonare la tradizionale concezione metafisica che confonde la corruzione con l'annichilimento e tornare, semmai, alla concezione degli atomisti, secondo la quale la corruzione va invece intesa quale «mutazione», una mutazione che «non merita cotanto odio». Ma dietro questa tradizionale definizione metafisica assoluta della perfezione si cela, nuovamente, l'errore di fondo di «voler noi misurar il tutto con la scarsa misura nostra» che ci fa «incorrere in strane fantasie», anche perché «l'odio nostro particolare contro alla morte, ci rende odiosa la fragilità. Tuttavia non so dall'altra banda quanto, per divenir manco mutabili, ci fosse caro l'incontro di una testa di Medusa, che ci convertisse in un marmo o in un diamante, spogliandoci de'sensi e di altri moti, li quali senza le corporali alterazioni, in noi sussister non potrebbero» (*ibidem*).

Esercitando sempre «la facoltà discorsiva e specolativa dell'intelletto nostro» (C, 297), Leopardi antologizza altri passi di Galileo in cui si sottolinea sia come la perfezione della natura non dipenda estrinsecamente dalle dimensioni (perché è agevole scoprire in natura «le più mirabili operazioni derivare ed esser prodotte da mezzi tenuissimi», C, 296), mentre non bisogna mai cadere nell'errore di dichiarare impossibili realtà e cose «inescogitabili» dalla nostra immaginazione, poiché in natura possono anche esistere «operazioni, non solo lontane, ma del tutto fuori d'ogni nostra immaginazione, come quelle che non abbiano similitudine alcuna con le nostre, e perciò del tutto inescogitabili» (C, 298). Né è meno rilevante osservare come i vari passi galileiani presenti in questa sezione di *Filosofia speculativa della Crestomazia* si concludano idealmente con la selezione di un brano particolarmente significativo tratto dalla *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* (1613), nel quale Galileo, come del resto poi farà anche nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (1638), sottolinea, esplicitamente, come sia una vana



pretesa metafisica quella di «tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sustanze naturali», perché è invece molto più saggio, e conforme alla nostra stessa possibilità di conoscere il mondo, «contentarci di venire in notizia di alcune loro affezioni» (C, 300). Anche perché, aggiunge Galilei, «se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da disperar di poter conseguirle anco in corpi lontanissimi da noi, non meno che nei prossimi» (*ibidem*). Naturalmente Leopardi non omette poi di antologizzare, sempre in questa sezione consacrata alla *Filosofia speculativa* il famoso passo del *Dialogo* in cui Galileo dichiara come a suo avviso la più ammirande invenzione umana, che attesta l'acutezza del suo ingegno, sia individuabile nell'invenzione dell'alfabeto perché, scrive testualmente, «ma sopra tutte le invenzioni stupende, qual eminenza di mente fu quella di colui che s'immaginò di trovar modo di comunicare i suoi più reconditi pensieri a qualsivoglia altra persona, benché distante per lunghissimo intervallo di luogo e di tempo? Parlare con quelli che son nell'Indie; parlare a quelli che non sono ancora nati, né saranno se non di qua a mille e dieci mila anni? e con qual facilità! con i vari accozzamenti di venti caratteruzzi sopra una carta» (C, 305). Così Leopardi non può che apprezzare Galileo quando, a fronte di coloro che «si pregiano di avere molte autorità di uomini per confermazione delle loro opinioni», dichiara, invece, che lui, semmai, vorrebbe «essere stato il primo e il solo a trovarle» (C, 306). Il che spiega perché l'ultimo brano di questa ampia sezione galileista della *Crestomazia* leopardiana sia espressamente dedicata a sottolineare la grande differenza che sempre intercorre tra uomo e uomo, nonché tra chi è autentico e l'uomo del senso comune: «tal differenza dipende dalle abilità diverse degl'intelletti: il che io riduco all'essere o non esser filosofo: poiché la filosofia, come alimento proprio di quelli, chi può nutrirsene, il separa in effetto dal comune esser del volgo, in più o men degno grado, come che sia vario tal nutrimento. Chi mira più alto, si differenzia altamente: e 'l volgersi al gran libro della natura, che è 'l proprio oggetto della filosofia, è il modo per alzar gli occhi» (C, 307).

Certamente le considerazioni linguistiche di Leopardi concernenti la lingua italiana utilizzata da Galileo, richiamate precedentemente, fanno emergere – come si è visto – un avvicinamento dello scienziato pisano alla tradizione dell'empirismo. Tuttavia, è anche vero come al pensatore recanatese non sfugga il rilievo straordinario e affatto paradigmatico che deve essere associato alla storica figura di Galileo che nella *Crestomazia* si impone come un'autentica stella polare per l'intera storia della modernità occidentale. Il che costituisce, indubbiamente, una novità – anche storiografica – di assoluto rilievo. Una novità che non deve comunque far poi perdere di vista tutta la profonda sintonia che sempre sussiste tra la riflessione filosofica leopardiana e i nuovi valori assiologici e i nuovi contenuti conoscitivi che contraddistinguono, complessivamente, l'opera galileiana. Leggendo infatti le considerazioni galileiane contro la pretesa, arrogante e metafisica, di trasformare l'ingegno umano in metro e misura assoluti della natura, come anche i passi in cui lo scienziato pisano sottolinea l'importanza delle argomentazioni rigorose e il dovere dello scienziato di essere anche, e in primo luogo, un filosofo della natura in grado di «volgersi al gran libro della natura», giacché i suoi «discorsi» non devono vertere sopra un mondo di carta (la tradizione),



perché devono invece rivolgersi alla realtà naturale effettiva, non è davvero difficile scorgere alcuni elementi cardine e qualificanti presenti sia nel “sistema filosofico” leopardiano, affidato perlopiù alle pagine dello *Zibaldone*, sia anche in alcune straordinarie immagini poetiche che si leggono e si godono nelle *Operette morali* (1827).

4. *Il Novecento e la poliedrica interpretazione della figura di Galileo*

A cavallo tra la fine del XIX secolo e i primi anni del XX secolo, esattamente tra il 1890 e il 1909, sotto la direzione di Antonio Favaro, sono apparsi i venti, fondamentali, volumi (in ventun tomi complessivi) dell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Galileo, pubblicate dall'Editore G. Barbèra di Firenze ed edita sotto gli auspici del Ministero della Istruzione Pubblica (edizione poi ristampata sia nel 1929-1939, sia nel 1964-1966 [questa ristampa fu tuttavia completamente distrutta dall'alluvione di Firenze del 4 novembre 1967], e, infine, ancora nel 1968). Questa edizione degli scritti galileiani curata da Favaro si segnala non solo per il suo rigore filologico, ma anche per la competenza specifica – ad un tempo scientifica, storica, filosofica e culturale – con cui il curatore di questa Edizione Nazionale ha messo a disposizione di tutti gli studiosi uno strumento formidabile che non ha pari in altri lavori coevi. Per esempio nella pur utile ed interessante, ma anche assai parziale, faziosa e spesso partigiana, *Storia del metodo sperimentale in Italia* di Raffaele Caverni, (edita a Firenze da Civelli negli anni 1891-1900 in 6 voll.). Né si deve omettere di ricordare come Favaro abbia poi prodotto, in proprio, molteplici e pregevoli studi analitici su Galileo, il suo ambiente, gli amici e i corrispondenti, lo studio di Padova, i suoi avversari etc., volumi con cui sono variamente discussi, puntualizzati e precisati molteplici aspetti (anche i più minuti) della biografia intellettuale e storica dello scienziato pisano che ora si trovano raccolti nei suoi volumi su *Galileo Galilei e lo studio di Padova* (riedito nel 1966 in due tomi), oppure in quello su *Galileo Galilei e Padova. Ricerche e scoperte, insegnamento e scolari* (riedito nel 1968) oppure, ancora, in *Amici e corrispondenti di Galileo* (risalente agli anni 1893-1919, ma ristampato, in edizione anastatica, a Firenze nel 1983), negli *Scampoli Galileiani* (riediti nel 1992) o anche nella serie degli *Adversaria Galilaeiana* (riediti anch'essi nel 1992). Ma pur a fronte di questa ricca ed articolata messe di studi e svariate e sempre pregevoli indagini galileiane, in ogni caso l'edizione nazionale delle opere dello scienziato pisano curata da Favaro si configura, ancor oggi, come un sicuro modello di riferimento ed anche come uno strumento di lavoro indispensabile, grazie al quale tutti gli studiosi galileiani del Novecento hanno potuto finalmente basare le loro ricerche su un'edizione, rigorosa ed affidabile, delle opere di Galileo. Certamente la pubblicazione di quest'opera, veramente monumentale, costituente ancor oggi un modello paradigmatico, ha costituito il dono più prezioso che la scuola storica positivista del XIX abbia complessivamente messo a disposizione dell'intera comunità internazionale degli studiosi galileiani. Infatti la possibilità di poter consultare e leggere le opere di Galileo in un'edizione completa, sistematica



ed affidabile, ha indubbiamente costituito l'alimento decisivo per comprendere la stessa fioritura di nuove opere e di vari nuovi studi che sono stati diversamente consacrati a Galileo nel corso del Novecento. Studi i quali, nella loro stessa ampia articolazione prospettica ed ermenutica, segnalano e documentano *analiticamente* il vario moltiplicarsi di nuovi approcci critici ed interpretativi che approfondiscono differenti angolature dell'opera galileiana restituendoci, sia pur a differenti livelli di comprensione, l'intrinseca complessità della sua opera e del suo stesso pensiero scientifico, epistemologico, metodologico, storico ed anche filosofico.

Non potendo ora naturalmente fornire una puntuale ricostruzione storiografica analitica di tutti questi nuovi, e assai numerosi, studi, basti tuttavia ricordare come, nel corso dei primi decenni del Novecento, sia soprattutto il dibattito internazionale, piuttosto che quello svolto in ambito nazionale italiano, a registrare alcuni dei più originali, principali ed innovativi contributi interpretativi dell'opera galileiana che spaziano così dal *Galileo und sein Kampf für die copernicanische Lehre* di Emil Wohlwill (apparso in due volumi presso l'editore Leopold Voss di Hamburg-Leipzig, nel 1909-1926), che sottolinea soprattutto il ruolo decisivo svolto dallo scienziato italiano per l'affermazione internazionale del sistema copernicano, ai pure importanti e diversi contributi di Ernest Cassirer (presenti sia nella sua articolata e monumentale opera storica in quattro volumi, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, apparsa, dal 1906 al 1920, a Berlino, presso l'editore Bruno Cassirer, sia nel suo saggio *Galileo's Platonism* apparso postumo, nel 1946, prima in un volume di *Studies and Essays in the History of Science Offered in Homage to George Saton* poi nel volume cassireriano in italiano curato da Paul Oskar Kristeller, *Dall'umanesimo all'illuminismo*, pubblicato da La Nuova Italia di Firenze nel 1967) che insiste nel sottolineare come in Galileo la ragione sia in grado di individuare relazioni matematiche che connettono, tra di loro, le differenti esperienze, trasformando, in tal modo, «il casuale empirico in un necessario regolato da leggi», poiché per Cassirer «le leggi essenziali della natura non sono, secondo Galilei, leggi del dato immediato, di ciò che si può direttamente designare, ma si riferiscono solo a casi ideali, che non possono mai realizzarsi totalmente nella natura. Questo però non reca nessun pregiudizio alla loro "oggettività"». Cassirer segue, in tal modo, una felice impostazione neokantiana che sottolinea il carattere squisitamente *funzionale* (e non più metafisicamente *sostanziale*) della ragione umana, la quale consente la comprensione critica dell'intreccio specifico che, proprio grazie alla scienza galileiana, si instaura tra razionalità ed empiricità, tra teoria e fatti, tra pensiero e realtà, tra soggetto ed oggetto, secondo la classica impostazione già ampiamente chiarita da Cassirer nel suo classico studio *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* del 1910. Sempre nei primi decenni del Novecento, per la precisione nel 1913, sono inoltre apparsi gli studi, indubbiamente preziosi, ma, tuttavia, anche molto tendenziosi e alquanto fuorvianti, di Pierre Duhem, espressamente consacrati a *Les précurseurs parisiens de Galilée* (Hermann, Parigi), scritti con l'intento, esplicito, di poter presentare i teorici parigini dell'impeto, come anche gli occamisti di Oxford, come la fonte primaria e determinante del nuovo e rivoluzionario pensiero scientifico ga-

lieleiano che, in tal modo, viene naturalmente variamente depotenziato nella sua intrinseca originalità concettuale.

L'unica opera italiana dei primi decenni del Novecento che può essere seriamente posta a confronto critico con la produzione estera su Galileo è rappresentata dall'importante monografia galileiana di Antonio Banfi, apparsa originariamente nel 1949, per i tipi della Casa Editrice Ambrosiana di Milano (poi riedita dal Saggiatore nel 1961). Questo eminente contributo banfiano – e galileiano – segue, di dieci anni esatti, la pubblicazione, nel 1939, presso Hermann di Parigi, di tre fondamentali ed innovativi studi di Alexandre Koyré su Galileo, la legge della caduta dei gravi e il principio d'inerzia (studi poi riuniti in un solo volume di Koyré, ovvero nei suoi *Etudes galiléens*, apparsi postumi, nel 1966, e, infine, meritoriamente tradotti in italiano da un fine storico della scienza come Maurizio Torrini, che li ha pubblicati presso Einaudi, nel 1976). Koyré concentra la sua rigorosa attenzione nel mostrare come nelle opere di Galileo i concetti fondamentali della nuova scienza fisica moderna siano progressivamente emersi, liberandosi dalla zavorra delle tradizionali forme di pensiero. Banfi offre, invece, una ricostruzione, ad ampio spettro critico, della vita e dell'attività intellettuale complessiva posta in essere da Galileo, indicando nel creatore del metodo sperimentale (ed anche nella sua stessa figura biografica), un modello umano di riferimento critico e metodologico, attraverso il quale il sapere moderno si emancipa criticamente sia dalla tradizionale metafisica classica, sia anche dalla pretesa di poter attingere ad una saggezza assoluta oppure ad conoscenza scientifica parimenti assoluta. Inoltre Banfi, nella sua rigorosa ricostruzione storica e teoretica, intreccia, sapientemente, l'opera e la biografia dello scienziato pisano, utilizzando ampiamente il carteggio galileiano che costituisce un'autentica miniera critica e concettuale per meglio intendere il senso ed anche i limiti del suo stesso programma di ricerca scientifico, filosofico e civile. Banfi, proprio grazie a questa sua innovativa disamina, riesce così a calare completamente la figura di Galileo nel suo preciso momento storico, delineando la figura di un scienziato che si presenta come uno spregiudicato ed accorto indagatore della natura. Banfi presenta proprio questa emblematica figura di intellettuale, di scienziato e di filosofo della natura ancora come un valido ed ineludibile punto di riferimento critico decisivo per l'intera storia della modernità e per il suo stesso futuro.

Negli anni immediatamente precedenti alla stesura di questo libro banfiano, un geniale autore di teatro come Bertold Brecht aveva del resto realizzato la sua straordinaria *Leben des Galilei* in cui l'Autore illustra e ricostruisce il dramma lacerante di uno scienziato, amante della vita, che si batte, con forza indomita, per la verità e il progresso della società, pur dovendo infine capitolare di fronte ad un potere ed un'autorità assoluti come quelli della Chiesa cattolica, la quale annichilisce i suoi oppositori e critici tramite il tribunale dell'Inquisizione. Nei decenni successivi del Novecento gli studi su Galileo si sono rapidamente moltiplicati, avviandosi ad approfondire molteplici, ed anche alcuni contrastanti aspetti decisivi della sua opera e della sua stessa biografia intellettuale e civile, annoverando spesso importanti contributi come quelli di A. Rubert Hall sulla rivoluzione scientifica della modernità,

di Marshall Clagett sulla scienza della meccanica nel medioevo (che offre un quadro molto più equilibrato rispetto a quello delineato da Duhem), oppure quelli, non meno significativi, di un fisico militante come Albert Einstein, che ha liberamente riflettuto proprio sui principi epistemologici di Galileo, oppure, ancora, quelli di un epistemologo razionalista e neoilluminista come Ludovico Geymonat che si è concentrato soprattutto sul significato e il valore intrinseco del programma galileiano, nonché sull'attualità critica delle sue preziose indicazioni metodologiche (Geymonat ha pubblicato nel 1957, presso Einaudi, un suo agile e felice profilo di Galileo, che è stato ben presto tradotto in una decina di lingue).

In questo quadro non vanno naturalmente dimenticati i contributi di studio di molti altri eminenti, ma anche assai differenti, storici della scienza, come, per esempio, e per fare solo pochissimi nomi emblematici, Sebastiano Timpanaro senior, Alistair Cameron Crombie, Marie Boas, Giorgio De Santillana, Paolo Rossi Monti, Luigi Bulferetti, William René Shea, William A. Wallace e Stilman Drake. A questi nominativi andrebbe poi affiancato anche il nome di uno studioso meno noto, ma assai prezioso, come Guido Morpurgo Tagliabue, formatosi con Banfi, autore di una originale e molto pregevole, per quanto assai discutibile, disamina de *I processi di Galileo e l'epistemologia* (opera apparsa originariamente, a puntate, sulla dalpraiana «Rivista di storia della filosofia», nel 1946-47, per essere poi riedita in un volume delle Edizioni di Comunità del 1963, che è stato infine ripubblicato da Armando nel 1981). Ma come poter poi dimenticare gli importanti e numerosi contributi di Vasco Ronchi dedicati proprio allo studio analitico del rapporto tra *Galileo e il cannocchiale*, come recita espressamente il titolo di un suo fondamentale studio apparso, nel 1942, per la Casa editrice Idea di Udine? In modo analogo, non si possono neppure trascurare anche alcune importanti edizioni di riferimento dei testi di Galileo come, per esempio quella, preclara, di Maria Timpanaro Cardini, che ha curato, per Sansoni, una puntuale traduzione, di riferimento, del *Sidereus Nuncius*, apparsa, originariamente, nel 1948, poi ristampata, più recentemente, da Marsilio nel 1993 (arricchita con ampie note di Andrea Battistini). Per non parlare della traduzione in francese di quest'opera galileiana che costituisce una preziosa e importante edizione, criticamente commentata, predisposta da Isabelle Pantin, edita da Les Belles Lettres a Parigi nel 1992. Né si può parimente dimenticare l'edizione critica, anch'essa analiticamente commentata, dei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, curata da Adriano Carugo e Ludovico Geymonat, apparsa per Boringhieri, nel 1958. Senza poi omettere anche le varie edizioni, in più volumi, delle *Opere* di Galileo, come quelle predisposte da Sebastiano Timpanaro senior nel 1936 per Rizzoli, oppure quelle curate da Ferdinando Flora per la Ricciardi, nel 1953, oppure, ancora, quella curata da Franz Brunetti per la Utet, nel 1964, per non citare, infine, la più recente edizione critica con commento del *Dialogo* galileiano e poi quella del *Saggiatore*, curate entrambi da Ottavio Besomi e Mario Helbing, edite, rispettivamente, nel 1998 (in due tomi) e nel 2005, da Antenore di Padova, unitamente, all'edizione critica del testo galileiano de *Le meccaniche*, predisposta da Romano Gatto per



Olschki nel 2002. Ma questo elenco, peraltro già molto sintetico e certamente omissivo, e lacunoso, andrebbe poi necessariamente integrato con i vari convegni di studio su Galileo e la sua opera, tenendo anche presenti i diversi volumi miscellanei apparsi, nel corso del Novecento, in connessione con alcuni anniversari galileiani. Spesso questi sono volumi di “occasione” che hanno preso le mosse da alcuni storici anniversari galileiani, come quello connesso con la condanna (nel 1933), con la sua morte (1942) oppure con la sua nascita (1964), che, tuttavia, non hanno sempre messo a disposizione degli studiosi dei contributi fondamentali o particolarmente originali. A tal proposito basterebbe ricordare il volume *Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei* promosso dall’Università Cattolica di Milano ed edito da Vita e Pensiero nel 1942, oppure quello edito *Nel quarto centenario della nascita di Galileo Galilei*, apparso sempre presso Vita e Pensiero nel 1966. Ma accanto a questi studi di scarso respiro critico, vi sono però altri più qualificati volumi come *La fortuna di Galileo*, promosso da Laterza nel 1964, i *Saggi su Galileo Galilei* curati da Carlo Maccagni per Barbèra, nel 1967, o le *News Perspective on Galileo* edito da Robert E. Butts e Joseph C. Pitts, apparso presso Reidel, a Dordrecht-Boston-Londra, nel 1978, insieme alle *Giornate lincee indette in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del «Dialogo sopra i due massimi sistemi» di Galileo Galilei*, edito dall’Accademia Nazionale dei Lincei nel 1983, oppure, ancora, il volume *Novità celesti e crisi del sapere* curato da Paolo Galluzzi, edito dall’Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze nel 1984, oppure, ancora, il *Reinterpreting Galileo*, curato da William A. Wallace per la Catholic University of American Press, nel 1986 e *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*, curato da Massimo Bucciantini, Michele Camerota e Franco Giudice, edito, nel 2011, da Olschki.

Dallo studio e dalla lettura di tutti questi differenti contributi – cui se ne potrebbero comunque aggiungere moltissimi altri, come la significativa monografia di un studioso russo come Boris G. Kuznecov, per arrivare al più recente studio di Massimo Bucciantini sui rapporti tra *Galileo e Keplero* oppure l’ampio studio di Camerota, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell’età della controriforma* apparso nel 2004 presso la Salerno Editrice – appare evidente come la “fortuna” di Galileo si arricchisca costantemente di moltissime voci e anche di differenti e contrastanti interpretazioni (alimentate dalle più diverse sollecitazioni teoriche e storiografiche) che nel loro stesso insieme sintonico, oppure nel loro stesso aperto contrasto ermeneutico, sono tuttavia in grado di illustrare molteplici aspetti e differenti piani ermeneutici dell’opera dello scienziato pisano, proprio poiché il suo contributo è spesso diventato oggetto di un vivo interesse da parte non solo degli storici della scienza professionisti, ma anche degli epistemologi e di alcuni fisici seriamente interessati, a riflettere criticamente sulla metodologia che utilizzano nei loro stessi studi scientifici più avanzati. Né andrebbero poi dimenticati i contributi dei letterati (in questa sede basterebbe fare i nomi, preclari, di Maria Luisa Altieri Biagi – che ha indagato, con grande rigore e persuasività, il linguaggio scientifico galileiano nel suo studio *Galileo e la terminologia tecnico-scientifica* del



1965 – oppure quello, veramente emblematico, di Ezio Raimondi (nello straordinario saggio *Verso il realismo*, che introduce la sua monografia su *Il romanzo senza idillio*, apparsa nel 1974), il quale, raccogliendo preziosi suggerimenti di epistemologi ed antropologi come Bachelard e Febvre, ha delineato un nuovo profilo di Galileo quale emerge dal suo uso del cannocchiale che ha sostituito col senso della vista i tradizionali organi di senso – come l’udito e l’olfatto, i quali sono più direttamente connessi con la nostra animalità fisica e biologica – favorendo, in tal modo, uno studio molto più libero, disinteressato e tendenzialmente più oggettivo delle realtà naturali indagate. In questa prospettiva ci si trova così di fronte, sempre con riferimento diretto e privilegiato all’opera di Galileo, ad una nuova prospettiva di studio, metodologicamente *intersoggettiva*, che si realizza proprio compiendo un riferimento privilegiato alla stessa *geometria concettuale* della sua scrittura che si pone il problema della chiarezza e nitidezza quale scelta irrinunciabile.

Per tutti questi differenti interlocutori critici Galileo si configura, dunque, come un classico, à la Calvino, che, in quanto tale, *non ha mai finito di dirci ciò che ci vuole comunicare* e che, proprio per questo, è sempre aperto ad ogni eventuale sollecitazione ermeneutica e, quindi, è aperto anche ad ogni eventuale ed innovativa lettura critica (persino a quella, peraltro alquanto paradossale e scientemente provocatoria, delineata, sia pur con indubbia intelligenza ed abilità manipolativa, da un epistemologo anarchico spregiudicato e provocatore come Paul Karl Feyerabend (Vienna 1924 – Zurigo 1994), il quale, nel suo celebre *Against method* – apparso nei primi anni Settanta del Novecento – ha provocatoriamente delineato un’improbabile figura caricaturale di Galileo, giacché, a suo avviso, lo scienziato pisano avrebbe sempre proceduto come un “opportunist privo di scrupoli”. Un “opportunist senza scrupoli” che, con differenti espedienti retorici e molteplici colpi di mano e vari altri disdicevoli sotterfugi, avrebbe sistematicamente manipolato, scientemente, le sue stesse osservazioni sperimentali, pur di riuscire ad affermare le sue idee. Per non parlare, infine, del *Galileo eretico* di Pietro Redondi che ha elaborato una narrazione certamente avvincente dei fatti storici che acquista quasi «il suspense – per dirla con Italo Calvino – d’un romanzo giallo». Ma si tratta, in realtà, di un romanzo assai curioso, perché, come ancora rileva Calvino, «nello studio di Redondi, che contiene moltissime cose preziose e nuove per capire la storia di Galileo e situarla nella sua epoca, lui Galileo è quello che si vede di meno»¹¹.

In ogni caso, tenendo pur conto, sul piano storiografico ed ermeneutico, di questa straordinaria fioritura di studi critici, storici, epistemologici, filosofici e letterari, che hanno variamente indagato e scandagliato Galileo nel corso dell’ultimo secolo, è tuttavia doveroso sottolineare, ancora una volta, la centralità, veramente includibile, del testo galileiano. Una centralità a partire dalla quale occorre allora cercare di far emergere il profilo scientifico ed

11 I. Calvino, *Saggi 1945-1985*, a cura di Mario Barenghi, Mondadori, Milano 1995, 2 voll., vol. II, pp. 2076-2084, le cit. si trovano a p. 2080 e p. 2084.



Fabio Minazzi

epistemologico galileiano strettamente intrecciato con la sua stessa opera di scienziato e di padre riconosciuto della scienza moderna.

5. Galileo e la sindrome cartesiana del metodo scientifico

Italo Calvino (Santiago de las Vegas, L'Avana, 1923 – Santa Maria della Scala, Siena 1985), nel suo acuto riflettere sull'eredità intrinseca del magistero galileiano, è giunto a riconoscere come lo scienziato pisano sia stato «il più grande scrittore della letteratura italiana d'ogni secolo». Ma oltre a questo merito, indubbio, non si può naturalmente sfuggire alla questione decisiva di indagare la sua stessa opera scientifica, prestando attenzione alla specifica riflessione epistemologica sviluppata da Galileo. Nella trattazione manualistica, variamente articolatasi e infine consolidatasi nel corso del tempo, si afferma senz'altro, e senza particolari avvertenze critiche, che Galileo fu indubbiamente lo scopritore del nuovo metodo scientifico. Così, per fare un esempio emblematico, in una bella antologia scolastica di passi galileiani curata da un allora giovane storico della filosofia come Mario Dal Pra, si legge quanto segue:

Il Galilei può essere considerato come il fondatore della scienza della natura, per il metodo che le ha fornito. Esso è il metodo sperimentale che riunisce armonicamente induzione e deduzione, esperienza e pensiero, rappresentando una vera rivoluzione nella indagine scientifica. Così tramonta l'antica filosofia naturale, per lasciare il posto alla scienza moderna.¹²

Questa rappresentazione costituisce – anche nell'immaginario del senso comune colto – una figurazione abbastanza stabile e di riferimento. Una raffigurazione che si basa sul riconoscimento esplicito del ruolo centrale che l'esperienza (e non solo l'esperienza sperimentale!) svolgerebbe entro l'indagine scientifica, proprio perché nelle sue opere Galileo ha spesso e volutamente insistito nel sottolineare come sia opportuno

anteporre l'esperienza a qualunque ragionamento, poiché – prosegue Dal Pra – noi siamo sicuri che in quest'ultimo almeno nascostamente può contenersi una fallacia, mentre invece è impossibile che l'esperienza dei sensi sia contraria alla verità. Dobbiamo dunque non solo ripudiare l'autorità altrui, ma anche negarla a noi medesimi ogni volta che i sensi ci dimostreranno il contrario di quello a cui ci ha condotto l'intelletto.

D'altra parte l'esperienza, *di per sé*; non è sufficiente ed ecco allora che si avverte l'opportunità di integrare questa immagine del Galileo empirista con quella di chi tiene nel dovuto conto «la continuità dell'indagine e il processo logico». Lo scienziato indagatore della natura

12 G. Galilei, *Antologia. Scritti scelti a cura di Mario Dal Pra*, “La Scaligera” Casa Editrice, Verona 1940, p. 204, mentre i passi che seguono immediatamente nel testo sono tratti invece dalle pp. 204-205.



non può quietarsi sulla verità di fatto, perché così mostra l'esperienza; essa infatti va integrata e saldata col raziocinio. Un esempio tipico di ragionamento induttivo e di procedimento sperimentale il Galileo ci offre nelle pagine in cui descrive l'invenzione del telescopio, del quale si dichiara creatore non perfezionatore, anche se riconosce d'aver avuto notizia di altri tentativi nello stesso senso. In quella pagina è chiaro il proposito dello studioso che va da sé alla ricerca della verità, quando ne abbia appresa la sola conclusione.

In questa prospettiva il «nuovo metodo della scienza» si configura come una giusta, armonica ed intelligente integrazione tra le nostre osservazioni perspicaci e il nostro libero ragionamento logico. In questa tradizionale chiave metodologica induzione e deduzione si intreccerebbero armoniosamente, trasformando, in tal modo, l'oscillazione fisica di una lampada in una preziosa occasione per scoprire una legge della natura concernente l'isocronismo del moto dei pendoli, mentre la presenza di piccoli e grandi grani di grandine forniranno, a loro volta, «la prima intuizione per la legge della caduta dei gravi». Su questa base interpretativa scrive allora Dal Pra, «le invenzioni, egli dichiara, sono del caso mentre sue sono soltanto le osservazioni e il fare di esse tesoro come di riprova di un giusto ragionamento».

Tuttavia questa tradizionale e diffusa immagine, basata sul «nuovo metodo della scienza» immaginato come un intreccio armonioso tra induzione e deduzione rischia, paradossalmente, di non centrare il proprio bersaglio, proprio perché non si comprende bene dove risieda il punto cruciale decisivo di questo nuovo metodo. Anzi, proprio il modo volutamente lasco in cui si accenna all'intreccio tra induzione e deduzione, consente proprio di poter adattare questo «nuovo metodo della scienza» alle situazioni più diverse e particolari. Al punto che il *topos* di Galileo quale padre riconosciuto della scienza moderna, in quanto inventore del metodo scientifico, ha dato luogo, storiograficamente parlando, ad una lunga ed assai complessa tradizione di pensiero che, a sua volta, si è inevitabilmente intrecciata con lo stesso dibattito epistemologico finalizzato a meglio cogliere l'«essenza» della scienza e la natura precisa del «metodo scientifico». Se si guarda allora complessivamente alla storia della scienza e anche alla storia dell'epistemologia degli ultimi tre secoli da questo particolare punto di vista, emerge un altro singolare paradosso: in genere tutti gli epistemologi hanno concordato nel ritenere che la scienza si basi su un «metodo», anche se poi hanno sempre variamente litigato nel configurare la natura precisa di questo metodo. Con la conseguenza che questo modo di comprendere la natura specifica della scienza sembra derivare, più che da Galileo, da Descartes, autore del celebre *Discorso sul metodo* (1637). Anzi si potrebbe persino osservare come dal *Discorso sul metodo* cartesiano fino a *Contro il metodo* di Feyerabend gli epistemologi e gli storici, pur con quale significativa eccezione, siano stati in genere concordi nel far coincidere la scienza con *un* metodo, anche se poi non sono stati affatto d'accordo nel precisare la natura specifica di questo presunto «metodo scientifico». Per questa precisa ragione un epistemologo (poi donatosi largamente alla politica) come Marcello Pera ha parlato esplicitamente della diffusione di una



precisa patologia epistemologica, ovvero quella che ha individuato come «sindrome cartesiana», in base alla quale la valutazione epistemica della scienza afferma che

la scienza dispone di un metodo che ci consente di trattare correttamente i dati. Anche questo metodo può essere inteso diversamente. Può essere un *organon* con cui si inferiscono conclusioni dai dati come in Bacone, un insieme di *regulae ad directionem ingenii* con cui si risolvono i problemi cognitivi come in Cartesio, un insieme di *regulae philosophandi* che stabiliscono come si deve condurre una ricerca come in Newton, una *libra* con cui si pesano i valori cognitivi di ipotesi rivali come in Leibniz, ecc. In ciascun caso il metodo garantisce che, se i dati sono certi, le conclusioni sono ugualmente certe. Il dogma del metodo è dunque il secondo pilastro o elemento di fede della scienza come dimostrazione.¹³

In tal modo la componente metodologica – ovvero il poter disporre di un metodo sicuro e affidabile – si intreccia con la componente epistemica – per la quale la scienza disporrebbe, invece, sempre di dati certi ed altrettanto affidabili. Conseguentemente, osserva ancora Pera, se si tengono presenti le qualità che, in genere, si attribuiscono alla scienza, quest'ultima viene allora concepita, inevitabilmente, come una disciplina «certa, infallibile, universale, oggettiva», configurando, in tal modo, l'immagine affatto tradizionale e consolidata della «*scienza come dimostrazione*». Non è ora il caso di seguire più dettagliatamente la «favola filosofica» delineata da Pera, perché quanto testé richiamato ci consente già di tener presente un curioso paradosso storico: la scienza possiederebbe un metodo sicuro ed affidabile per produrre conoscenza certa ed affidabile, anche se, di fatto, gli epistemologi non sono poi affatto concordi nell'indicare quale sia la precisa natura di questo mitico metodo scientifico. Senza poi aggiungere come l'esistenza stessa, alquanto fantomatica, di questo preteso unico metodo scientifico, nella concretezza effettiva della storia ha invece dato luogo a differenti immagini (e non solo metodologiche!) profondamente alternative e persino apertamente antagoniste della scienza stessa. Su questo terreno metodologico basterebbe infatti tener presente la tensione critica sviluppatasi tra la tradizione verificazionista (in genere coltivata dagli approcci empiristi) e l'opposta tradizione falsificazionista (la quale, pur rovesciando apparentemente il suo punto di vista epistemologico, tuttavia finisce, assai curiosamente, per convergere con l'empirismo, perlomeno nella sua pretesa (metafisica) di poter coglier, una volta per tutte, l'«essenza effettiva della scienza in quanto tale»¹⁴). Né può infine tacersi

13 M. Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bario 1991, p. 4, corsivi nel testo, ma è da tener presente tutta l'introduzione del libro espressamente consacrata a *La sindrome cartesiana*, pp. 3-17. La citazione che figura successivamente nel testo è tratta da p. 6, corsivi nel testo.

14 Per lo studio analitico di questi differenti aspetti mi sia comunque lecito rinviare al mio volume *Il flauto di Popper*, Franco Angeli, Milano 1994, in cui analizzo e discuto dettagliatamente l'uso strumentale della figura di Galileo



come tutte queste differenti posizioni epistemologiche variamente elaborate, anche assai meritoriamente, da autori e pensatori diversissimi come Bacon, Descartes, Leibniz, Newton, Comte, Whewell, Mill, Schlick, Carnap, Russell, Popper e Lakatos, etc., hanno tuttavia continuato a riconoscersi, come ancora osserva Pera, nella seguente *sindrome cartesiana*:

Prima tesi. Esiste un metodo universale e preciso che distingue la scienza da ogni altra attività intellettuale.

Seconda tesi. L'applicazione rigorosa del metodo garantisce il raggiungimento dello scopo della scienza.

Terza tesi. Se la scienza non avesse un metodo, allora non sarebbe un'impresa cognitiva razionale.

Il che, naturalmente, non ha più solo a che fare con la nostra immagine della scienza, ma si ricollega anche alla stessa immagine complessiva della cultura del pensiero umano così come si è storicamente e teoreticamente configurato nell'ambito peculiare della storia occidentale¹⁵. Ma se negli ultimi tre secoli la nostra storia si è dipanata entro questo immaginario cartesiano, non è però detto che questo debba essere, necessariamente, il nostro destino presente e futuro. Anche perché, sempre rispetto alla tipica narrazione di questa favola filosofica, è proprio Galileo a male adattarsi a questa "sindrome". Per quale motivo? Proprio perché Galileo, il presunto e mitico scopritore di questo «nuovo metodo della scienza», non ne ha tuttavia mai spiegato la sua precisa natura metodologica ed epistemologica. Se infatti ci si riferisce alla principale opera metodologica galileiana, ovvero a *Il Saggiatore* (1623)¹⁶, ebbene nelle sue pagine non si trova la definizione rigorosa del presunto e mitico «nuovo metodo della scienza». Al contrario, Galileo si limita, semmai, ad indicare la fecondità critica del nesso – in se stesso

che, spesso e volentieri, si è delineata nell'ambito del dibattito epistemologico del Novecento soprattutto da parte di filosofi della scienza che hanno usato la storia della scienza quale "supermarket" per comprare, spesso a buon mercato, degli esempi storici in grado di corroborare, più o meno bene, il loro particolare credo epistemologico. Per lo specifico rovesciamento del falsificazionismo popperiano nel verificazionismo neopositivista sia invece lecito rinviare al mio saggio *Popper neopositivista deteriore?* pubblicato nel volume *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 43-81.

15 Per un'acuta disamina dei "due motori" culturali della tradizione occidentale sono del resto ancora fondamentali sia l'opera di Giulio Preti, *Retorica e logica*, nuova edizione emendata e arricchita a cura, con introduzione e note di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018, sia la pur assai differente, ma monumentale, disamina di Ludovico Geymonat, delineata nella sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1970-76, 7 voll.

16 Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, Prefazione di Giulio Giorello, *Introduzione* e cura di Libero Sosio, Feltrinelli, Milano 1992. Nel testo fornisco sempre l'indicazione delle citazioni tratte da quest'opera segnalando prima, in arabo, la pagina del volume (indicato in numero romano) dell'Edizione Nazionale e indicando, successivamente, la pagina di questa edizione curata da Sosio indicata con una S maiuscola.



alquanto lasco, proprio perché non mai meglio precisato – sussistente tra le «sensate esperienze» e le «certe dimostrazioni». Così, di fronte al suo interlocutore Sarsi (*idest* Orazio Grassi) che afferma di non voler contraddire gli «uomini sapienti» della tradizione, Galileo ribatte, invece, di

non voler esser di quelli così sconoscenti ed ingrati verso la natura e Dio, che avendomi dato sensi e discorso, io voglia pospor sì gran doni alle fallacie d'un uomo, ed alla cieca e balordamente creder ciò ch'io sento dire, e far serva la libertà del mio intelletto a chi può così bene errare come me (VI, 341, S 249).

Per produrre conoscenza per Galileo occorre allora procedere all'intreccio di *sensi* e *discorso*, proprio perché la natura è «sorda ed inesorabile». Così, in modo analogo, Galileo contesta a Sarsi la pratica di «addurre tanti testimoni» per sostenere una determinata tesi, giacché

l'addur tanti testimoni, Sig. Sarsi, non serve a niente, perché noi non abbiamo mai negato che molti abbiano scritto e creduto tal cosa, ma sì bene abbiamo detto tal cosa esser falsa; e quanto all'autorità, tanto opera la vostra sola quanto di cento assieme, nel far che l'effetto sia vero o non vero. Voi contrastate coll'autorità di molti poeti all'esperienze che noi produciamo. Io vi rispondo e dico, che se quei poeti fossero presenti alle nostra esperienze, muterebbero opinione, e senza veruna ripugnanza direbbero d'aver scritto iperbolicamente o confesserebbono d'essersi ingannati. Ma già che non è possibile d'aver presenti i poeti, i quali dico che cederebbono alle nostre esperienze, ma ben abbiamo alle mani arcieri e scagliatori, provate voi se, coll'addur loro queste tante autorità, vi succede d'avvalorargli in guisa, che le frecce ed i piombi tirati da loro s'abbrucino e liquefacciano per aria; e così vi chiarirete quanta sia la forza dell'umane autorità sopra gli effetti della natura, sorda ed inesorabile a i nostri vani desideri (VI, 337, S 242-243).

Pertanto a Galileo pare «cosa assai nuova che, di quel che sta in fatto, altri voglia anteporre l'attestazioni d'uomini a ciò che ne mostra l'esperienza» (VI, 337, S. 242). D'altra parte anche sul fronte dei «discorsi» bisogna saper cogliere la loro «virtù» che si radica nella struttura formale della logica:

Ma avvertisca bene al caso suo, e consideri che per uno che voglia persuader cosa, se non falsa, almeno assai dubbiosa, di gran vantaggio è il potersi servire d'argomenti probabili, di conghietture, d'esempi, di verisimili ed anco di sofismi, fortificandosi appresso e ben trincerandosi con testi chiari, con autorità d'altri filosofi, di naturalisti, di rettorici e d'istorici: ma quel ridursi alla severità di geometriche dimostrazioni è troppo pericoloso cimento per chi non le sa ben maneggiare, imperocché, si come *ex parte rei* non si da mezo tra il vero e 'l falso, così nelle dimostrazioni necessarie o indubitabilmente si conclude o inescusabilmente si paralogizza, senza lasciarsi campo di poter con limitazioni, con distinzioni, con istorcimenti di parole o con altre girandole sostenersi più in piede, ma è forza in brevi parole ed al primo assalto restare o Cesare o niente (VI, 296, S 152-153).



L'aiuto *formale* prestato dalla logica si radica esattamente nella «geometrica strettezza» che, tuttavia, deve sapersi poi criticamente intrecciare con la natura stessa delle nostre esperienze pubbliche ed intersoggettive proprie della dimensione sperimentale. *Contro* questi due baluardi dell'esplorazione scientifica di una natura «sorda ed inesorabile a i nostri vani desideri», si infrange, dunque, sia ogni eventuale «saettar de' sillogismi» (VI, 263, S 95), sia anche ogni adunata di testimoni, proprio perché per Galileo la verità scientifica non si afferma certamente “per alzata di mano” o per la moltitudine dei sostenitori, e, tantomeno, ricorrendo all'«ingannevole doppiezza» (VI, 244, S 60) dei discorsi, producendo «un oceano di distinzioni, sillogismi ed altri termini logicali» (VI, 245, S 61). Insomma, di fronte a tutti i possibili istorcimenti dell'intendere umano Galileo non può che ribadire come «non dalla moltitudine, ma dall'efficacia delle parole si deve argomentare la stima che altri fa delle cose dette» (VI, 260, S 88-89). Del resto Galileo, proprio sulla base di questo lasco, ma funzionale, intreccio tra «sensate esperienze» e «certe dimostrazioni» è sempre pienamente consapevole, per dirla con le parole di Mario Guiducci, che «*però a noi conviene contentarci di quel poco che possiamo conghietturar così tra l'ombra*» (VI, 277, corsivo nel testo, S 118). Non già perché Galileo dubiti sulla natura effettiva della conoscenza scientifica, ma proprio perché si rende conto che il suo “spazio” cognitivo è, comunque, sempre molto limitato e condizionato da vari fattori, in virtù del quale la stessa natura, sempre «sorda ed inesorabile», non ci aiuta certamente nello squaderarci la sua struttura e la sua stessa natura fisico-materiale. D'altra parte Galileo non ha probabilmente voluto meglio precisare l'intreccio critico che si può delineare tra questa duplice ed opposta polarità delle «sensate esperienze» e delle «certe dimostrazioni» proprio perché, nella sua carriera di scienziato militante, ha sempre affrontato diversi argomenti e ha anche indagato svariati e differenti ambiti della natura. In tal modo Galileo ha sviluppato, sulla propria pelle, una più ricca ed articolata esperienza scientifica del mondo, rendendosi ben conto che ogni singola indagine, ogni singola ricerca, come ogni differente ambito disciplinare, richiedono sempre la massima disponibilità critica dello scienziato, il quale deve sempre essere pronto ad attuare qualsiasi strategia investigativa pur di essere in grado di saper cogliere, per dirla con Leonardo da Vinci, qualche, pur flebile, “filo di verità”.

Non può quindi esistere un «metodo scientifico» da potersi applicare meccanicamente a qualunque ambito di indagine per conseguire un approfondimento della conoscenza. Semmai occorre invece costruire *differenti metodi di indagine* a secondo dell'ambito naturale che si vuole indagare e studiare. In questa prospettiva Galileo non ha dunque meglio esplicitato la natura di questo nesso tra «sensate esperienze» e «certe dimostrazioni» proprio perché aveva approfondito differenti ambiti di indagine scientifica e, in tal modo, aveva maturato una consapevolezza critica metodologica molto più articolata e ricca di quanto possa pensare la favola filosofica cartesiana, convinta che la scientificità possa essere invece esaurita dalla configurazione di *un solo* metodo scientifico. Per Galileo, invece, *il* metodo scientifico si articola in una *pluralità* possibile di strategie mediante le quali il singolo scienziato è sempre messo alla prova, onde poter

individuare *la migliore argomentazione possibile* (il miglior «discorso» possibile) per cercare di spiegare l'effettivo comportamento fisico di un determinato aspetto del mondo (ovvero le differenti «sensate esperienze» che si sono variamente delineate onde poter approfondire la propria specifica ricerca conoscitiva).

Alla luce di queste considerazioni si evince così come Galileo, proprio grazie alla ricchezza e pluralità intrinseca di tutte le sue molteplici ricerche scientifiche non abbia mai voluto incarcerare, programmaticamente e dogmaticamente, la flessibilità critica continua dell'investigazione naturale in questo o quel metodo determinato e specifico. Semmai per Galileo l'esperienza va invece sempre "forzata" criticamente col discorso e proprio per questa ragione nella sua mente la stessa ricerca scientifica non può allora che configurarsi che come un confronto critico continuo, ovvero come un vero e proprio dialogo – come del resto emerge sia dal suo *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* sia anche dai suoi *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* – proprio perché il confronto, la discussione e le stesse controversie costituiscono la strada privilegiata allo scoprimento del vero, tant'è vero che nel *Dialogo* è lo stesso Galileo a ricordarci come «la filosofia medesima non può se non ricever beneficio dalle nostre dispute, perché se i nostri pensieri saranno veri, nuovi acquisti si saranno fatti, se falsi, col ributtarglieli, maggiormente verranno confermate le prime dottrine» (VII, 62)¹⁷.

Dunque, proprio all'interno della possibilità di ricostruire la funzione e il ruolo euristico del dialogo critico entro l'opera galileiana si può individuare il terreno più fecondo per cercare di precisare la configurazione del pensiero epistemologico di Galileo. In caso contrario si rischia di fermarsi ad una tradizionale, ma non approfondita, immagine dello scienziato pisano per il quale ci si appella allora alla categoria della genialità – una genialità che, comunque, era indubbiamente operante in Galileo – proprio perché non si riesce a declinare una raffigurazione più precisa e rigorosa del suo modo di procedere. Come ben emerge da questo passo dalpraiano che, non a caso, costituisce anche il suo congedo dalla figura di Galileo:

osservatore e sperimentatore si rivelò Galileo in tutta la sua vita e nelle opere sue, come quando descrive le scoperte da lui fatte con l'aiuto del telescopio. Il desiderio di apprendere e la sua eccezionale abilità di sperimentatore sarebbero state inutili tuttavia, se in Galileo non fosse stata innata la divinazione del genio che ha la capacità di intravedere in un istante di grazie la possibile causa del fenomeno, per avviarsi così, con fermezza, attraverso l'esperimento, alla conquista della legge.¹⁸

17 G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, a cura di Libero Sosio, Einaudi, Torino 1984, pp. 47-48.

18 G. Galilei, *Antologia*, a cura di M. Dal Pra, *op. cit.*, p. 205.



Tuttavia, per comprendere criticamente Galileo, non ci si può naturalmente fermare alla «innata divinazione del genio», perché, semmai, occorre invece cercare di dipanare criticamente la sua immagine *epistemologica* della *prassi scientifica*.

6. Galileo: passioni non essenze

Per cercare di meglio intendere la riflessione epistemologica galileiana conviene forse ripartire dal problema di fondo, chiaramente ribadito dallo scienziato pisano anche nella terza lettera a Marco Velsari sulle macchie solari, inserita nella parte finale della sua celebre *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* pubblicata, «con licenza de' superiori», nel MDCXIII, a Roma, per i tipi di Giacomo Mascardi, opera con la quale Galileo discuteva criticamente quanto affermato da Cristoforo Scheiner sia nelle sue *Tre Epistulae de maculis solaris*, pubblicate nel 1612 con lo pseudonimo di *Apellis post tabulam latens* (cfr. l'Edizione nazionale delle *Opere* di Galileo, V, 21-32), sia anche nel suo *De maculis solaribus et stellis circa Iovem errantibus accuratior Disquisitio* edito nel medesimo anno (*ibidem*, V, 35-70, testo postillato da Galileo). Discutendo così delle macchie solari Galileo così scrive:

E perché, come ho detto ancora, questo è punto principalissimo in questa materia, e la differenza tra Apelle e me è grande (poi che le conversioni delle macchie a me paiono tutte eguali, e traversare il disco solare in giorni 14 e mezzo in circa, e ad esso tanto ineguali, che alcuna consumi in tal passaggio giorni 16 o più, ed altra 9 solamente), parmi che sia molto necessario il tornare con replicato esame a ricercar l'esatto di questo particolare; ricordandoci che la natura, sorda ed inesorabile a' nostri preghi, non è per alterare o per mutare il corso de' suoi effetti, e che quelle cose che noi procuriamo adesso d'investigare e poi persuadere a gli altri, non sono state solamente una volta e poi mancate, ma seguitano e seguiranno gran tempo il loro stile, sì che da molti e molti saranno vedute ed osservate: il che ci deve esser gran freno per renderci tanto più circospetti nel pronunziare le nostre proposizioni, e nel guardarci che qualche effetto o verso noi stessi o verso altri, non ci faccia punto piegare dalla mira della pura verità (V, 218-219).

Dunque per Galileo nell'investigare la natura ci troviamo costantemente di fronte ad una realtà naturale «sorda ed inesorabile a' nostri preghi», per nulla disposta ad «alterare» o «mutare il corso de' suoi effetti» tenendo conto dei nostri *desiderata*. Sembra quasi di essere di fronte alla concezione coeentemente materialista della natura delineata da Leopardi nelle sue *Operette morali*, in particolare nel *Dialogo della natura e di un islandese* nel quale la Natura dichiara espressamente

che nelle fatture, negli ordini e nelle operazioni mie, trattone pochissime, sempre ebbi ed ho l'intenzione a tutt'altro, che alla felicità degli uomini o all'infelicità. Quando io vi offendo in qualunque modo e con qual si sia mezzo, io non me n'avveggo, se non rarissime volte: come, ordinariamente, se io vi diletto o vi beneficio, io non lo so; e non ho fatto, come credete voi, quelle tali cose,





Fabio Minazzi

o non fo quelle tali azioni per dilettarvi o giovarvi. E finalmente, se anche mi avvenisse di estinguere tutta la vostra specie, io non me ne avvedrei.¹⁹

Questa concezione materialista è poi completata dalla consapevolezza dell'incessante variazione della vita nell'universo, nel suo costante e continuo trapassare: un *panta rei* intrascendibile e quasi pre-darwiniano:

la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimente in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa libera dal patimento.

La posizione di Galileo era del resto in piena sintonia con questa visione realistica e materialistica della vita nell'universo, tant'è vero che in uno dei suoi frammenti attinenti alle lettere sulle macchie solari si legge questa sua emblematica annotazione:

essendo questa che lor domandano generazione e corruzione solo una piccola mutazioncella in poca parte delli elementi, e quale dal cielo non si scorgerebbe, perché negarla nel cielo? Temono forse argomentando dalla parte al tutto, che la Terra sia per dissolversi e corrompersi tutta, e che sia per venir tempo nel quale il mondo, avendo la Luna e l'altre stelle, sia per trovarsi senza terra? Non credo che abbino tal paura: e se le sue piccole mutazioni non minacciano la sua total distruzione, né gli sono di imperfezione, anzi di sommo ornamento, perché privarne gli altri corpi mondani? Il volere misurare il tutto con la scarsa misura nostra ci fa incorrere in strane opinioni, e l'odio che aviamo con la morte ci fa odiare la nostra fragilità: ma non so dall'altro canto se per farci immutabili, quanto ci fosse caro l'incontrare una testa di Medusa, che ci convertissi in marmo o diamante. E chi non vede che quello che noi meritamente tanto stimiamo, che è il nostro intendere e sentire, non si può fare senza le alterazioni? (V, 259-260).

Certamente, Galileo sta reagendo, criticamente, alla tradizionale concezione, ad un tempo metafisica e scientifica, della presunta immutabilità e perfezione del mondo celeste. La sua stessa difesa del copernicanesimo, come si vedrà nel *Dialogo*, nasce anche da un tentativo (evidentemente polemico), come affermerà Salviati, di "nobilitare" e "perfezionare" la Terra, procurando «di farla simile a i corpi celesti e in certo modo metterla quasi in cielo, di dove i vostri filosofi l'hanno bandita» (VV, 62). Ma questo "innalzamento" della Terra non viene certamente effettuato per trasformarla in qualcosa di immodificabile e perfetto, perché semmai per Galileo la perfezione si radica proprio nella variazione, nella mobilità continua della vita. Tant'è vero che nella giornata prima del *Dialogo*, proprio riflettendo sulla «trasmutazione sostanziale» di tutta la

19 G. Leopardi, *Tutte le opere, op. cit.*, vol. I, p. 116, c. 2, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 117, cc. 1-2.



realtà naturale, si sofferma a riflettere sulla diversa natura di due piante come il pesco e l'ulivo:

i peschi, gli ulivi, hanno pur radice ne i medesimi terreni, sono esposti a i medesimi freddi, a i medesimi caldi, alle medesime piogge e venti, ed in somma alle medesime contrarietà; e pure quelli vengono distrutti in breve tempo, e questi vivono molte centinaia d'anni. Di più, io non son mai restato ben capace di questa trasmutazione sostanziale (restando sempre dentro a i puri termini naturali), per la quale una materia venga talmente trasformata, che si deva per necessità dire, quella essersi del tutto distrutta, sì che nulla del suo primo essere vi rimanga, e ch'un altro corpo, diversissimo da quella, se ne sia prodotto; ed il rappresentarmisi un corpo sotto un aspetto e di lì a poco sotto un altro differente assai, non ho per impossibile che possa seguire una semplice trasposizione di parti, senza corrompere o generar nulla di nuovo, perché di simili metamorfosi ne vediamo noi tutto il giorno. Sì che torno a replicarvi che come voi mi vorrete persuader che la Terra non si possa muover circolarmente per via di corruttibilità e generabilità, avrete che fare assai più di me, che con argomenti ben più difficili, ma non men concludenti, vi proverò il contrario (VII, 64-65).

In realtà Galileo sta sovvertendo, radicalmente, la tradizionale concezione metafisica e scientifica, in base alla quale la perfezione coinciderebbe con l'immutabilità, l'assolutezza, l'inalterabilità e la sta sostituendo con una nuova e moderna percezione critica della perfezione quale trasformabilità, mutazione ed incessanti *variazioni* che qualificano, appunto, la vita in quanto tale. Infatti così dichiara espressamente Sagredo, sempre nella prima giornata del *Dialogo*:

Io non posso senza grande ammirazione, e dirò gran ripugnanza al mio intelletto, sentir attribuire per gran nobiltà e perfezione a i corpi naturali ed integrantes dell'universo questo esser impassibile, immutabile, inalterabile etc., ed all'incontro stimar grande imperfezione l'esser alterabile, generabile, mutabile etc.: io per me reputo la Terra mobilissima ed ammirabile per le tante e sì diverse alterazioni, mutazioni, generazioni etc., che in lei incessabilmente si fanno; e quando, senza esser soggetta ad alcuna mutazione, ella fusse tutta una vasta solitudine d'arena o una massa di diaspro, o che al tempo del diluvio diacciandosi l'acque che la coprivano fusse restata un globo immenso di cristallo, dove mai non nascesse né si alterassero si mutasse cosa veruna, io la stimerei un corpaccio inutile al mondo, pieno di ozio e, per dirla in breve, superfluo e come se non fusse in natura, e quella stessa differenza ci farei che è tra l'animal vivo e il morto; ed il medesimo dico della Luna, di Giove e di tutti gli altri globi mondani. Ma quanto più m'interno in considerar la vanità de i discorsi popolari, tanto più gli trovo leggieri e stolti. E qual maggiore sciocchezza si può immaginare di quella che chiama cose preziose le gemme, l'argento e l'oro, e vivissime la terra e il fango? e come non sovviene a questi tali, che quando fusse tanta scarsità della terra quanta è delle gioie o de i metalli più pregiati, non sarebbe principe alcuno che volentieri non ispendesse una soma di diamante di rubini e quattro carrate di oro per aver solamente tanta terra quanta bastasse per piantare in un picciolo vaso un gelsomino o seminarvi un arancino della Cina, per vederlo nascere, crescere e produrre sì



belle fronti, fiori così odorosi e sì' gentil frutti? È, dunque, la penuria e l'abbondanza quella che mette in prezzo ed avvilisce le cose appresso il volgo, il quale dirà poi quello essere un bellissimo diamante, perché assomiglia l'acqua pura, e poi non lo cambierebbe con dieci botti d'acqua. Questi che esaltano tanto l'incorruttibilità, l'inalterabilità etc., credo che si riduchino a dir queste cose per il desiderio grande di campare assai e per terrore che hanno della morte; e non considerano che quando gli uomini fussero immortali, a loro non toccava venire al mondo. Questi meriterebbero d'incontrarsi in un capo di Medusa, che gli trasmutasse in statue di diaspro o di diamante, per diventar più perfetti che non sono (VII, 83-84).

Pur trascurando la bellezza intrinseca della riflessione galileiana tra l'autentica perfezione di un seme che, vivendo e trasformandosi continuamente, germoglia, dando vita ad una pianta la quale, a sua volta, produce fiori e frutti avviando una catena di trasformazioni coincidenti con la perfezione stessa della vita, a fronte della quale i gioielli, l'oro e l'argento dimostrano tutta la loro intrinseca povertà ed inutilità, non è difficile cogliere la nuova percezione culturale della vita e del mondo intero che si affaccia, con forza, nella posizione galileiana. In questo senso la cruda, ma vera, riflessione leopardiana sull'inesorabilità del *panta rei* naturale è figlia legittima della concezione galileiana della natura «sorda ed inesorabile», che non ascolta mai le preghiere e i *desiderata* degli uomini, proprio perché segue sempre, ed unicamente, il proprio decorso fisico, la propria necessità intrinseca, sempre necessitante. Con Galileo e con Leopardi siamo, del resto, nel cuore della stessa modernità che, proprio grazie alla conoscenza scientifica e allo sviluppo della tecnica, ha progressivamente trasformato, e sempre più radicalmente, la stessa vita umana sulla Terra. Con Galileo siamo naturalmente all'alba fondativa di questo processo per il cui tramite l'uomo si percepisce come un elemento non eccezionale della stessa natura che vuole comprendere ed indagare. Ma per avviare questo virtuoso processo conoscitivo, l'uomo può disporre unicamente, di fronte alla sordità della natura, dei suoi *sensi* e della sua *intelligenza*. E proprio questi due aspetti – i sensi e l'intelligenza – sono, in realtà, le radici più vere delle «sensate esperienze» e dei «certi discorsi» per il cui tramite si cerca di conoscere il mondo. Ma allora quest'ultimo come può essere conosciuto? Nella terza lettera della *Istoria e dimostrazioni introno alle macchie solari*, Galileo così imposta questo problema decisivo:

Ma non però doviamo, per quel che io stimo, distorci totalmente dalle contemplazioni delle cose, ancor che lontanissime da noi, se già non avessimo prima determinato, esser ottima risoluzione il posporre ogni atto speculativo a tutte le altre nostre occupazioni. Perché, o noi vogliamo speculando tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza, l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime e celesti: e a me pare essere egualmente ignaro della sostanza della Terra che della Luna, delle nubi elementari che delle macchie del Sole. Né veggo che nell'intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' particolari, ma tutti egualmente ignoti, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno



acquisto dall'uno all'altro. E se, domandando io qual sia la sostanza delle nuvole, mi sarà detto che è un vapore umido, io di nuovo desidererò sapere che cosa sia il vapore; mi sarà per avventura insegnato, esser acqua, per virtù del caldo attenuata, ed in quella risolta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dipendente dai più sensi, ma non intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nuvole. E nell'istesso modo non più intendo delle vera essenza della terra o del fuoco, che della Luna o del Sole: e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine e non prima. Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poterle conseguire anche i corpi lontanissimi da noi, non meno che ne i prossimi anzi tal una per avventura più esattamente in quelli che in questi. E chi non intende meglio i periodi de i movimenti de i pianeti, che quelli dell'acque di diversi mari? chi non sa che molto prima e più speditamente fu compresa la figura sferica del corpo lunare che nel terrestre? e non è egli ancora controverso se l'istessa Terra resti immobile o pur vadia vagando, mentre che noi siamo certissimi de i movimenti di non poche stelle? Voglio per tanto inferire, che se bene indamo si tenderebbe all'investigazione della sostanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro affezioni, come il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possino da noi esser apprese, ed esserci poi i mezzi a poter meglio filosofare intorno ad altre più controverse condizioni delle sostanze naturali; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche, cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter rapprende in Lui, fonte di luce e di verità, ogn'altro vero (V, 187-188).

Con questa presa di posizione, decisamente anti-metafisica, Galileo rompe, dunque, radicalmente con la tradizione che pretende di poter cogliere «l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali», ovvero – per dirla col linguaggio metafisico platonico che ancor oggi non è affatto rimosso o dimenticato da certi settori della ricerca metafisica contemporanea – di poter conoscere il «veramente essente in quanto tale». Galileo volta decisamente le spalle a questa tradizione metafisica, perché comprende come tutte queste riflessioni sull'essenza costituiscano un vano pencolare che non ci consente di elaborare un autentico *possesso concettuale del mondo* e della realtà che vogliamo indagare. Per avviare una ricerca conoscitiva del mondo naturale, dobbiamo invece «contentarci di venire in notizia d'alcune loro affezioni». Dichiarata impraticabile la strada della conoscenza metafisica delle essenze, per l'uomo non rimane, dunque, che una strada apparentemente più modesta e delimitata, ovvero quella tramite la quale ci si concentra nello studio delle differenti «affezioni» delle realtà naturali. Potremmo anche dire che, in tal modo, la scienza, non volendo più conoscere l'essenza della realtà, si limita a studiare il suo *comportamento fenomenico* indagabile, studiabile e controllabile. Insomma: non possiamo più conoscere l'essenza in quanto tale perché questa pretesa costituisce, in realtà, un autentico abbaglio metafisico, e allora, con maggior modestia e consapevolezza dei nostri limiti, dobbiamo avviare una diver-



sa ricerca: quella che si limita a studiare il *comportamento fenomenico del mondo*, nella speranza di riuscire a connettere tutte questi differenti «affezioni» entro una legge esplicativa che sia in grado di mostrarci la regolarità dei differenti fenomeni naturali. Con questa svolta Galileo pone decisamente l'orizzonte della ricerca scientifica su di un nuovo piano, affatto originale e strategicamente decisivo. Infatti la rinuncia, consapevole e critica, alla possibilità, illusoria e vana, di poter eventualmente accedere ad una conoscenza metafisica ed assoluta del mondo, lascia aperta la strada ad un diverso processo, molto più modesto ed anche molto più complesso, e tendenzialmente infinito, per il cui tramite si inizia a studiare la natura nella sua complessa ed articolata manifestazione, isolando alcuni aspetti per poi cercare di connetterli tra di loro, sussumendoli entro una legge "necessaria ed universale" la quale vale per tutti gli stessi elementi fisici posti nelle medesime condizioni, in qualunque punto della terra. Certamente nelle righe finali della sua nuova ed originale presa di posizione, Galileo lascia aperto uno spiraglio alla possibilità di una conoscenza assoluta del mondo che può però provenirci unicamente dall'Artefice divino, «fonte di luce e di verità», grazie al quale si può attingere senza dubbio «ogn'altro vero». Tuttavia, al lettore moderno non può sfuggire come questa "porta aperta" per un sapere metafisico (e teologico) assoluto costituisca solo una concessione meramente verbale che non intacca certamente la nuova funzione, pienamente conoscitiva, connessa con la nuova ricerca scientifica, la quale si svolge su di un piano dichiaratamente alternativo rispetto a quello della conoscenza metafisica ed assoluta delle realtà. Anche perché l'unica conoscenza effettiva che è veramente alla portata dell'uomo, non è certamente quella della rivelazione divina (per sua natura assoluta ed imm modificabile), bensì quella che l'uomo può costruire *storicamente, step by step*, grazie alla sua intelligenza, ai suoi sensi ed anche grazie alla tenacia della sua stessa ricerca. Galileo si sente profondamente inserito in questa nuova direzione della ricerca scientifica e in queste pagine inizia a farsi alfiere e difensore di questo nuovo modo di indagare il mondo e la natura.

7. Galileo scienziato ed epistemologo

Questa coraggiosa presa di posizione di Galileo non è naturalmente estemporanea e segnala invece un *turning point* gnoseologico all'interno della storia dell'umanità. Tant'è vero che nel suo capolavoro scientifico, ovvero i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, apparso nel 1638, quando oramai lo scienziato pisano era stato condannato dall'Inquisizione cattolica ed aveva anche pubblicamente abiurato il suo stesso copernicanesimo, Galileo, per spiegare la natura specifica della sua trattazione delle leggi del moto per i corpi rigidi che si muovono ad una velocità sensibilmente inferiore a quella della luce, torna a ribadire la medesima impostazione concettuale e metodologica. Trattando, nella terza giornata dei *Discorsi*, del moto locale, Galileo avvia infatti il suo discorso dimostrando, fin dalle prime righe, di essere pienamente consapevole della novità radicale della sua impostazione scientifica:



diamo avvio a una nuovissima scienza intorno a un soggetto antichissimo. Nulla v'è forse, in natura, di più antico del moto, e su di esso ci sono non pochi volumi, né di piccola mole, scritti dai filosofi: tuttavia tra le sue proprietà ne trovo molte che, pur degni di essere conosciute, non sono mai state finora osservate, nonché dimostrate. Se ne rilevano alcune più immediate, come quella, ad esempio, che il moto naturale dei gravi discendenti accelera continuamente; però, secondo quale proporzione tale accelerazione avvenga, non è stato sin qui mostrato;: nessuno, che io sappia, infatti, ha dimostrato che un mobile discendente a partire dalla quiete percorre, in tempi eguali, spazi che ritengono tra di loro la medesima proporzione che hanno i numeri impari successivii *ab unitate*. È stato osservato che i corpi lanciati, ovverosia i proietti, descrivono una linea curva di un qualche tipo; però, che essa sia una parabola nessuno l'ha mostrato. Che sia così, lo dimostrerò insieme ad altre non poche cose, né meno degne di essere conosciute, e, ciò che ritengo ancor più importante, si apriranno le porte a una vastissima e importantissima scienza, della quale queste nostre ricerche costituiranno gli elementi: altri ingegni più acuti del mio ne penetreranno poi più ascosi recessi.²⁰

Questa nuova impostazione scientifica viene naturalmente seguita anche nella trattazione del moto naturalmente accelerato che si apre anch'essa con le seguenti considerazioni programmatiche e di fondo che vale la pena tener presenti:

E in primo luogo conviene investigare e spiegare la definizione che corrisponde esattamente al moto accelerato di cui si serve la natura. Infatti, sebbene sia lecito immaginare arbitrariamente qualche forma di moto e contemplare le proprietà che ne conseguono (così, infatti, coloro che si immaginano linee spirali o conoidi, originate da certi movimenti, ne hanno lodevolmente dimostrato le proprietà argomentando *ex supposizione*, anche se di tali movimenti non usi la natura), tuttavia dal momento che la natura si serve di una certa forma di accelerazione nei gravi discendenti, abbiamo stabilito di studiarne le proprietà, posto che la definizione che daremo del nostro modo accelerato abbia a corrispondere con l'essenza del moto naturalmente accelerato. Questa coincidenza crediamo di averla raggiunta finalmente, dopo lunghe riflessioni; soprattutto per il fatto che le proprietà, da noi successivamente dimostrate [*dalla nostra definizione*], sembrano esattamente corrispondere e coincidere con ciò che gli esperimenti naturali presentano ai sensi. Infine a studiare il moto naturalmente accelerato siamo stati condotti quasi per mano dall'osservazione delle consuetudine e della regola seguiti dalla natura medesima in tutte le altre sue pere, nella cui attuazione suole far uso dei mezzi più immediati, più semplici, più facili. Ritengo infatti che non vi sia nessuno, il quale creda che si possa praticare il nuoto o il volo in una maniera più semplice e più facile di quella usata, per istinto naturale, dai pesci e dagli uccelli (CG., 178-179, VIII, 197).

20 Cfr. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di Adriano Carugo e Ludovico Geymonat, Boringhieri, Torino 1958, pp. 167-168 (corrispondenti a VIII, 191). Nel testo mi riferirò sempre a questa edizione critica dei *Discorsi* galileiani (indicata con la sigla CG, seguita dall'indicazione della pagina della citazione) fornendo tuttavia anche l'indicazione delle pagine dell'Edizione Nazionale delle *Opere* di Galileo.



In questo passo ben emerge come Galileo avvii la propria disamina scientifica tenendo presenti due differenti livelli: da un lato quello che si concentra nel considerare e studiare le «proprietà» naturali quali emergono da una loro considerazione puntuale e rigorosa. In secondo luogo, la possibilità di avanzare una definizione *ex supposizione* per il cui tramite si cerca, appunto, di fornire l'individuazione di una *legge* in grado di connettere tutte quelle differenti proprietà che si possono scorgere nella natura. L'«essenza» di cui parla Galileo non va dunque confusa con l'essenza della tradizione metafisica, perché rinvia, invece, alla possibilità di considerare le proprietà del moto naturalmente accelerato attraverso la formulazione di una legge in grado di spiegare, con necessità, la connessione tra i differenti aspetti naturali presi in diretta considerazione. Insomma: la nuova conoscenza scientifica deve mirare ad esprimere la connessione costante dei differenti fenomeni fisici attraverso una legge, universale e necessaria, che sia, appunto, in grado di spiegarci la natura (o «essenza») di un determinato fenomeno naturale. Questa impostazione scientifica non ha quindi più nulla in comune con la pretesa metafisica di poter conoscere il «veramente essente», perché, con maggior modestia, cerca, invece, di precisare unicamente una legge «universale e necessaria» in grado di unificare i differenti fenomeni naturali, spiegandoci la loro intrinseca connessione fisica. Del resto così scrive Galileo:

quando, dunque, osservo che una pietra, che discende dall'alto a partire dalla quiete, acquista via via nuovi incrementi di velocità, perché non dovrei credere che tali aumenti avvengano secondo la più semplice e più ovvia proporzione? Ora, se consideriamo attentamente la cosa, non troveremo nessun aumento o incremento più semplice di quello che aumenta sempre nel medesimo modo. Il che facilmente intenderemo considerando la stretta connessione tra tempo e moto: come infatti la equabilità e uniformità del moto si definisce e si concepisce sulla base della eguaglianza dei tempi e degli spazi (infatti chiamiamo equabile il moto, allorché in tempi eguali vengono percorsi spazi eguali, così, mediante una medesima suddivisione uniforme del tempo, possiamo concepire che gli incrementi di velocità avvengano con [altrettanta] semplicità; [lo possiamo] in quanto stabiliamo in astratto che risulti uniformemente e, nel medesimo modo, continuamente accelerato, quel moto che in tempi eguali, comunque presi, acquista eguali aumenti di velocità (CG 179-180, VIII, 197-198).

Conseguentemente Galileo avanza poi la seguente definizione del moto naturalmente accelerato: «moto equabilmente, ossia uniformemente accelerato dico quello che, a partire dalla quiete, in tempi eguali acquista eguali momenti di velocità» (CG, 180-181, VIII, 198).

Interessante anche tener presente che quando Sagredo, Simplicio e Salviati intervengono per commentare la trattazione latina con la quale il loro Autore ha trattato del moto equabile, Galileo avverta la necessità di segnalare al lettore come

non mi par tempo opportuno d'entrare al presente nell'investigazione della causa dell'accelerazione del moto naturale, intorno alla quale da varii filosofi varie sentenze sono state prodotte, riducendola alcuni all'avvicinamento al



centro, altri al restar successivamente manco parti del mezo da fendersi, altri a certa estrusione del mezo ambiente, il quale, nel ricongiungersi a tergo del mobile, lo va premendo e continuamente scacciando; le quali *fantasie*, con altre appresso, converrebbe andare esaminando e con poco guadagno risolvendo. Per ora basta al nostro Autore che noi intendiamo che egli ci vuole investigare e dimostrare alcune *passioni* di un moto accelerato (qualunque si sia la causa della sua accelerazione) talmente, che i momenti della sua velocità vadano accrescendosi, dopo la sua partita dalla quiete, con quella semplicissima proporzione con la quale cresce la continuazione del tempo, ch'è è quanto dire che in tempi eguali si facciano eguali additamenti di velocità; e se s'incontrerà che gli accidenti che poi saranno dimostrati si verifichino nel moto de i gravi naturalmente discendenti ed accelerati, potremo reputare che l'assunta definizione comprenda cotal moto de i gravi, e che vero sia che l'accelerazione loro vadia crescendo secondo che cresce il tempo e la durazione del modo (CG, 385-386, VIII, 202, i corsivi sono miei).

Galileo non perde dunque tempo a discutere le tradizionali spiegazioni metafisiche concernenti le vere cause del moto naturalmente accelerato, perché queste teorie metafisiche, che hanno la pretesa di cogliere la vera causa e la vera essenza di questo moto, sono solo mere *fantasie*. Non solo: per studiare il moto naturalmente accelerato Galileo sottolinea come invece di cercare di conoscere il «veramente essente» di questo moto, sia molto meglio e scientificamente più produttivo fermarsi allo studio delle semplici *passioni* di questo moto. Come hanno giustamente commentato Carugo e Geymonat, di fronte a questa presa di posizione di Galileo occorre cogliere

l'atteggiamento metodologicamente nuovo assunto dal nostro scienziato di fronte alle questioni riguardanti il movimento: Galileo non si preoccupa tanto di trovare la *causa fisica* dei fenomeni ad esso relativi, quanto piuttosto di determinare le *leggi* con rigorosa precisione matematica; e tale preoccupazione ci pare gli sia dettata non già dall'esigenza di una astratta sistematicità, bensì dal bisogno di chiarire razionalmente i processi naturali, riducendoli a "maneggevoli" rapporti quantitativi, al fine di potersene servire per affrontare e risolvere problemi d'ordine tecnico, come quelli d'ingegneria idraulica (CG 743-744).

Il che consente allora di ben comprendere come quella galileiana sia una fisica dei gravi che si differenzia notevolmente dalla fisica qualitativa aristotelica che si limitava a razionalizzare i fenomeni dell'esperienza sensibile comune. Il che determina un mutamento di significato dei termini utilizzati da Galileo e dalla tradizione metafisica aristotelica. Come è noto Aristotele distingue differenti *moti naturali* a seconda della differente *natura* dei corpi, che possono essere metafisicamente "pesanti" (terra ed acqua) oppure "leggeri" (aria e fuoco). Al contrario, Galileo, in piena sintonia con Archimede (che, avendo precisato il principio della pesantezza relativa dei corpi, concepisce unicamente il moto verso il basso). Il che determina, di conseguenza, anche una profonda mutazione del significato dell'espressione "moto naturale": per Aristotele i moti naturali si differenziavano qualitativamente e sostanzialmente tra moti *verso l'alto* (propri dei corpi "leggeri") e moti



Fabio Minazzi

verso il basso (propri dei corpi “pesanti”), mentre e al contrario per Galileo il “moto naturale”, come si è visto rinvia unicamente a dei *rapporti quantitativi* che consentono di misurare le diverse densità dei corpi fisici. Il che, a sua volta, fa naturalmente saltare la tradizionale distinzione metafisica tra *moti naturali* (verso il basso o verso l’alto) e il *moto “violento”* (proprio dei proiettili) come del resto già si afferma nel *Dialogo*, nella seconda giornata, là dove Salviati osserva che

l’impeto interno di un grave cadente per una superficie declive, se la medesima, piegandosi da basso, si rifletterà in su, lo porterà, senza punto interrompere il moto, anco all’insù. Una palla di piombo pendente da uno spago, rimossa dal perpendicolo, scende spontaneamente, tirata dall’interna inclinazione, e senza interpor quiete trapassa il punto infimo, e senz’altro sopravveniente motore si muove in su. Io so che voi non negherete che tanto è naturale ed interno de i gravi il principio che gli muove in giù, quanto de i leggieri quello che gli muove in su: onde io vi metto in considerazione una palla di legno, la quale, scendendo per aria da grande altezza, e però muovendosi da principio interno, giunta sopra una profondità d’acqua, continua la sua scesa, e senz’altro motore esterno per lungo tratto si sommerge; e pure il moto in giù per l’acqua gli è preternaturale, con tutto ciò dipende da principio che è interno, e non esterno alla palla. Eccovi dunque dimostrato come un mobile può essere mosso da uno stesso principio interno, di movimenti contrari (VII, 262-263).



In tal modo la fisica galileiana è depotenziata proprio di tutta la tradizionale carica metafisica che contraddistingueva, invece, la fisica aristotelica. In Aristotele i termini fisici dipendono infatti dalla sua concezione filosofica pregiudiziale, mentre in Galileo, al contrario, la valenza filosofica dei concetti fisici costituisce una conseguenza implicita della teoria scientifica. In questo senso preciso la fisica dei gravi di Galileo ha dunque inaugurato una nuova prospettiva di ricerca ad un tempo teorica ed anche sperimentale, mediante la quale si modifica l’immagine stessa della ragione umana che, nelle considerazioni galileiane, si configura come un *duttile e plastico strumento di integrazione critica dell’esperienza*. All’interno specifico di questo nuovo terreno inaugurato dall’indagine propria della fisica-matematica si può allora cogliere la novità concettuale dell’impostazione galileiana. In questa prospettiva, infatti, l’oggetto dello studio fisico non dipende più da un’analisi *qualitativa* del mondo, bensì da uno studio *quantitativo* del mondo. Ma come è possibile applicare euristicamente la matematica allo studio rigoroso di una realtà qualitativamente sfuggente come il mondo fisico colto dal senso comune? Come è ben noto, perlomeno dal punto di vista teorico, proprio questa considerazione aveva fundamentalmente impedito agli antichi greci di sviluppare la scienza moderna, proprio perché sfuggiva loro il ruolo e la funzione euristica della matematica. Tant’è vero che le teorie scientifiche meglio sviluppate dai greci sono quelle in ambito astronomico dove l’apparenza inalterabilità dei cieli e dei corpi celesti consentiva loro di applicare, senza difficoltà, la matematica e la geometria. Ma per la cultura greca questa applicazione era invece preclusa nei confronti del mondo naturale, proprio



della Terra, perché il nostro pianeta è sottoposto ad un continuo mutamento, ad un *panta rei* incessante che ne avrebbe sottolineato – come si è visto precedentemente – la sua ontologica imperfezione e costante corruttibilità. Galileo, invece, riuscendo ad applicare sistematicamente la matematica quale strumento euristico privilegiato per sviluppare una conoscenza fisica oggettiva del mondo, rompe decisamente con la precedente tradizione metafisica, ed inaugura un programma di ricerca scientifico che non si è più esaurito, proprio perché si è continuamente auto-implementato dal Seicento ad oggi.

Galileo ha così mostrato la possibilità di delineare una costruzione matematica dei fenomeni fisici e, in tal modo, ha introdotto una svolta critica decisiva che ha consentito di fondare la scienza moderna nel momento stesso in cui ha modificato anche la nostra stessa percezione critica dell'oggetto della conoscenza fisica. In termini kantiani si può infatti affermare che Galileo ha reso visibile la *derivazione computazionale dei fenomeni fisici*, proprio perché lo scienziato pisano ha compreso come l'invariante fisico possieda un innegabile contenuto fisico (in questa prospettiva fisica la velocità non presenta, dunque, un contenuto fisico, perché non è invariante, mentre l'accelerazione è, per sua natura fisica, un invariante). Questa svolta decisiva introdotta da Galileo ha conseguentemente mutato, in modo altrettanto profondo e decisivo, la stessa nozione dell'"oggetto" della conoscenza fisica. Per comprendere questa rivoluzionaria svolta epistemologica realizzata da Galileo occorre così tener presente una pagina decisiva del *Dialogo* in cui Simplicio contesta apertamente la possibilità di applicare la matematica per conoscere il mondo naturale²¹. L'obiezione di Simplicio è importante perché non è ancora scomparsa dal dibattito contemporaneo, giacché costituisce l'obiezione che sempre si è rivolta contro la scienza per mostrare la sua incapacità di farci effettivamente conoscere il mondo in tutta la sua effettiva complessità. Per questa ragione è bene tener presente analiticamente il ragionamento svolto da Simplicio nella seconda giornata del *Dialogo*.

Simplicio contesta la possibilità di utilizzare la matematica quale strumento euristico per conoscere il mondo, prendendo le mosse da un semplice, ma emblematico, esempio geometrico. In geometria una sfera perfetta appoggiata su una superficie piana perfetta tocca il piano in uno e in un solo punto. Tuttavia, rileva Simplicio, se si fa invece costruire una sfera (per esempio in legno) dal più abile artigiano questa sarà comunque una sfera imperfetta, per quanto bene realizzata. Se quindi la si appoggia su di un tavolo anch'esso imperfetto (immaginiamolo sempre in legno), allora l'esperienza mostra e documenta come la sfera imperfetta toccherà il piano imperfetto non in un punto, ma in più punti. In tal modo ciò che è previsto dalla geometria non si realizza, perché la realtà imperfetta si comporta in modo diverso rispetto a quanto previsto da una disciplina perfetta e rigorosa come la geometria. Pertanto la nostra realtà propria del *Lebenswelt* – per dirla con Edmund Husserl – risulta essere molto più complessa, ricca ed articolata di quanto possa mai immaginarsi uno schema geometrico che si

21 Personalmente ho analizzato dettagliatamente questo problema nella mia monografia *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994.



caratterizza, invece, per la sua intrinseca semplicità e povertà. Per questa ragione di fondo la geometria e la matematica si illudono di poterci fare conoscere, con rigore, il mondo, perché quest'ultimo è sempre infinitamente più ricco rispetto a qualunque sua eventuale rappresentazione matematica, la quale ultima è sempre costretta a ridurre la complessità del mondo ad una sua povera caricaturale raffigurazione che non può che essere inevitabilmente riduttiva rispetto alla ricchezza della realtà effettiva. Insomma: il mondo fisico reale è sempre molto più complesso e ricco di quanto possa mai immaginare o sospettare la figurazione matematica del mondo, poiché la matematica per parlarci della realtà deve, necessariamente, impoverirla e ridurla ad un suo modello ideale che possa risultare congruente con il suo mondo fatto da elementi perfetti, ma irreali.

Non è davvero difficile comprendere come questa puntuale obiezione di Simplicio sia invero decisiva perché attacca l'impostazione galileiana nel suo stesso cuore euristico. Galileo deve quindi poter rispondere in modo persuasivo e convincente a questa obiezione decisiva. Naturalmente Galileo scrive a questo proposito una pagina veramente memorabile nella seconda giornata del suo *Dialogo*. Tuttavia, proprio questa straordinaria pagina del *Dialogo* è rimasta curiosamente "silente", perlomeno all'interno della pur ricchissima ed oltremodo articolata disamina critica e storiografica consacrata allo studio dell'opera e del pensiero di Galileo. Per questa ragione conviene allora riportare *totidem verbis* questa fondamentale pagina galileiana. Scrive dunque Galileo, facendo parlare Salviati, il quale, in primo luogo, riassume e risponde proprio l'obiezione di Simplicio per verificare se l'obiezione sia stata compresa con precisione. Afferma dunque Salviati:

adunque, tuttavolta che in concreto voi applicate una sfera materiale a un piano materiale, voi applicate una sfera non perfetta, a un piano imperfetto; e questi dite che non si toccano in un punto (VII, 233).

Questa è dunque l'obiezione strategica di Simplicio (e, più in generale, della stessa tradizione metafisica aristotelica) *contro* la possibilità di utilizzare la matematica per studiare il mondo fisico materiale e reale. Di primo acchito Galileo risponde a questo rilievo cercando di ritorcerlo direttamente contro il suo interlocutore. Pertanto osserva:

ma io vi dico che anco in astratto una sfera immateriale, che non sia perfetta, può toccare un piano immateriale, che non sia perfetto, non in un punto, ma con parte della sua superficie; talché sin qui quello che accade in concreto, accade nell'istesso modo in astratto: e sarebbe ben nuova cosa che i computi e le ragioni fatte in numeri astratti non rispondessero poi alle monete d'oro e d'argento e alle mercanzie in concreto (VII, 233-232).

Questa risposta è, in realtà, molto flebile, anche se è costruita muovendosi rigorosamente all'interno della tradizionale immagine epistemologica relativa al nesso tra il pensiero (la teoria) e la realtà (il mondo reale). Infatti Galileo immagina subito come neutralizzare agevolmente l'obiezione di Simplicio. Se quest'ultimo afferma che nel nostro mondo reale ed effettivo



una sfera materiale non tocca mai un piano materiale in un solo punto – come insegna e sostiene la geometria – bensì in più punti, allora non resta che costruire una teoria la quale affermi come una sfera imperfetta debba necessariamente toccare in più punti un piano imperfetto. In tal modo si risponde all'obiezione di Simplicio trasformando la sua obiezione in una teoria che fa suo proprio il punto critico sollevato da Simplicio generalizzandolo, onde mostrare come non possa non esistere una perfetta congruenza tra il piano della teoria (del pensiero) e il piano della realtà fisica (il mondo reale). Insomma: nel mondo materiale accade esattamente quanto teorizzato dalla teoria, perché la teoria non è altro che una sorta di "fotocopia" del mondo materiale.

In realtà questa replica non risponde affatto all'obiezione di Simplicio che mira a sostenere l'impossibilità di utilizzare la matematica per lo studio del mondo fisico. Per Simplicio tra il mondo perfetto della matematica e il mondo imperfetto della realtà sussiste un autentico abisso incolumabile. *Ergo* la matematica non ci aiuta a comprendere il mondo, ma lo deforma e lo riduce ad una rappresentazione così povera ed impoverente che non ha proprio più nulla a che fare con l'infinita ricchezza del mondo reale ed effettivo. Tuttavia, come si è accennato, Galileo formula questa sua prima flebile risposta utilizzando proprio i canoni epistemologici tradizionali, secondo i quali la teoria non può far altro che riflettere, con precisione, il mondo reale. Per questa precisa ragione il ragionamento di Salviati-Galileo prosegue spazzando completamente il suo interlocutore aristotelico. Il cambio di passo è del resto denunciato dallo stesso stile utilizzato da Galileo che, non a caso, introduce, improvvisamente, una domanda retorica, a seguito della quale arriverà, puntuale, la zampata del leone che sconvolge tutto questo scenario peripatetico tradizionale. Scrive infatti Galileo:

Ma sapete, signor Simplicio, quel che accade? Sì come a voler che i calcoli tornino sopra i zuccheri, le sete e le lane, bisogna che il computista faccia le sue tare di casse, invoglie ed altre bagaglie, così, quando il filosofo geometra vuol riconoscere in concreto gli effetti dimostrati in astratto, bisogna che difalchi gli impedimenti della materia; che se ciò saprà fare, io vi assicuro che le cose si riscontreranno non meno aggiustatamene che i computi aritmetici. Gli errori dunque non consistono né nell'astratto né nel concreto, né nella geometria o nella fisica, ma nel calcolatore che non sa fare i conti giusti (VII, 234).

Questa risposta spiazza, con una mossa impensata, il peripatetico, perché sostiene che in merito al rapporto tra il pensiero (la teoria) e la realtà (la dimensione fisica materiale) non esiste un rapporto a specchio in nome del quale dovrebbe sussistere una corrispondenza perfetta tra gli elementi della teoria e quelli del mondo fisico. Al contrario, Galileo precisa come lo scienziato – *idest* il filosofo geometra – debba saper «riconoscere in concreto gli effetti dimostrati in astratto». Dunque lo scienziato non prende le mosse dall'esperienza compiendo un'inferenza induttiva. Al contrario il filosofo geometra galileiano mette semmai in campo un'opposta *inferenza deduttiva*, per mezzo della quale, partendo da alcuni presupposti introdotti *ex suppo-*



sizione, costruisce una teoria a partire dalla quale deve poi riconoscere «in concreto gli effetti dimostrati in astratto». Ma come può realizzare questo “riconoscimento” degli effetti nel mondo concreto, considerato che quegli effetti li ha ricavati per via deduttiva muovendo da un mondo «astratto»?

La soluzione di Galileo è tanto semplice quanto radicale: può «riconoscerli in concreto» solo *difalcando* «gli impedimenti della materia». Il mondo fisico costituisce, dunque, un *ostacolo* che lo scienziato deve essere in grado di difalcare, onde poter conseguire una conoscenza nuova del mondo materiale. Infatti il “difalcare” cui si appella Galileo costituisce una specifica modalità epistemica mediante la quale il reale è *selezionato* e *costituito* proprio passando attraverso un apparato teorico (un modello) per il cui tramite costruiamo gli “oggetti” che vogliamo studiare. Nel che si effettua un ribaltamento del tradizionale modo (metafisico) con cui si è sempre intesa la conoscenza umana. Quest’ultima infatti non è più riducibile, per Galileo, all’intreccio di deduzione ed induzione, perché si muove, invece, secondo un diverso impianto concettuale. Lo scienziato per conoscere il mondo deve infatti prendere le mosse da un particolare punto di vista teorico. Per conoscere il mondo non è sufficiente mettersi alla finestra e osservare, con scrupolo, la realtà. No, al contrario per conoscere il mondo occorre poter *disporre di idee nuove*, di *nuove prospettive teoriche* e di un *nuovo programma di ricerca*, alla luce del quale si possa costruire – tramite un’inferenza deduttiva – una teoria rigorosa, la quale ci permetterà di *normare* gli stessi oggetti di cui si occupa la particolare disciplina entro la quale abbiamo costruito la nostra nuova teoria. In altre parole la conoscenza scientifica si costruisce non attraverso una *descrizione* dell’empirico, bensì attraverso una sua *risoluzione critica* che viene operata *deduttivamente*, proprio grazie alla fondamentale mediazione dell’apparato teorico. La conoscenza scientifica si configura pertanto come una *risoluzione razionale dell’empirico* posta in essere proprio dalla deduzione computazionale, a sua volta resa possibile dall’uso della matematica quale strumento euristico privilegiato. In questa prospettiva la successiva *legalizzazione quantitativa* dei dati empirici costituisce il coronamento di questa innovativa impostazione concettuale per la quale il mondo non è quindi mai dato, proprio perché deve essere sempre *costruito*.

Le ultime righe di questa risposta galileiana esprimono, infine, la piena fiducia che Galileo nutre per la scienza moderna e la sua nuova e rivoluzionaria impostazione concettuale. Quando infatti afferma che «gli errori dunque non consistono né nell’astratto né nel concreto, né nella geometria o nella fisica, ma nel calcolatore, che non sa fare i conti giusti», lo scienziato pisano esprime tutto il suo ottimismo sull’impresa scientifica che non potrà che costantemente progredire. Ma è interessante sottolineare come nella sua prospettiva tutti i tradizionali termini dell’astrazione, della concretezza, della geometria come anche della stessa fisica, siano ripensati, *ab imis fundamentis*, proprio perché sono riformulati entro una nuova strategia cognitiva in virtù della quale non solo non possiamo produrre nuove conoscenze se non disponiamo di nuove idee, ma emerge anche la consapevolezza che gli “oggetti” della conoscenza non si trovino, di per sé, nel mondo, perché sono semmai frutto di una *in-*



ferenza normativa con cui stabiliamo la loro precisa natura fisica e quindi anche scientifica. Ma per operare in questo modo innovativo occorre voltare le spalle alla tradizionale teoria dell'induzione e occorre anche abbandonare la convinzione che le nostre teorie possono essere corrette solo nella misura in cui replicano, raddoppiando la realtà, il mondo materiale. Al contrario, le nostre teorie non sono e non devono essere mai delle "fotocopie" della realtà materiale, perché una teoria costituisce, semmai, una realtà *controfattuale*. Una teoria che ha la forza e il coraggio ideale di andare *contro* l'esperienza sensibile più comune, onde poter ripensare il mondo in modo innovativo e non mai concettualizzato e pensato fino a quel determinato momento storico. Per fare un esempio emblematico si può così affermare come il principio di inerzia utilizzato correttamente da Galileo nei *Discorsi* non sia il frutto di un'esperienza, ma scaturisca, invece, dalla libertà della nostra immaginazione scientifica, grazie alla quale si definisce un principio decisamente controfattuale che ci consente di costruire una teoria matematica più rigorosa del moto dei corpi rigidi per il tramite della quale riusciamo infine a costruire una scienza della dinamica del moto che risulta essere molto più potente e comprensiva rispetto alla tradizionale fisica aristotelica (basata sui moti naturali e violenti, sulla teoria dei luoghi naturali, etc. etc.).²²

Galileo ha avuto piena consapevolezza del nuovo approccio rivoluzionario che ha delineato fondando la scienza moderna e ne ha parlato esplicitamente non solo in questa mirabile pagina del *Dialogo*, ma anche in altri punti della sua opera. Non essendo ora possibile svolgere una disamina analitica di tutti i passi galileiani, sia tuttavia sufficiente richiamare, in questa sede, un'importante lettera scritta da Galileo al fisico genovese Giovanni Battista Baliani del 7 gennaio 1639. In questa lettera, Galileo parla dell'impostazione concettuale che lo ha guidato nello svolgere la trattazione del moto nei *Discorsi* in modo affatto diverso rispetto a quello sviluppato dal suo interlocutore nel suo recente volume del 1638 *De motu naturali gravium solidorum*. Scrive Galileo:

io ho trattato la medesima materia, ma alquanto più diffusamente e con aggressione diversa; imperocché io non suppongo cosa nessuna se non la definizione del moto, del quale io voglio trattare e dimostrarne gli accidenti, imitando in questo Archimede nelle Linee Spirali, dove egli, essendosi dichiarato di quello che egli intenda per moto fatto nella spirale, che è composto di due equabili, uno retto e l'altro circolare, passa immediatamente a dimostrare le sue passioni. Io mi dichiaro di volere esaminare quali siano i sintomi che accaggiono nel moto di un mobile il quale, partendosi dallo stato di quiete, vada muovendosi con velocità crescente sempre nel medesimo modo, cioè che gl'acquisti di essa velocità vadano crescendo non a salti, ma equabilmente secondo il crescimento del tempo; sicché il grado di velocità acquistato, per esempio, in due minuti di tempo sia doppio dell'acquistato in un minuto, e l'acquistato in tre minuti, e poi in quattro, triplo, e poi quadruplo, del medesi-

22 Per un approfondimento del pensiero epistemologico galileiano sia lecito rinviare anche a F. Minazzi, *Galileo epistemologo*, «Physis», LIV, 2019, pp. 91-122.



mo che fu acquistato nel primo minuto; e non premettendo alta cosa nessuna, vengo alla prima dimostrazione, nella quale provo, gli spazii passati da cotal mobile essere in duplicata proporzione di quella de' tempi, e sèguito poi a dimostrare buon numero di altri accidenti (XVIII, 11-12).

Da questa impostazione, apertamente rivendicata da Galileo, richiamando anche la classica lezione archimedeica del *De spirilibus*, emerge dunque, nuovamente, come il cuore della nuova impostazione scientifica inaugurata e praticata dallo scienziato pisano si radichi proprio nel ruolo strategicamente decisivo della componente teorica espressa da una particolare definizione, per mezzo della quale l'esperienza risulta essere «difalcata» nella misura in cui viene spiegata e ricondotta all'universo di discorso delineato dalla teoria che si è presa in diretta considerazione. Scrive infatti ancora Galileo:

ma tornando al mio trattato del moto, argomento *ex suppositione* sopra il moto, in quella maniera diffinito; sicché quando bene le conseguenze non rispondessero alli accidenti del moto naturale de' gravi discendenti, poco a me importerebbe, siccome nulla deroga alla dimostrazione di Archimede il non trovarsi in natura alcun mobile che si muova per linee spirali. Ma in questo io sono stato, dirò così, avventurato, poiché il modo dei gravi et i suoi accidenti rispondono puntualmente alli accidenti dimostrati da me del moto da me definito (XVIII, 12-13).

Il che sembra appunto confermare proprio quanto si è precedentemente illustrato. Questo nuovo e rivoluzionario approccio scientifico ed epistemologico delineato con chiarezza e piena consapevolezza da Galileo nelle sue opere, in realtà è stato costantemente misinterpretato e variamente misconosciuto, nel corso dei decenni ed anche dei secoli. Per quale motivo? Probabilmente proprio perché si è oggettivamente scontrato con la tenace egemonia delle tradizionali idee epistemologiche dell'empirismo, oppure anche con quelle dello stesso positivismo (ed anche dei suoi successivi e sofisticati sviluppi entro l'empirismo logico di matrice viennese). Empirismo e positivismo hanno così variamente, ma concordemente, contribuito a soffocare questa nuova e rivoluzionaria immagine del procedere scientifico delineata con chiarezza da Galileo nel momento stesso in cui ha fondato e avviato la nuova scienza moderna.





VINCENZO FANO, DAVIDE PIETRINI

*La scuola commandiniana nell'epistemologia galileiana.
Coinidenze storiche per un nuovo modo di intendere
la metodologia di Galileo*

L'apporto dato da Galileo Galilei (1564-1642) alla rivoluzione scientifica è stato ampiamente studiato da numerosi autori. Tuttavia, sembra essere ancora difficile individuare con precisione le fonti del suo metodo¹. In questo contributo forniremo alcune prove dell'importanza della scuola matematica urbinata nel pensiero scientifico di Galileo².

Divideremo il contributo in tre sezioni. La prima è dedicata al confronto di alcune tematiche presenti nell'introduzione di Federico Commandino agli *Elementi* di Euclide e nel suo *Liber de centro gravitatis solidorum*, lavori, come vedremo, noti a Galileo, con talune idee che hanno caratterizzato l'epistemologia e la scienza galileiane. Tra queste ricordiamo la distinzione fra qualità soggettive e oggettive analoga a quella che poi John Locke indicherà come contrapposizione fra qualità primarie e secondarie, che Commandino utilizza per delimitare l'ambito di studio della matematica³, e la definizione del concetto di *momento*.

Nella seconda sezione, facendo riferimento in particolare alla corrispondenza e alle *Meditatiunculae*⁴, rileviamo alcuni temi scientifici condivisi da Guidobaldo del Monte e Galileo, come l'esame della traiettoria del proietto,

1. Sulle tradizioni che hanno condizionato il pensiero di Galileo si vedano per esempio Koyré (1966), Shea (1974), Valleriani (2010), Wallace (1992). Per una discussione generale rimandiamo a Camerota (2004) e Rossi (1989).
2. Sulla scuola matematica urbinata rimangono fondamentali gli studi di Rose (1975) e di Gamba e Montebelli (1988). Sull'influenza della scuola commandiniana sulla scienza di Galileo si vedano per esempio Becchi (2004), Frank e Napolitani (2015), Galluzzi (1979), Tassora (2001) e Van Dyck (2005-2006).
3. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690, edizione curata da T. Tegg, London, 1836: Libro II, Capitolo VIII, paragrafi 9 e 10.
4. *Le Meditatiunculae Guidi Ubaldi ex Marchionibus Montis Sanctae Mariae De Rebus Mathematicis* contengono riflessioni e studi scientifici di Guidobaldo del Monte. Il manoscritto è conservato nella Bibliothèque Nationale de France, ms Lat. 10246. Una versione online è fruibile mediante la piattaforma ECHO curata dal Max Planck Institute (http://projectweb.mpiwg-berlin.mpg.de/pesaro/guidobaldo_meditatiunculae/med-1f.htm?).





l'isocronismo del pendolo, la trattazione del piano inclinato, il ruolo dello strumento nella pratica scientifica e, come proveremo a mostrare, lo studio della meccanica di Giovanni Battista Benedetti.

La terza sezione è dedicata a Bernardino Baldi e al suo commento alle *questioni meccaniche* di pseudo Aristotele. Nonostante Galileo, con molta probabilità, non avesse letto il lavoro baldiano, mostreremo come la modalità argomentativa e alcune idee espone nel commento possono essere arrivate a Galileo mediante la mediazione di Giovanni de Guevara.

1. Federico Commandino e la restaurazione della letteratura matematica antica

Federico Commandino (1509-1575) fu filologo e matematico. Egli fu artefice della restaurazione di molti e fondamentali testi della matematica greco-ellenistica. La sua attività di recupero si distinse per l'attenta ricostruzione lessicale e per aver corredato le dimostrazioni matematiche di ampi commenti volti a chiarire i passaggi più oscuri. Negli anni Sessanta del Cinquecento, nel piccolo ma vitale ducato di Urbino, si costituì attorno a Commandino un circolo di studio informale, la cui principale attività riguardava il recupero dei testi della matematica antica⁵. Grazie al lavoro di Commandino, nel 1565 si poté avere a disposizione l'importante *De iis quae vehuntur in aqua libri duo* (d'ora in poi *Sui corpi galleggianti*) di Archimede, testo che fino ad allora era stato oggetto di parziali e scorrette traduzioni⁶.

Commandino insieme ai *Sui corpi galleggianti* pubblicò il *Liber de centro gravitatis solidorum*⁷. Quest'ultimo era stato scritto con lo scopo di dimostrare una proprietà usata ma non dimostrata da Archimede nell'opera sui galleggianti, cioè che «il centro di gravità di qualunque segmento di conoide rettangolo [paraboloide di rotazione] è sull'asse, diviso in modo che la parte dell'asse verso il vertice sia doppia della restante»⁸.

5 Probabilmente la scuola prese avvio nel 1566, quando Commandino si stabilì definitivamente a Urbino. Nella scuola gli allievi non solo aiutavano il maestro a restaurare linguisticamente e matematicamente i testi, come avvenne per esempio per gli *Elementi* di Euclide (1572 in latino e il 1575 in volgare), per gli *Spirituali* di Erone (1575 in latino e 1592 in volgare) e per le *Collezioni Matematiche* di Pappo (1588), ma disegnavano le figure e discutevano con lui di geometria pratica, di logica aristotelica e di filosofia naturale. Nelle Buste 120 e 121 della Biblioteca Universitaria di Urbino ci sono alcuni documenti che possono essere identificati con le dispense che Commandino condivideva con gli allievi. Sul tema si veda Ciocci (2018).

6 Commandino, *De iis quae vehuntur in aqua libri duo*, Bononiae, Alexandri Benacii, 1565. Su Archimede e sulla storia dei suoi codici rimane fondamentale Clagett (1959). Sul lavoro di restaurazione dei codici archimedei da parte di Commandino si veda anche Napolitani (2001).

7 Commandino, *Liber de centro gravitatis solidorum*, Bononiae, Alexandri Benacii, 1565.

8 Anziché dimostrare tale proprietà nel *Commentarius*, Commandino rinvia alla lettura della Proposizione XXIX del *Liber de centro gravitatis solidorum*





Il lavoro di Commandino e dei suoi allievi riguardò non solo la restaurazione de *Sui corpi galleggianti*, ma anche il recupero di altre importanti opere di Archimede, tra cui *Misura del cerchio*, *Sulle Spirali*, *Quadratura della parabola*, *Conoidi e Sferoidi* e *Arenario*, e del *De analemmate* di Tolomeo, a cui Commandino aggiunse un libretto (*De horologiorum descriptione*) per far capire le applicazioni del contenuto del testo di Tolomeo e per insegnare il modo di descrivere gli orologi solari sulle superfici piane. Il lavoro di traduzione continuò con il recupero dei primi quattro libri delle *Coniche* di Apollonio, di alcuni lemmi di Pappo, dei commentari di Eutocio e dei due libri di Sereno di Antinopoli (*De sectione conica* e *De sectione cylindri*)⁹. L'opera di restaurazione si concluse con il recupero e la pubblicazione in latino (1572) e in volgare (1575) degli *Elementi* di Euclide¹⁰.

Durante gli anni, la scuola informale avviata da Commandino crebbe notevolmente. Tra i tanti allievi che la frequentarono ricordiamo Guidobaldo del Monte, Bernardino Baldi, Valerio Spaccioli ed Alessandro Giorgi. Costoro continuarono il lavoro del loro maestro anche dopo la sua morte, cercando di pubblicare le traduzioni rimaste manoscritte.

1.1. *Tracce dei Prolegomeni di Commandino nel pensiero scientifico di Galileo*

Gli *Elementi* di Euclide tradotti e commentati da Commandino sono presentati da un'importante introduzione, i *Prolegomeni*, in cui l'urbinate definisce l'oggetto di studio della matematica. Secondo Commandino la matematica si occupa delle quantità, le quali hanno la caratteristica di essere separabili dall'oggetto mediante l'immaginazione (come ad esempio il «diritto», il «curvo», ecc.), mentre non si occupa di quelle proprietà non separabili dai corpi (come ad esempio il «caldo», il «freddo», ecc.). Secondo la suddetta divisione, entità come punto, retta, cerchio non sono entità né metafisiche né intimamente legate all'oggetto sensibile, ma esse hanno origine nella realtà sensibile e possono essere disgiunte grazie all'intelletto e all'immaginazione. Seppure abbiano una base empirica, precisa Commandino, le matematiche non sono fallaci o instabili, come è la nostra conoscenza sensibile, perché sono sorrette da un procedimento dimostrativo che dà loro un forte livello di certezza¹¹.

(Commandino, *De iis quae vehuntur in aqua libri duo*, 1565, Secondo Libro, Proposizione II, 11 r, *Commentarius*: «[...] quod nos in libro de centro gravitatis solidorum propositione 29 demonstravimus»).

9 *Archimedis opera non nulla*, Venetiis, apud Paulum Manutium, 1558; *Clavdii Ptolemaei Liber de analemmate*, Romae, apud Paulum Manutium, 1562; *Apollonii Pergaei Conicorum libri quattuor. Una cum Pappi Alexandrini Lemmatibus, et commentariis Eutocii Ascalonitae. Sereni Antinsensis philosophi Libri duo nunc primum in lucem editi*, Bononiae, Alexandri Benacii, 1566. Inoltre, Commandino tradusse il *Planisphaerium* di Tolomeo e il *Planisphaerium* di Giordano (1558) e il *De superficierum divisionibus* di Machometo Bagdedino (1570).

10 Sul recupero degli *Elementi* di Euclide rimandiamo a Gavagna (2009).

11 Commandino, *Euclidis Elementorum*, Pisauri, apud Camillum Franciscinum, 1572, «*Prolegomena*», pagine non numerate (p. II). Commandino, *De gli Elementi d'Euclide*, Urbino, appresso Domenico Frisolino, 1575,





Nei *Prolegomeni* Commandino individua l'ambito di azione della matematica nell'aspetto quantitativo dei fenomeni: secondo l'urbinate le discipline matematiche si possono solo occupare delle parti quantitative e separabili delle cose e non delle loro qualità (come freddo e caldo, bianco e rosso), poiché queste ultime non sono misurabili né quantificabili. La distinzione tra quantità separabili e proprietà non separabili adombra la distinzione tra qualità oggettive (proprietà matematiche che risiedono nell'oggetto e ne danno conoscenza oggettiva) e qualità soggettive (proprietà legate alla sensazione e che ne danno conoscenza soggettiva) presente nel *Saggiatore* (1623) di Galileo. Tuttavia rileviamo un'importante difformità. Commandino differenziava le quantità separabili da quelle non separabili per delimitare il campo di studio della matematica. Invece Galileo distingueva le due qualità per argomentare da un punto di vista fisico l'origine della sensazione: secondo lo "scienziato" toscano le qualità come il caldo e il rosso non sono proprietà dell'oggetto percepito ma devono essere ascritte al soggetto che percepisce, mentre le qualità oggettive, che sono misurabili, risiedono nella materia e sono le uniche qualità che compongono i corpi¹². Dal punto di vista di Galileo le qualità sensibili non possono essere date senza quelle matematiche e non viceversa.

Sebbene venga giustamente riconosciuta una traccia democritea nella distinzione galileiana delle qualità¹³, non possiamo escludere che Galileo possa aver anche attinto dal commentario al *De anima* di Aristotele di Giovanni Filopono di Alessandria, testo a cui Commandino si era fortemente ispirato¹⁴. Secondo Bertoloni Meli, che cita un lavoro di Charles Schmitt, Filopono ebbe un impatto di notevole importanza anche sul pensiero di Galileo¹⁵. Tuttavia tale commentario non è stato censito tra quelli a lui appartenuti. Al contrario il toscano era a conoscenza dei *Prolegomeni*, in quanto la versione latina degli *Elementi* di Euclide curata da Commandino è stata registrata tra i libri da lui posseduti.

Nella sempre attuale ricognizione condotta da Antonio Favaro nella *Biblioteca di Galileo*, e successivamente aggiornata da Michele Camerota e da Crystal Hall, ora disponibile online grazie al progetto curato dal Museo Galileo (<https://www.museogalileo.it/it/biblioteca-e-istituto-di-ricerca/progetti/banche-dati-e-bibliografie/863-biblioteca-di-galileo.html>), possiamo indi-

«*Prolegomeni*», pagine non numerate (p. II). I «*Prolegomeni*» volgari sono la traduzione dei «*Prolegomena*» latini. Noi per comodità faremo riferimento alla versione volgare.

12 Galilei (1933c), pp. 347-348. Sul tema si veda anche Shea (1974), pp. 134-137.

13 Shea (2001).

14 Claessens (2015). L'autore a p. 508 confronta la parte dei *Prolegomeni* riguardante l'ambito di studio del matematico con il commento di Filopono al *De Anima* di Aristotele, 57, 28-58, 3. È opportuno precisare che il tema riguardante la "separazione" della componente matematica dei corpi mediante l'intelletto era già stato toccato da Aristotele nella *Fisica*, Libro II, capitolo 2, testo che Galileo doveva aver posseduto. Tuttavia Aristotele non si dilunga sulla distinzione tra ciò che è matematizzabile e ciò che non lo è.

15 Bertoloni Meli (1992), p. 12, e Schmitt (1987).





viduare numerosi testi prodotti dalla scuola urbinata appartenuti a Galileo¹⁶. Tra i testi posseduti, Galileo aveva i seguenti libri tradotti e commentati da Commandino: *Euclidis Elementorum libri XV*, *Archimedis opera non nulla*, *Aristarchi Samii De magnitudini bus & distantis Solis & Lunae liber*, il *De analemmate* di Tolomeo e *Pappi Alexandrini Mathematicae collectiones* (tradotto da Commandino e curato da Spacciuoli con la prefazione – presumibilmente – scritta da Guidobaldo). Inoltre, Galileo possedeva di Guidobaldo *In duos Archimedis aequae ponderantium libros paraphrasis scholij illustrata*, *Planisphaerum Universalium Theorica*, *Problematum Astronomicorum* e *De Cochlea*. Completano la lista dei libri afferenti alla scuola matematica urbinata gli *Spirituali* curati da Alessandro Giorgi e il *Libro del modo di dividere le superficie attribuito a Machometo Bagdadino* nell'edizione volgare curata da Fulvio Viani (allievo di Commandino). Stranamente non compaiono il *Liber de centro gravitatis solidorum* e il *Mechanicorum Liber*, nonostante Galileo li citi, per esempio, nei *Discorsi* e nella corrispondenza¹⁷. Dalle indagini degli studiosi emerge che alcune opere restaurate dalla scuola commandiniana fecero parte della formazione di Galileo. Per esempio, Rocco Sinisgalli nota che «Galileo si sia servito per la individuazione delle macchie solari di un teorema fondamentale stabilito da Federico Commandino 50 anni prima nel *De Horologiorum Descriptione*, pubblicato nel 1562 [e inserito in appendice alla traduzione del *De analemmate* di Tolomeo]»¹⁸.

1.2. *Il termine momentum*

Nel *Liber de centro gravitatis solidorum* Commandino utilizzò la traduzione latina dell'espressione $\rho\alpha\tau\eta$ (*momentum*) per descrivere il *centrum gravitatis*. Commandino usò il termine *momentum*, e in questo fu uno dei primi, non per indicare un'inclinazione naturale al moto, accezione di estrazione aristotelica, ma per spiegare una proprietà meccanica dovuta al variare dell'effetto di un peso in relazione al suo punto di applicazione, in linea con quanto Archimede aveva esposto nelle opere *Sull'equilibrio dei piani* e *Sui corpi galleggianti*¹⁹.

16 Favaro (1886) e le successive appendici del 1887 e 1896; Camerota (2010) e Hall (2015).

17 Galilei (1933b), p. 313 e Galilei (1937b): G. Galilei a Gio. Battista Baliani, 1 settembre 1639, n. 3912. Si veda anche il brano di provenienza ignota, Galilei (1934a), data 1588, n. 7. Secondo Bonera e Giudici, in Bonera e Giudici (1996), la versione utilizzata da Galileo per *Delle cose che stanno in su l'acqua*, in Galilei (1933a), doveva essere *De iis quae vehuntur in aqua libri duo* di Commandino: «Archimedis, *De iis quae vehuntur in aqua, cum commentaris* F. Commandini urbinatis, Bononiae, ex officina A. Benaci, MDLXV. È questa probabilmente la versione latina dell'opera di Archimede che Galileo conosceva, anche se esisteva una precedente versione latina dovuta a Guglielmo di Moberke, ripresa da Tartaglia», p. 7, nota 153. Tuttavia nella Biblioteca di Galileo non compare nessuna edizione de *Sui corpi galleggianti* di Archimede.

18 Sinisgalli (2009).

19 Galluzzi (1979).





Centrum gravitatis uniuscuiusque solidæ figuræ est punctum illud intra positum, circa quod undique partes æqualium momentorum consistunt. Si enim per tale centrum ducatur planum figuram quomodocunque secans semper in partes æqueponderantes ipsam dividet.²⁰

Il termine *momentum*, usato ma non esplicito da Commandino, verrà definito da Galileo nella versione lunga de *Le mecaniche*, scritta tra il 1592 e il 1599²¹.

Alcuni studiosi hanno evidenziato la problematicità della definizione data da Commandino di centro della gravità, in quanto sottintende alcuni concetti al tempo caratterizzati da diverse criticità come la difficoltà di porre in relazione grandezze differenti, come peso e distanza, e l'enigmaticità della variazione del peso di un corpo prodotta dalla posizione assunta. In effetti, nella parte iniziale Commandino scrive che il centro di gravità divide il corpo in due parti di uguali momenti che si mantengono reciprocamente ferme, ma nella frase successiva dichiara che queste parti dovranno pesare allo stesso modo (*aequeponderantes*). L'ambiguità della definizione sorge dal fatto che le due parti potrebbero avere uguali momenti anche se non pesano ugualmente²².

Nel *Liber de centro gravitatis solidorum*, Commandino, forse proprio perché consapevole della difficoltà, usa *momento* solo una volta e all'interno della definizione di centro della gravità. Guidobaldo avrebbe cercato di migliorare tale definizione in *In duos archimedis aequponderantium libros paraphrasis*, ma con scarsi risultati²³. La corretta definizione di centro della gravità e la sua relazione con il concetto di *momento* non dovette essere una questione di poco conto, se molti intellettuali dell'epoca si occuparono del tema. Il 24 giugno 1607 l'architetto Francesco Guerrieri scriveva a Cristoforo Clavio per chiedergli come si dovesse intendere la definizione di centro della gravità data da Commandino. Guerrieri rilevava che un corpo diviso in due parti da un piano può essere in equilibrio seppure le due parti abbiano diverso peso. Il matematico urbinato Muzio Oddi (1569-1639), in una lettera a Pier Matteo Giordani provò a porre rimedio, correggendo la definizione e aggiungendo "*semper in parte aequponderantes circa tale centrum ipsam divider*", quindi mettendo l'accento sul fatto che le due parti, pur avendo pesi diversi, si contrappesano rispetto al centro della gravità²⁴.

20 Commandino, *Liber de centro gravitatis solidorum*, 1565, p. 1r.

21 Galilei (2002), pp. 48-49. Possono essere individuate due versioni de *Le mecaniche*: una versione breve, scritta tra il 1592 e il 1593, e una versione lunga, scritta tra il 1592 e il 1599. La versione lunga venne pubblicata per la prima volta in francese nel 1634 da Marin Mersenne. Per ulteriori approfondimenti rimandiamo ai saggi introduttivi di Romano Gatto in Galilei (2002) e Minazzi (2019).

22 Gamba e Montebelli in Commandino (2015), «Introduzione», p. LXVI.

23 Frank (2011), pp. 331-387, e Galluzzi (1979), pp. 58-62.

24 APUG, ms. 259, c. 112r, Guerrieri a Clavio, 24 giugno 1607, lettera pubblicata in Gamba e Montebelli (1988), pp. 251-252. L'interpretazione di Oddi è nella lettera conservata presso la Biblioteca Oliveriana Pesaro, ms. 413, c. 101r, Oddi a P. M. Giordani, Milano, 20 ottobre 1621.





Dalla corrispondenza emerge che l'opera di Commandino sui centri di gravità dei solidi fu alla base dei primi lavori del giovane Galileo²⁵. Il toscano riteneva che alcune proposizioni dell'urbinate «non mancasse[ro] di qualche imperfezione»²⁶. Probabilmente la critica di Galileo era rivolta al carattere più algebrico che geometrico di alcune dimostrazioni contenute nel *Liber de centro gravitatis solidorum*²⁷. Senza entrare nei dettagli, ci limitiamo a una riflessione generale sull'approccio di Commandino.

Commandino, in pieno stile archimedeo, aveva fatto ampiamente uso del metodo di esaurimento basato sul rapporto tra cilindri, inscritti e circoscritti, e la sezione del conoide rettangolo (paraboloide di rotazione). Nella Proposizione XXIX, ovvero il teorema motivo dell'opera, Commandino, dopo aver fissato il punto medio del conoide rettangolo e averlo diviso in quattro parti, circoscrive e inscrive cilindri di uguale altezza, rilevando di volta in volta i centri della gravità e mettendoli in relazione tra loro.

Archimede, che aveva esposto il suo procedimento – probabilmente sconosciuto a Commandino – nel *Metodo* contenuto nel codice ritrovato nel 1906 dal filologo J. L. Heiberg, basa la spiegazione sul rapporto tra il volume del paraboloide e il volume del cono. Il metodo proposto da Archimede, mediante l'applicazione delle condizioni di equilibrio di una bilancia, è strutturato in modo da considerare le «questioni matematiche per mezzo della meccanica», facilitando la visualizzazione e la comprensione della dimostrazione geometrica²⁸. Quindi Archimede individua il centro di gravità del paraboloide in relazione a quello di un cono, immaginando che i centri di gravità dei due solidi siano in equilibrio su una leva. Probabilmente la leva non rivestiva un ruolo meramente esplorativo e conoscitivo, ma era per Archimede uno strumento epistemologico che permetteva di visualizzare concretamente i problemi geometrici.

2. Guidobaldo del Monte, mentore di Galileo

Guidobaldo del Monte (1545-1607) fu architetto e uno dei più importanti matematici del XVI secolo, autore, tra l'altro, dell'influente *Mechanicorum Liber* (1577) e dei rilevanti *Perspectivae libri sex* (1600). Nel 1588 fu conferita a Guidobaldo la prestigiosa carica di Visitatore generale delle città e fortificazioni della Toscana. Probabilmente nel 1589 ebbe modo di incontrare di persona Galileo Galilei.

Numerosi studi hanno mostrato l'importanza del ruolo del pesarese per la carriera accademica del giovane toscano²⁹. Grazie alla mediazione di

25 Galilei (1934a): Guidobaldo del Monte a Galilei, 16 gennaio 1588, n. 10. Sul tema si confronti anche il parere di Baldini e Napolitani riportato in Clavius (1992), Nota alla lettera n. 42, p. 77. Galluzzi (1979) evidenzia i debiti di Galileo nei confronti di Commandino e di Guidobaldo (pp. 203 e 206).

26 Galilei (1933b), p. 313.

27 Commandino (2015), «Introduzione», pp. XXIII-XXVII.

28 Archimede (1974), *Metodo*, p. 572.

29 Su Guidobaldo si veda in particolare Frank (2011).





Guidobaldo e del fratello Francesco Maria, Galileo ottenne la cattedra di matematica a Pisa nel 1589 e a Padova nel 1592. Lo “scienziato” toscano lasciò il segno nella storia del pensiero scientifico certamente grazie al suo ingegno e alla sua audacia, ma senza l’aiuto di Guidobaldo la sua carriera universitaria, che può essere intesa come stabilità economica, tranquillità personale e incontri accademici, sarebbe stata molto più complicata. Guidobaldo non solo lo aiutò professionalmente, ma fu anche il suo primo mentore e rispettabile interlocutore, come testimoniano gli incontri avvenuti nel 1588 in Toscana e nel dicembre 1592 a Mombaroccio, la corrispondenza (1588-1602) e il contenuto delle *Meditatiunculae*, cioè riflessioni manoscritte di Guidobaldo in cui compaiono temi che sarebbero stati esaminati a più riprese anche da Galileo.

Quando Galileo tra la fine del 1587 e l’inizio del 1588 si rivolse a Guidobaldo per avere un parere su alcune dimostrazioni concernenti il centro della gravità, il matematico pesarese era già studioso affermato. Il suo *Mechanicorum Liber*, pubblicato nel 1577 e tradotto nel 1581 in italiano da Filippo Pigafetta, era ampiamente conosciuto dai suoi contemporanei.

La versione italiana del *Mechanicorum Liber* contiene al termine dell’importante Proposizione IV della parte *Della Bilancia*, proposizione in cui Guidobaldo espone l’equilibrio indifferente, un lungo commento scritto da Pigafetta, ma dettato quasi integralmente dall’autore. Nel commento viene rimarcata la base sperimentale di tutti i teoremi inseriti nel *Mechanicorum*. Pigafetta riferisce che Guidobaldo aveva costruito bilance per «chiarire la verità» dell’equilibrio indifferente e che alcuni intellettuali sarebbero stati in grado di confermare quanto esposto nella Proposizione. È fondamentale, continua Pigafetta, che gli strumenti impiegati siano costruiti bene e in maniera accurata, perché «è cosa sicurissima, che la pratica con la theorica vanno sempre insieme».

Ben è egli vero che non bisogna, nel fare cotesta esperienza, correr così a furia, per essere cosa oltra modo difficile, come dice l’autore di sopra, il fare una bilancia, la quale sia nel mezo delle sue braccia sostenuta a punto, et nel centro proprio della sua gravezza. Per la qual cosa egli è da por mente e che qualora alcuno si mettesse a far cotale esperienza, et non gli riuscisse, non perciò si deve sgomentare, anzi dica pur fermamente di non haver bene operato et un’altra volta ritorni a farne la speranza, finché la bilancia sia giusta et eguale, et venga sostenuta a punto nel centro della gravezza sua.³⁰

Da questa testimonianza emergono due importanti elementi: la consapevolezza che la corretta costruzione dello strumento è fondamentale per realizzare esperimenti e la fiducia nell’esperimento per confermare un’ipotesi.

Tuttavia, la mancanza di nozioni teoriche che gli permettessero di quantificare per esempio l’attrito, allontanerà Guidobaldo dallo studio del comportamento delle macchine in movimento, a causa della «resisten-

30 Guidobaldo del Monte, *Le Mechaniche*, Venetia, appresso Francesco de Franceschi, 1581, pp. 28v-29r.





za che fa la materia»³¹. Questa resistenza, non ancora matematicamente rappresentabile, condizionava, secondo il pesarese, la corretta analisi del moto. Sia nei commenti di Pigafetta che nella corrispondenza di Guidobaldo, che precede la pubblicazione dell'edizione volgare, emerge l'urgenza di distinguere tra il «sostenere» e il «movere»: il primo è indagabile secondo i principi archimedei ed è sperimentabile a patto che le macchine siano costruite diligentemente, il secondo invece nasconde delle variabili non quantificabili e legate alla resistenza della materia³². La distinzione tra «*potentia sustinens*» e «*potentia movens*» porterà Guidobaldo a riflettere su come considerare l'incapacità fisica che ha un peso molto piccolo, come per esempio un «minimo pezzolino di carta», di modificare un sistema in equilibrio. Guidobaldo era consapevole del fatto che «la materia fa qualche resistenza» e che se applichiamo pesi piccolissimi (oggi diremo sotto la tolleranza ammessa) su una bilancia reale in equilibrio, lo stato iniziale non varia³³.

Giace tra le righe un problema, oggi diremmo epistemologico, che sarebbe arrivato fino a noi: non è semplice eseguire esperimenti perfetti, avulsi da ogni contaminazione ambientale, e costruire strumenti in grado di interferire al minimo con la materia che essi stessi esaminano. Tuttavia, a differenza della scienza cinquecentesca, la scienza del Settecento e dell'Ottocento ha messo a punto gli strumenti teorici per prevedere in maniera probabilistica gli errori di misurazione e le interferenze ambientali. Poi nel Novecento si è compreso che quando si scende nel microscopico l'interferenza fra strumento di misura e sistema misurato diventa incontrollabile.

Guidobaldo, autonomamente e in collaborazione con l'officina Barocci, costruì e perfezionò strumenti per sostenere e mettere alla prova le proprie ipotesi, per misurare e per raccogliere dati³⁴. Per il pesarese la teorizzazione geometrico-matematica doveva sempre guidare la costruzione degli strumenti e gli esperimenti, a loro volta, erano utili per controllare la teoria. Già in Guidobaldo si instaura quel circolo virtuoso fra strumenti di misurazione e teoria che caratterizzerà la scienza moderna³⁵.

31 Favaro (1899-1900), Guidobaldo del Monte a Contarini, 9 ottobre 1580. Sul tema si veda anche Bertoloni Meli (1992), paragrafo 3.

32 Guidobaldo del Monte, *Le Mechaniche*, 1581, pp. 63v-64r.

33 Nella terminologia di Guidobaldo *potentia sustinens* indica la “forza” che sostiene un peso e *potentia movens* indica la “forza” che muove un peso. Favaro (1899-1900), del Monte a Contarini, 9 ottobre 1580. Sul tema si veda anche Frank (2011), pp. 166-171.

34 Per una descrizione più ampia e per un'opportuna bibliografia rimandiamo al saggio di Gamba e Mantovani (2012). Sul tema si veda anche Bedini (2001).

35 Chang (2004).





2.1. *Il Mechanicorum Liber e Le meccaniche di Galileo*

Nonostante il *Mechanicorum Liber* sia stato definito come un trattato di statica moderna, all'interno sono presenti alcuni riferimenti alle *Questioni Meccaniche* e alla fisica di Aristotele³⁶. Tale presenza è dovuta al fatto che il pesarese riteneva, erroneamente, che la fisica-matematica di Archimede fosse una diretta prosecuzione della fisica aristotelica; e che quindi ci fosse una continuità epistemologica tra le due. Ciononostante Guidobaldo avrebbe evitato di studiare il comportamento dei corpi in movimento, perché si rendeva conto che nel caso di esperimenti realizzati con oggetti fisici e reali, agivano forze difficili da quantificare. Eppure, quando Guidobaldo nella parte dedicata per esempio all'*asse nella rota* fa riferimento al tempo e alla velocità, sembra uscire dallo studio delle condizioni di equilibrio di un sistema. Per Guidobaldo, l'esame delle relazioni che si dovevano instaurare tra velocità, tempi, spazi, forze e pesi era funzionale all'analisi delle condizioni di equilibrio. Egli si rendeva conto che tra le suddette "grandezze" doveva sussistere una certa proporzione, cioè che quanto si guadagna in tempo si perde in forza e che quanto si guadagna in velocità si perde in spazio³⁷. Probabilmente è eccessivo individuare in questi luoghi l'enunciazione di un principio conservativo, secondo il quale in un lavoro meccanico la forza, il tempo, il peso e lo spazio si compensano, dal momento che se si guadagna in forza, vi è una perdita in tempo, perché maggiore è lo spazio e minore è la velocità. Nondimeno la somiglianza tra la proporzione di Guidobaldo e quello che avrebbe scritto Galileo qualche anno dopo nella versione breve de *Le meccaniche* è notevole³⁸. Galileo infatti affermerà: «Ma più bisogna notare, che quanto noi ci serviamo di fatica usando la lieva, tanto

36 Nenci (2011) e Gamba (1998), p. 348. All'epoca erano generalmente ad Aristotele.

37 Guidobaldo del Monte, *Le Meccaniche*, 1581, p. 106r. Per un'interessante discussione su questa tema si veda Gamba (2002), pp. 82 e sgg.

38 Nella versione breve de *Le meccaniche* Galileo non si allontana troppo dal campo della descrizione, mentre nella versione lunga compie una vera e propria generalizzazione del comportamento delle macchine in relazione ai tempi e agli spazi delle forze e dei pesi, Galilei (2002), pp. 45-46. Invece Guidobaldo ne *Le Meccaniche* – e nella versione latina – pone tale "principio" sempre in connessione con il funzionamento delle macchine che vengono esaminate. Michele Camerota e Mario Helbing in *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo De motu tractatus* propongono giustamente di preferire la locuzione "principio compensativo", perché la qualifica di "principio conservativo" presuppone la nozione di "energia" (cioè la consapevolezza dell'esistenza di una generica attitudine dei corpi a compiere lavoro, considerata al di là delle specifiche forme che detta attitudine assume). Per un'analisi più approfondita rimandiamo a Camerota e Helbing (2000). Inoltre ringraziamo Michele Camerota per i consigli dati sul tema. Per una breve discussione sul principio di conservazione e sul debito che ha Galilei nei confronti di Aristotele si vedano per esempio anche Helbing (2008), pp. 584-585, l'introduzione di Gatto a Galilei (2002), p. LXXXVI, e Micheli (1995), p. 149.





per l'opposito consumiamo più di tempo; e quanto sarà minore la forza del peso, tanto maggiore sarà lo spazio per lo quale si muoverà la forza dello spazio in cui si muove il peso»³⁹.

Tali riflessioni sull'equilibrio di una bilancia in rapporto ai possibili spostamenti delle parti che compongono il sistema fanno supporre che Guidobaldo avesse abbozzato nel *Mechanicorum Liber* il principio dei lavori virtuali⁴⁰ Direttamente connesso al concetto di lavoro virtuale è quello di velocità virtuale, di cui, secondo il matematico Joseph-Louis Lagrange, a Guidobaldo si deve una prima formulazione⁴¹.

2.2. Guidobaldo e Galileo: la testimonianza della corrispondenza e delle *Meditatiunculae*

Le *Meditatiunculae* sono riflessioni manoscritte di Guidobaldo composte tra il 1570 e il 1592⁴², e ora conservate presso la Bibliothèque Nationale di Francia (Fonds Latin 10246). Confrontando le *Meditatiunculae* e la corrispondenza intercorsa tra Guidobaldo e Galileo⁴³ con le opere di quest'ultimo, in particolare con *La Bilancetta*, *De motu antiquiora*, *Le meccaniche* e *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, possiamo notare una rilevante somiglianza negli interessi e nel modo di affrontare molti argomenti, come ad esempio lo studio della traiettoria dei proietti⁴⁴. Infatti, per l'estrema affinità con le tematiche discusse da Galileo nel corso della sua attività scientifica, gli studiosi hanno denominato "carte galileiane" un gruppo di carte delle *Meditatiunculae* compreso tra i fogli 229 e 237. Tuttavia, queste non sono solo le uniche tematiche che

39 Galilei (2002), *Le meccaniche*, p. 7.

40 Un barlume di questo importante principio può essere intravisto in Aristotele, *Fisica*, Libro VII, capitolo 5.

41 Bertoloni Meli (2013), pp. 110-111. Si confronti con Guidobaldo del Monte, *Le Meccaniche*, 1581, pp. 38v-39r.

42 Roberta Tassora (2001) ha individuato come arco temporale della scrittura delle *Meditatiunculae* gli anni che vanno dal 1587 al 1592. Tuttavia, Frank (2013) suggerisce di spostare la loro prima composizione al 1570.

43 Galilei (1934a): Guidobaldo del Monte a Galilei, 16 gennaio 1588, n. 10; del Monte a Galilei, 24 marzo 1588, n. 15; del Monte a Galilei, 28 maggio 1588, n. 17; del Monte a Galilei, 17 giugno 1588, n. 18; Galilei a del Monte, 16 luglio 1588, n. 19; del Monte a Galilei, 22 luglio 1588, n. 20; del Monte a Galilei, 16 settembre 1588, n. 21; del Monte a Galilei, 7 ottobre 1588, n. 22; del Monte a Galilei, 30 dicembre 1588, n. 23; del Monte a Galilei, 3 agosto 1589, n. 27; del Monte a Galilei, 10 aprile 1590, n. 30; del Monte a Galilei, 8 dicembre 1590, n. 33; del Monte a Galilei, 21 febbraio 1592, n. 35; del Monte a Galilei, 10 gennaio 1593, n. 45; del Monte a Galilei, 3 settembre 1593, n. 51; del Monte a Galilei, 17 dicembre 1597, n. 60; Galilei a del Monte, 29 novembre 1602, n. 88.

44 Cfr. Tassora (2001), pp. 545-546 (*Meditatiunculae*, f. 236) e Galilei (1933b), pp. 185-186. Come rileva Tassora le due descrizioni sono inserite in contesti diversi: Guidobaldo si propone di indagare la curva descritta dal proietto; diversamente Galileo vuole trovare un modo veloce per disegnare una curva parabolica, a cui riconduce il moto del proietto.





i due studiosi hanno condiviso, in quanto possiamo individuare altri studi in comune, come ad esempio la corretta trattazione del piano inclinato, il problema della corona di Archimede, l'isocronismo del pendolo e le condizioni di equilibrio di una leva⁴⁵. Nei paragrafi successivi metteremo a confronto gli studi sulla traiettoria del proietto, sull'isocronismo del pendolo e sul piano inclinato e il ruolo assegnato allo strumento nell'attività scientifica.

2.3. La traiettoria del proietto

All'epoca riuscire a calcolare adeguatamente la traiettoria di un proietto era fondamentale per imporsi nelle guerre: conoscere la traiettoria della palla di un cannone ancora prima di sparare garantiva un enorme vantaggio dal punto di vista della pianificazione della strategia militare. Tuttavia, saper calcolare la traiettoria non era sufficiente per elaborare una buona strategia, perché non si aveva a disposizione una corretta teoria del moto e le armi impiegate erano tutte diverse tra loro. Pertanto, rimaneva più affidabile il giudizio di quello stratega che a occhio calibrava i cannoni ed elaborava la strategia difensiva. Galileo non fu indenne da questi interessi. Dopo i primi germinali studi esposti nel *De motu antiquiora* (1590), probabilmente condizionati dalle letture de *La Nova Scientia* e dei *Quesiti et Inventioni diverse* di Niccolò Tartaglia, Galileo riuscì ad associare correttamente la traiettoria descritta dal moto proietto a una linea parabolica⁴⁶.

Dal contenuto di una lettera inviata da Bonaventura Cavalieri a Galileo, a seguito della pubblicazione de *Lo specchio istorico ovvero trattato delle settioni coniche, et alcuni loro mirabili effetti intorno al lume, caldo, freddo, suono, e moto ancora* (1632), possiamo desumere che Guidobaldo e Galileo avessero fatto degli esperimenti insieme sul moto dei proietti. Nella missiva Cavalieri si difendeva dalle accuse mosse da Galileo, dichiarando le sue buone intenzioni: egli era convinto che Galileo avesse già pubblicato le sue ricerche sul moto parabolico, dal momento che Muzio Oddi gli aveva raccontato di alcuni esperimenti sul tema eseguiti molti anni prima con Guidobaldo⁴⁷.

Un'altra testimonianza riguardante la condivisione degli esperimenti sulla traiettoria del proietto è ravvisabile nelle *Meditatiunculae*, dove l'esperimento descritto per calcolare la traiettoria di un proietto è simile al modo che Galileo propone per disegnare le linee paraboliche nella Seconda Giornata

45 Cfr. Tassora (2001) e Frank e Napolitani (2015). Sul piano inclinato (*Meditatiunculae*, f. 145 bis), sulla corona di Archimede (*Meditatiunculae*, ff. 119-120), sull'isocronismo del pendolo (Galilei a del Monte, 29 novembre 1602), sulle condizioni di equilibrio di una leva (*Meditatiunculae*, ff. 30-32).

46 Galileo associa la traiettoria del proietto alla linea parabolica all'interno della Seconda giornata dei *Discorsi* pubblicati nel 1638, si veda Galilei (1933b), pp. 185-186.

47 Galilei (1935b): Galilei a C. Marsili, 11 settembre 1632 e B. Cavalieri a Galilei, 21 Settembre 1632. Sul tema si veda Renn *et al.* (2001).





dei *Discorsi*⁴⁸. Tuttavia, rileviamo due importanti differenze: la prima riguarda la forma della traiettoria del proietto. Guidobaldo riteneva, sbagliando, che fosse simile (e quindi non uguale) a una parabola; invece Galileo riteneva che la traiettoria di un proietto avesse una forma parabolica e che fosse, sbagliando anch'egli, equivalente a quella tracciata da una catena⁴⁹. La seconda differenza riguarda l'angolazione del piano: Guidobaldo faceva riferimento a un piano che «stia quasi perpendicolare all'horizonte, che se ben la palla va saltando, va però facendo li punti», invece Galileo usa «uno specchio di metallo, tenuto non eretto all'orizzonte, ma alquanto inchinato, sì che la palla nel moto vi possa camminar sopra, calcandolo leggermente nel muoversi, lascia una linea parabolica»⁵⁰.

2.4. *La costruzione di apparati sperimentali e l'isocronismo del pendolo*

In questo paragrafo sottolineiamo alcune analogie tra il pensiero di Guidobaldo e quello di Galileo riguardanti l'importanza degli strumenti per l'attività scientifica, in particolare per provare una teoria, e la consapevolezza dei limiti degli stessi dispositivi.

Un esempio di uso dello strumento nella pratica scientifica possiamo desumerlo dagli esperimenti impiegati da Galileo per controllare l'isocronismo del pendolo esposti in una lettera, peraltro famosissima, inviata dal toscano a Guidobaldo nel novembre 1602⁵¹. Dopo aver discusso alcuni esperimenti, nella parte finale Galileo ritorna sull'insegnamento del suo mentore ripetendone il pensiero: «perquanto al suo quesito, stimo benissimo detto quanto ne dice V. S. Ill.ma, e che quando cominciamo a concernere la materia, per la sua contingenza si cominciano ad alterare le proposizioni in astratto dal geometra considerate; delle quali così perturbate siccome non si può assegnare certa scienza, così dalla loro speculazione è assoluto il matematico»⁵². Galileo, come Guidobaldo, riteneva che fosse necessario costruire perfetti strumenti per fare precisi esperimenti in modo da superare i limiti pratici di variabili non ancora controllabili (attrito e difficoltà nel costruire strumenti identici) e intimamente legati allo studio del moto. Pertanto, possiamo supporre che Guidobaldo avesse tramandato a Galileo l'importanza dello strumento per provare una teoria e, allo stesso tempo, Guidobaldo avesse meditato con Galilei sui problemi riguardanti lo studio del moto. Oltre agli esperimenti empirici, Galileo avrebbe incluso sistematicamente nella

48 Galilei (1933b), pp. 185-186. Per un confronto degli esperimenti di Galileo con quelli di Guidobaldo si veda Naylor (1974).

49 Probabilmente successivamente Galileo si rese conto di qualche differenza tra la parabola e la traiettoria tracciata da una catena, se nella Quarta giornata dei *Discorsi* scrive «Ma più voglio dirvi, recandovi insieme maraviglia e diletto, che la corda così tesa, e poco o molto tirata, si piega in linee, le quali assai si avvicinano alle paraboliche», Galilei (1933b), pp. 309-31

50 Galilei, 1933b, giornata seconda.

51 Per una dettagliata contestualizzazione si veda Camerota (2004), da p. 132 in poi, e Braccesi (1989).

52 Galilei a del Monte, 29 novembre 1602, n. 88.





sua pratica scientifica un altro strumento d'indagine che si sarebbe rivelato estremamente fecondo per il progresso del pensiero scientifico: l'uso strategico dell'esperimento mentale per coadiuvare sia il ragionamento logico-dimostrativo sia la prova empirica.

Come J. Renn, P. Damerow, S. Rieger e D. Giulini ricostruiscono, Galileo non fece le sue scoperte in maniera ordinaria *step by step*, ma, per usare le parole di T. Settle, le sue scoperte furono piuttosto l'esito di un reticolo in cui si intrecciarono supposizioni, errori, esperimenti reali, esperimenti mentali, scoperte e riscoperte, a cui fa da sfondo un opportunismo metodologico che lo portava a mescolare diverse tradizioni filosofiche, anche differenti tra loro⁵³. Nel *puzzle* euristico che contrassegnò la ricerca di Galileo, gli esperimenti ebbero un ruolo fondamentale, sia per investigare la natura sia per narrare gli esiti della sua attività scientifica. In questo senso, la consapevolezza delle potenzialità e dei limiti sia dello strumento nella prassi scientifica sia dell'esperimento empirico per controllare una teoria può essere ragionevolmente considerata una delle eredità che Guidobaldo consegnò a Galileo.

Sempre riferibile alle modalità di organizzazione dell'esperimento è la capacità di costruzione e di innovazione dello strumento. Galilei come Guidobaldo sviluppò, inventò e perfezionò molti dispositivi per giustificare e mettere alla prova le proprie ipotesi⁵⁴. L'uso sperimentale dello strumento rappresentava per entrambi un perfetto banco di prova che consentiva di saggiare l'affidabilità delle conoscenze teoriche.

2.5. La trattazione del piano inclinato e il *Diversarum speculationum liber* di Benedetti

Come molti studiosi hanno rilevato, la versione volgare del *Mechanicorum Liber*, curata da Pigafetta, contiene l'errata trattazione di Pappo del piano inclinato⁵⁵. Per piano inclinato si intende una macchina (semplice) costituita da due piani disposti in maniera tale da formare un angolo di qualsiasi ampiezza. L'esempio tipico di piano inclinato è la rampa di accesso agli edifici sopraelevati. Più lunga e meno ripida è la rampa, meno è lo sforzo necessario per raggiungere la parte più alta dell'edificio. Il funzionamento del piano inclinato ha destato curiosità sin dall'antichità, perché, a causa di un ridotto livello di meccanizzazione dei processi produttivi, il corretto impiego di una macchina, quale il piano inclinato, poteva ridurre gli sforzi e facilitare i trasporti di oggetti pesanti.

Troviamo una delle prime trattazioni del piano inclinato nell'VIII Libro delle *Collezioni matematiche* di Pappo alessandrino, in cui l'autore si chiede se è possibile mantenere in equilibrio una sfera appoggiata sul piano incli-

53 Sulle scoperte di Galileo si vedano Renn *et al.* (2001), Settle (1995), pp. 11-62, Giusti (1990). Sull'opportunismo metodologico di Galileo si vedano Rossi (1989) e Fano e Pietrini (in corso di pubblicazione). Sulla vita di Galileo e sulla cronologia delle sue scoperte scientifiche si veda Camerota (2008).

54 Sul tema si veda Valleriani (2010).

55 Sul tema si veda Laird (2012).





nato. Pappo esamina la questione analizzando il problema come se il piano fosse una leva (Fig. 1).

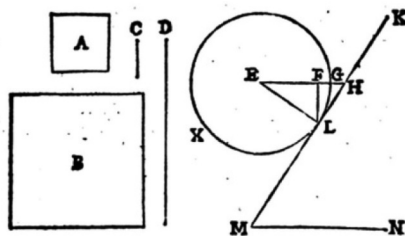


Fig. 1 - Guidobaldo del Monte, *Le Mechanice*, 1581, 121r-122r.

Com'è noto, la trattazione di Pappo è errata, in quanto implica che per muovere un corpo su un piano orizzontale, caso particolare di piano inclinato, serve una forza pari al suo peso: «Passi il sottoposto piano egualmente distante dall'orizzonte per la linea MN [...] et sia il peso A mosso dalla possanza C nel sottoposto piano»⁵⁶; mentre in realtà, scriverà Galileo nella versione lunga de *Le mecaniche*, «rimossi tutti gl'impedimenti esterni ed avventizii, [il corpo può essere mosso] nel piano dell'orizzonte da qualunque minima forza»⁵⁷.

Circa novecento anni dopo Pappo, Giordano da Nemore nel *De ratione ponderibus* risolverà correttamente il problema del piano inclinato. La soluzione sarà riproposta da Tartaglia nel suo *Quesiti et inventioni diverse* (1554)⁵⁸. Nonostante Guidobaldo fosse a conoscenza della corretta risoluzione di Giordano, il pesarese accettò la trattazione del piano inclinato fornita da Pappo e avallò la scelta di Pigafetta di inserirla integralmente ne *Le Mechanice*⁵⁹.

Per un'accurata trattazione delle condizioni di equilibrio di un corpo sopra un piano inclinato bisognerà aspettare Galileo. Il procedimento di Galileo è il seguente (Fig. 2): egli considera un cerchio *AIC* con diametro *ABC* e immagina quest'ultimo come una leva con due bracci uguali (i rag-

56 La trattazione di Pappo contenuta nelle *Collezioni Matematiche* è riportata nella versione italiana, curata da Pigafetta, del *Mechanicorum Liber*, pp. 121r-122r.

57 Galilei (2002), p. 68. Inoltre, se consideriamo un piano verticale, caso particolare di piano inclinato, servirebbe una forza infinita per tenere il peso in equilibrio.

58 Tartaglia, *Quesiti et inventioni diverse*, 1554, Libro VIII, Propositione XV.

59 Guidobaldo del Monte, *Mechanicorum Liber*, 1577, 124v. Guidobaldo del Monte, *Le Mechanice*, 1581, pp. 121r-122r. L'errata trattazione del piano inclinato contenuta ne *Le Mechanice* di Guidobaldo era stata rilevata da Giovanni Battista Baliani (Baliani a [Galilei], 1 luglio 1639, n. 3890). Per una contestualizzazione si veda l'introduzione di Gatto a Galilei (2002), pp. LXIV-LXX.



gi) sulle cui estremità sono affissi due pesi uguali. Quindi invita a considerare le diverse inclinazioni del braccio BC della leva nei punti più bassi della circonferenza (F, L, I)⁶⁰. Fa notare Galileo che, variando il braccio della leva angolare, leva già impiegata alcune pagine prima nell'analisi *Dell'asse nella ruota e dell'argano*, diminuisce il "momento" del peso considerato inizialmente⁶¹.

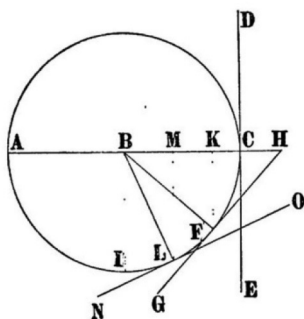


Fig. 2 - Galilei (2022), p. 70.

Nella considerazione dello "scienziato" toscano appena riportata possiamo riconoscere le tracce della *gravitas secundum situm*⁶², risalente alla tradizione medievale della *Scientia de Ponderibus* riportata in auge da Tartaglia, e l'impiego euristico della leva angolare, adottata diffusamente dal veneziano Giovanni Battista Benedetti (1530-1590) nel *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*, 1585, (d'ora in poi *Diversarum speculationum liber*)⁶³. Sicuramente Galileo doveva conoscere il concetto medievale di *gravitas secundum situm*⁶⁴. Invece, più compli-

60 Galilei (2002), pp. 70-71.

61 Galilei (2002), pp. 56-60.

62 Ovvero l'idea che il peso acquisti più o meno pesantezza in base alla sua posizione sul braccio della bilancia e all'inclinazione della bilancia stessa. Secondo questo punto di vista, se una bilancia in equilibrio, avente due pesi uguali posizionati agli estremi dei due bracci equidistanti dal fulcro, viene spostata da una posizione orizzontale a una posizione obliqua, il peso più in alto acquisterebbe più pesantezza posizionale del peso più in basso a causa della nuova posizione della bilancia. Questa nuova situazione porterebbe la bilancia a riposizionarsi nella sua precedente posizione orizzontale.

63 Giovanni Battista Benedetti, *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*, Taurini, apud Haeredem Nicolai Bevilacqua, 1585.

64 Al tempo di Galileo la nozione di *gravitas secundum situm* era largamente conosciuta, in particolare mediante *Quesiti et inventioni diverse* (1554), Libro



cato è risalire a una possibile influenza dell'opera di Benedetti sul pensiero di Galileo, in quanto molti studiosi più volte hanno espresso scetticismo in merito a una diretta conoscenza dell'opera di Benedetti da parte dello "scienziato" toscano⁶⁵.

Le principali caratteristiche del *Diversarum speculationum liber* che intendiamo rilevare sono la presenza di numerosi passi fortemente antiaristotelici, che occupano diffusamente l'opera, e di una parte, il *De mechanicis*, interamente dedicata alla meccanica. In questa sezione Benedetti discute diverse tematiche, molte già affrontate da Guidobaldo nel *Mechanicorum Liber*, tra cui le condizioni di equilibrio di una leva, le *Questioni Meccaniche* al tempo attribuite ad Aristotele, la posizione dei sostenitori della *Scientia de Ponderibus*, e illustra i motivi per cui, contrariamente all'ipotesi di Guidobaldo, una leva *AOB* in posizione orizzontale, avente i pesi agli estremi equidistanti dal centro ed equipesanti, se messa in obliquo, non rimane in equilibrio indifferente né ritorna in posizione orizzontale, ma assume una posizione verticale.

Dai commenti a margine del *Diversarum speculationum liber* posseduto da Guidobaldo e dalle impressioni annotate da quest'ultimo nei fogli 145 e 146 delle *Meditatiunculae* rispetto ai paragrafi 2 e 3 del *De Mechanicis*, i contenuti del *Diversarum speculationum liber* dovrebbero occupare significativamente le riflessioni del matematico pesarese⁶⁶. Nonostante gli studiosi ritengano molto improbabile che Galileo avesse conosciuto direttamente l'opera del matematico veneziano, non è da escludere che Galileo fosse entrato in contatto con i temi discussi da Benedetti nel *Diversarum speculationum liber* grazie a Guidobaldo. Per di più, la presenza tra i fogli 145 e 146 delle *Meditatiunculae* del foglio sciolto 145 bis, in cui Guidobaldo tratta correttamente il problema del piano inclinato alla maniera di Galileo, conferisce maggiore validità alla nostra ipotesi (Fig. 3)⁶⁷. Probabilmente la nuova (e corretta) proposta di Guidobaldo era frutto delle conversazioni avute con il suo brillante allievo avvenute nell'estate del 1592 a Mombaroccio, quando presumibilmente svolsero esperimenti per calcolare la traiettoria dei proietti.

VIII, di Tartaglia. Seppure non vi sia certezza che Galileo avesse letto tale lavoro tra il 1592 e il 1599, anni in cui scrisse le pagine de *Le mecaniche*, secondo il catalogo di Favaro (1886) Galileo aveva posseduto una copia di *Quesiti et inversioni diverse*.

65 Sulla meccanica di Benedetti di vedano Renn e Damerow (2012) e Renn e Omodeo (2013).

66 Guidobaldo del Monte, *Meditatiunculae, Contra Cap. 2 Jo. de Benedicti de Mechanicis*, f. 145 e *Contra [capitulum] 3 eiusdem*, f. 146. Il *Diversarum speculationum liber* posseduto da Guidobaldo è stato studiato da Renn e Damerow (2012).

67 Sul tema si vedano anche Frank (2011), pp. 256-261 e Tassora (2001). Tuttavia, questa non è l'unica trattazione del piano inclinato che compare nelle *Meditatiunculae*. In una precedente pagina, nel foglio 64, Guidobaldo aveva esaminato da diversi punti di vista il problema del piano inclinato, ma secondo il metodo di Pappo e quindi con una modalità errata.



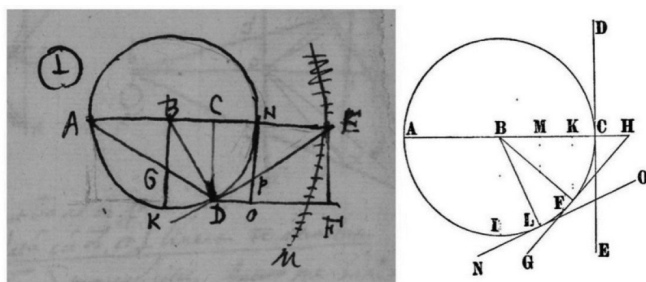


Fig. 3 - A sinistra Guidobaldo del Monte, *Meditationum colae*, f. 145 bis e a destra Galilei (2002), p. 70.

Se il foglio volante (ma posizionato tra i commenti al *De Mechanicis*) 145 bis ha goduto di qualche influenza galileiana, si potrebbe anche supporre che Guidobaldo e Galileo potessero aver discusso insieme della meccanica di Benedetti.

3. Bernardino Baldi e le *Exercitationes alle Questioni Meccaniche di pseudo-Aristotele*

Bernardino Baldi (1553-1617) fu intellettuale poliedrico: linguista, poeta, storico, esperto di meccanica e di architettura. Le *Exercitationes* (1621)⁶⁸, ovvero un commentario in cui Baldi si confronta con le *Questioni delle Questioni Meccaniche*, opera a quel tempo generalmente attribuita ad Aristotele, sono il lavoro baldiano che più ha attirato l'attenzione degli studiosi⁶⁹. Nelle *Exercitationes* Baldi commenta la meccanica di matrice aristotelica utilizzando come correttore la statica archimedeica. Inoltre, il commento di Baldi

68 Bernardino Baldi, *In mechanica Aristotelis problemata exercitationes: adiecta succinta narratione de autoris vita et scriptis*, Mainz, Johann Albin Witwe, 1621. Secondo Becchi (2004), p. 58, la gestazione delle *Exercitationes* risulterebbe al 1580.

69 Lo studio e la traduzione italiana delle *Exercitationes* baldiane furono al centro del progetto di interesse nazionale (PRIN 2006) intitolato *La tradizione della meccanica antica nel Rinascimento. Alle origini della meccanica moderna: problemi filosofici, scientifici e filologici* e coordinato da Gianni Micheli (Università di Milano, Dipartimento di Filosofia, 2006-2008), Antonio Becchi (Università di Genova, Dipartimento di Scienze per l'architettura, 2006-2007) e Orietta Pedemonte (Università di Genova, Dipartimento di Scienze per l'architettura, 2008). Il risultato del progetto fu la traduzione italiana delle *Exercitationes* (Baldi, 2010), pubblicata nel 2010 a cura di Elio Nenci.



contiene alcune intuizioni di notevole interesse e che, filtrate da Giovanni de Guevara, verranno rimodulate da Galileo Galilei nei *Discorsi* (1638).

3.1. Baldi e le *Questioni III e XVI*

In questo paragrafo intendiamo evidenziare alcune analogie e differenze tra l'approccio di Bernardino Baldi e quello di Galileo, che probabilmente non aveva letto direttamente le *Exercitationes*, rispetto alle *Questioni III e XVI* delle *Questioni Meccaniche*⁷⁰.

Procediamo all'esame delle due questioni nella seguente maniera. Prima analizziamo la *Questione III*, la quale contiene un barlume del principio della leva, confrontando il commento di Baldi con le considerazioni di Galileo. Poi rifletteremo sulle condizioni di rarefazione e condensazione della materia espone da Baldi nella *Questione XVI* e, attraverso la lettura del commentario di de Guevara, riprese da Galileo per analizzare la resistenza dei corpi solidi alla rottura⁷¹.

Prendiamo la *Questione III* come riportata da Baldi:

Questione III. Perché (come aveva detto anche all'inizio) con la leva forze esigue muovono pesi ingenti, pur aggiungendosi il peso della leva, dal momento che è più facile muovere un peso minore, e minore è il peso della leva?⁷²

Lo pseudo-Aristotele, nella sua riflessione, pone in relazione i pesi posti su una leva con le rispettive distanze dal fulcro, arrivando a individuare l'importante rapporto di proporzionalità $P : p = d : D$. La descrizione è una descrizione meramente qualitativa, basata sulla differenza di velocità, dovuta alla lunghezza del braccio, e sull'osservazione empirica. La dimostrazione geometrica verrà data successivamente da Archimede nelle *Proposizioni 6 e 7* del primo libro *Sull'equilibrio dei piani*⁷³. A differenza di Aristotele, che argomenta la sua intuizione fisica, Archimede dimostra le *Proposizioni* mediante un procedimento assiomatico-deduttivo.

Baldi reinterpreta l'argomentazione aristotelica sulla base del centro di gravità in rapporto a due sistemi equiponderanti. Baldi rileva che in caso di rottura dell'equilibrio i due sistemi non si trovano più in una situazione di uguaglianza ($P : p \neq d : D$). Secondo Baldi la causa non è da individuare, nella maggiore o minore velocità dovuta alla lunghezza del braccio, perché la velocità è conseguenza necessaria ma non la causa. Per l'urbinata, la causa

70 Sulle *Exercitationes* di Baldi si veda lo studio generale di Nenci (2011). Sulle analisi di Galileo in merito alla resistenza dei corpi solidi si veda Valleriani (2009).

71 Sulla *Questione XVI* si veda Becchi (2004)

72 Baldi (2010), pp. 122-123.

73 Archimede (1974), *Proposizione 6*: Le grandezze commensurabili sono in equilibrio se sospese a distanze inversamente proporzionali ai pesi, p. 403. *Proposizione 7*: Ed anche le grandezze sono tra loro incommensurabili, similmente manterranno l'equilibrio se sono poste a distanze inversamente proporzionali alle grandezze, p. 406.





della rottura dell'equilibrio deriva dal venir meno dell'uguaglianza di stato tra le due parti equiponderanti, caso in cui il prodotto del peso e braccio alla sinistra del fulcro non è più uguale al prodotto del peso e braccio alla destra del fulcro. Baldi aveva intuito l'equivalenza, tutta moderna, di $P : p = d : D$ e $P \times D = p \times d$. Conclude il commento una riflessione sulla seconda parte della questione, ovvero sul modo in cui operano i bracci sulla leva; secondo Baldi, essi operano non in quanto *pesi*, ma in quanto *forze*. Questa precisazione è dettata dal fatto che per Baldi le condizioni di equilibrio di una leva non dipendono solo dai pesi ma dall'effetto (o alla forza) che essi acquistano in rapporto alla loro posizione sulla leva. In questa digressione si assiste a un primitivo passaggio concettuale da *gravità posizionale a momento*.

I commenti di Baldi alle *Questioni Meccaniche* usufruiscono generalmente di considerazioni tecnico-operative, come nel caso del commento alla *Quaestio XVI*⁷⁴. Curiosamente le riflessioni di natura empirica sono assenti nell'esame alla *Quaestio III*. Probabilmente l'importanza del tema trattato e il continuo confronto con Archimede ha portato Baldi a trattare il comportamento della leva in modo geometrico, riducendo all'osso i riferimenti presi dalla pratica empirica, in modo da non abbassare il livello della sua digressione.

Galileo analizzò l'importante relazione che deve instaurarsi tra pesi e rispettive distanze dal fulcro nella Seconda giornata dei *Discorsi*, dove esamina le condizioni di resistenza dei materiali⁷⁵. La dimostrazione fornita dal toscano è la seguente. Appoggiandosi sui Postulati archimedei I e VI⁷⁶, Galileo considera un parallelepipedo di densità uniforme e in equilibrio, i cui punti estremi sono appesi con delle corde su un'asta. Quindi suppone di tagliare il parallelepipedo in un punto qualsiasi. Allora individua i centri dei due nuovi prismi ottenuti e immagina di appendere i due punti centrali sulla stessa asta inizialmente considerata. Dopo aver reciso le corde estreme, il nuovo stato di equilibrio dei due prismi, caratterizzato dal rapporto inverso tra i pesi e le rispettive distanze dal centro, risulta essere equivalente al sistema precedente costituito dall'unico parallelepipedo. Alla base della speculazione di Galileo doveva nascondersi l'idea, esposta nella Prima giornata, che i solidi siano composti da atomi di materia indivisibili e infiniti, i quali permettono di tagliare il prisma in qualsiasi punto. Galileo conclude la dimostrazione con riferimenti a casi particolari di leve materiali, stabilendo di volta in volta i rapporti tra peso e resistenza in relazione alla conformazione della leva.

74 All'interno della Questione XVI Baldi fa probabilmente entrare le esperienze di cantiere maturate a Guestalla, Roma e Urbino. Sul tema si veda Becchi (2004), p. 57.

75 Galilei (1933b), pp. 151-154. Per un'analisi più approfondita rimandiamo a Fano e Pietrini (in corso di pubblicazione).

76 Archimede (1974), Postulato I: Chiediamo [che si ammetta] che pesi uguali [sospesi] a distanze uguali si facciano equilibrio; che pesi uguali [sospesi] a distanze disuguali non si facciano equilibrio, ma producano pendenza dalla parte del peso che si trova a distanza maggiore, p. 397. Postulato VI: Che se grandezze a certe distanze si fanno equilibrio, anche grandezze ad esse uguali poste alle stesse distanze si faranno equilibrio, p. 399.





Secondo Galileo l'elemento responsabile della resistenza dei materiali è da ricercare nelle condizioni di condensazione e di rarefazione dei corpi, queste ultime determinate dalla presenza e dall'organizzazione degli infiniti atomi indivisibili che costituiscono la materia⁷⁷. I concetti di *rarefactio*, *condensatio* e *constipatio* erano stati individuati quali condizioni responsabili della resistenza dei materiali alla rottura anche da Baldi nel commento alla *Quaestio XVI*. Baldi aveva rilevato che tali condizioni dovevano rivestire un ruolo fondamentale nelle analisi della resistenza alla rottura e della deformazione dei materiali, senza soffermarsi però sulle cause responsabili della rarefazione, della condensazione e dell'addensamento, senonché alludendo al concetto di *penetratio corporum*⁷⁸. Probabilmente Galileo non aveva letto le *Exercitationes* baldiane, ma sicuramente aveva presente il commento di Giovanni de Guevara alle *Questioni Meccaniche* (1627)⁷⁹. De Guevara, che nel suo commento alla *Quaestio XVI* faceva riferimento alla rarefazione e alla condensazione, al contrario di Galileo conosceva molto bene il contenuto delle *Exercitationes* di Baldi, in quanto più volte le menziona nel suo commentario⁸⁰.

Possiamo ragionevolmente supporre che i commenti baldiani alla meccanica aristotelica siano entrati, filtrati da de Guevara, nei lavori di Galileo, il quale avrebbe epurato definitivamente il modo di investigare la natura da qualsiasi ossequio nei confronti del dettame dell'autorità (ancora fortemente presente nelle riflessioni dell'urbinate).

Infine notiamo che, da un punto di vista dello stile espositivo, le *Exercitationes* e i *Discorsi* hanno in comune una vivacità letteraria difficile da trovare nei testi dei predecessori. Lo stile letterariamente brillante di Baldi e alcune intuizioni contenute nelle *Exercitationes*, che a tratti sembrano porre in connessione le dimostrazioni geometriche con l'indagine della natura⁸¹, danno l'impressione che l'opera dell'urbinate non sia solamente un commentario "pre-galileiano" alle *Questioni Meccaniche*, ma, al contrario, sia un testo estremamente moderno.

Riepilogo

Galileo dovette molto all'ambiente urbinato, sia da un punto di vista professionale che scientifico. La conoscenza sia dei difficili contenuti della let-

77 Galilei (1933b), pp. 93-105.

78 Baldi (2010), pp. 222-224.

79 Giovanni de Guevara, *In Aristotelis mechanicas commentarij: vna cum additionibus quibusdam ad eandem materiam pertinentibus*, Romae, apud Iacobum Mascardum, 1627. Galilei (1933b), pp. 68, 165. Giovanni de Guevara a Galilei 15 novembre 1627, n. 1839; de Guevara a Galilei, 24 gennaio 1628, n. 1851; de Guevara a Galilei, 2 marzo 1629, n. 1935; de Guevara a Galilei, 20 aprile 1629, n. 1945; de Guevara a [Galilei], 2 settembre 1629, n. 1956.

80 Per esempio si confronti de Guevara, *In Aristotelis mechanicas commentarij*, 1627, p. 89 (*Quaestio III*) e p. 158 (*Quaestio XIV*).

81 Per esempio Baldi (2010), *Quaestio XVI*, pp. 222-252, e *Quaestio XVII*, pp. 253-263.





teratura matematica antica, al cui recupero la scuola commandiniana diede un contributo decisivo, sia del pensiero medievale e contemporaneo permise a Galileo, grazie alla spregiudicatezza metodologica che lo contraddistingueva, di prendere le nozioni dalle eterogenee tradizioni (fisica aristotelica, atomismo democriteo, matematica platonica, meccanica eroniana, statica archimedeica, pratica empirica), senza aderire totalmente e integralmente al dettame di una singola autorità, per affrontare in maniera proficua molte e diverse tematiche scientifiche.

Probabilmente i dialoghi con Guidobaldo ebbero un ruolo più che marginale nella maturazione del pensiero scientifico di Galileo. Insieme discussero del problema del piano inclinato e (presumibilmente) della meccanica di Benedetti, rifletterono sul principio conservativo che deve instaurarsi in meccanica tra variabili eterogenee – tempo, velocità, spazio e forze –, ragionarono sulla possibilità di confrontare diverse classi di infinito⁸², studiarono le implicazioni dell'attrito in meccanica e indagarono l'isocronismo del pendolo e la traiettoria parabolica del proietto. Queste riflessioni aiutarono Galileo a comprendere, mediante l'introduzione del tempo come variabile indipendente, la legge oraria di caduta e a intuire che, senza l'intervento di una forza esterna, un corpo persevera nel suo stato di quiete o di moto. Anche il metodo scientifico inaugurato da Galileo dovette aver usufruito dell'influenza guidobaldiana, soprattutto per quanto riguarda l'affidabilità dello strumento per provare una teoria; tuttavia, tra i due approcci vi erano delle differenze: per Guidobaldo i principi geometrici dovevano guidare la costruzione degli esperimenti e l'esperimento, inteso come osservazione controllata del fenomeno, aveva la capacità di confermare la correttezza di una teoria; per Galileo, invece, l'esperimento aveva un ruolo euristico e serviva per saggiare l'ipotesi elaborata a seguito dell'osservazione del fenomeno naturale.

Nonostante l'amicizia e la collaborazione scientifica tra Guidobaldo e Galilei siano più che comprovate, allo stato attuale delle nostre conoscenze è difficile dire chi sia stato il maestro e chi l'allievo durante le numerose ricerche, riflessioni ed esperimenti che i due hanno condotto insieme. Sicuramente Galileo imparò molto da Guidobaldo e, viceversa, Guidobaldo trasse enorme beneficio dalle chiacchierate col suo brillante interlocutore. È probabile che il loro dialogo nel corso del tempo fosse diventato piuttosto un dialogo tra pari, sennonché, considerando il modo di trattare certi temi e il ruolo di questi ultimi all'interno dell'ecosistema delle rispettive ricerche scientifiche, per Guidobaldo ciò che era un punto di arrivo, per Galileo doveva essere meglio indagato.

Grazie alla letteratura matematica messa a disposizione da Commandino e dai suoi allievi, Galileo poté studiare proficuamente le opere di Archimede e definire il concetto di *momento* senza equivoci. Le riflessioni contenute nei *Prolegomeni* concernenti l'ambito di studio della matematica e le Proposizioni del *Liber de centro gravitatis solidorum* lasciarono traccia rispettivamente nell'epistemologia galileiana e nei suoi primi lavori.

82 Tassora (2001), pp. 536-537 (*Meditatiunculae*, f. 229). Sul tema si veda anche Tassora (2001), pp. 174-179.





Alcune considerazioni baldiane (come quelle direttamente connesse sia all'esame alle *Questioni Meccaniche* con gli strumenti della statica archimedeica e della pratica empirica sia alle condizioni di *rarefactio* e *condensatio* dei corpi per valutare la resistenza alla rottura dei materiali) arrivarono a Galileo grazie alla mediazione di de Guevara.

La scienza moderna, inaugurata da Galileo, può essere vista come la fine della precaria divisione che separava l'ambito speculativo dall'ambito pratico-applicativo. Ne segue che la contaminazione della matematica con la fisica, che sotterraneamente ha guidato l'opera degli esponenti della scuola matematica urbinata, unita alla loro attitudine tecnico-pratica, alimentata dalle collaborazioni con l'officina dei Barocchi, potrebbe avere avuto un ruolo rilevante nella formazione e nella scienza di Galileo. Tale contaminazione è fortemente presente nella letteratura matematica antica, nella produzione dell'importante *Mechanicorum Liber*, nelle considerazioni che occupano le pagine delle *Meditationum* e nelle riflessioni sulle *Questioni Meccaniche* di Aristotele. Sbilanciandoci un po', possiamo dire che l'ambiente urbinato fu una delle fucine da cui sono scaturiti i primi barlumi della rivoluzione scientifica⁸³.

Bibliografia

- Archimede, 1974, *Opere di Archimede*, a cura di A. Frajese, Torino, UTET.
- Baldi, B., 2010, *In mechanica Aristotelis problemata exercitationes*, edizione anastatica a cura di E. Nenci, Milano, FrancoAngeli.
- Becchi, A., 2004, *Q. XVI. Leonardo, Galileo e il caso Baldi: Magonza, 26 marzo 1621*, testi latini tradotti da S. Aproso, Venezia, Marsilio Editori.
- Bedini, S.A., 2001, *La dinastia Barocchi. Artigiani della scienza in Urbino 1550-1650*, in F. Vetrano (a cura di), *La scienza del ducato di Urbino/The science of the Dukedom of Urbino*, Urbino, Accademia Raffaello.
- Bertoloni Meli, D., 1992, «Guidobaldo Dal Monte and the Archimedean Revival», in *Nuncius. Annali di storia della scienza*, VII 1, pp. 3-34.
- Bertoloni Meli, D., 2013, «Guidobaldo, Galileo, and the History of Mechanics», in A. Becchi, D. Bertoloni Meli, E. Gamba (a cura di), *Guidobaldo del Mon-*

83 I testi di matematica antica corretti ed emendati da Commandino sarebbero stati utilizzati anche da Pierre de Fermat (Loria (1950), p. 476), Isaac Newton, Johannes Kepler e René Descartes. La versione latina di Commandino degli *Elementi* di Euclide sarebbe stata una delle traduzioni di riferimento fino al XIX secolo. In *Astronomia Nova* (1609), a pagina 286, Johannes Kepler cita le *Coniche* di Apollonio e gli *Sferoidi* di Archimede nella versione dell'urbinato. Sul tema si veda per esempio Del Centina (2016). Diego Donna nella tesi di dottorato (Donna (2008), pp. 49 e 76) allude al fatto che le letture di alcune traduzioni di Commandino, in particolare il cap. VII delle *Collezioni Matematiche* di Pappo, fossero state parte della formazione scientifica di Descartes e alla base della teorizzazione di *analisi e sintesi* del metodo. D. T. Whiteside in *The Mathematical Papers Of Isaac Newton*, scrive in nota 24 (p. 102) al *The revised treatise 'De Motu Corporum'* 1684/1685: «Newton was familiar with the Manolessi edition (Bologna, 1660) of Commandino's Latin version of Pappus' work (first published at Pesaro in 1588)», Whiteside (1974), p. 102.





- te (1545-1607). "Mathematics" and technics from Urbino to Europe*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge.
- Bonera, G. e Giudici, F., 1996, «Le teorie di Galileo sul galleggiamento», in P. Turci (a cura di), *Atti del XVI Congresso nazionale di Storia della Fisica e dell'Astronomia*, Centro Volta, Villa Olmo, Como, 24-25 maggio 1996.
- Braccesi, A., 1989, «Partendo dall'acclive e dal declive: una possibile ricostruzione del progresso di Galileo attraverso la scienze del moto», in *Galileo Galilei e gli scienziati del ducato di Urbino, Atti del convegno, Pesaro, 14 ottobre 1989*, pp. 21-27.
- Camerota, M., 2004, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della contro-riforma*, Roma, Salerno Editrice.
- Camerota, M., 2008, «I nomi e le cose. Galileo Galilei e la nascita della nuova scienza», in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Volume V, Le scienze, Fondazione Cassamarca, Vicenza, Angelo Colla Editore, pp. 659-683.
- Camerota, M., 2010, «La biblioteca di Galileo: alcune integrazioni e aggiunte desunte dal carteggio», in *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, Firenze, Le Lettere, pp. 81-95.
- Camerota, M. e Helbing M.O., 2000, *All'alba della scienza galileiana. Michel Varro e il suo «De motu tractatus». Un importante capitolo nella storia della meccanica di fine Cinquecento*, Cagliari, CUEC editrice.
- Carugo, A., 2005, «Il paradosso della ruota di Aristotele discusso da Baldi, Mersenne e Galileo», in E. Nenci (a cura di), *Bernardino Baldi (1553-1617) studioso rinascimentale: poesia, storia, linguistica, meccanica, architettura. Atti del Convegno di studi di Milano, 19-21 novembre 2003*, Milano, Franco-Angeli, pp. 317-338.
- Chang, H., 2004, *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress*, New York, Oxford University Press.
- Ciucci, A., 2018, «I manoscritti urbinati di Federico Commandino: una ricognizione delle buste 120 e 121 della Biblioteca universitaria di Urbino», in *Bollettino di storia delle scienze matematiche*, A. 38, n. 2 (2018), p. 237-269.
- Claessens, G.A.J., 2015, «The Drawing Board of Imagination: Federico Commandino and John Philoponus», in *Journal of the History of Ideas*, Volume 76, Number 4, October 2015, pp. 499-515.
- Clagett, M., 1959, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Clavius, C., 1992, *Corrispondenza di Cristoph Clavius*, ed. critica a cura di U. Baldini e P.D. Napolitani, 7 voll., Pisa, Edizioni del Dipartimento di Matematica dell'Università di Pisa.
- Commandino, F., 2015, *Liber de centro gravitatis solidorum*, introduzione e traduzione di E. Gamba e V. Montebelli, Pisa, Edizioni della Normale.
- Del Centina, A., 2016, «On Kepler's system of conics in *Astronomiae pars optica*», in *Arch. Hist. Exact Sci.*, 70, 567-589.
- Donna, D., 2008, *Induzione, enumerazione e modelli della spiegazione scientifica. Il metodo di Descartes dagli studi di ottica alla fisica della luce (1618-1637)*, Tesi di Dottorato, Relatore M. Spallanzani.
- Fano, V. e Pietrini, D., *The rigor of the ancients and the opportunism of the moderns: the case of the lever*, in corso di pubblicazione.
- Favaro, A., 1886, «La libreria di Galileo Galilei», in *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, XIX, 1886, pp. 219-293.





- Favaro, A., 1899-1900, «Due lettere inedite di Guidobaldo del Monte a Giacomo Contarini», in *Atti del Reale Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*, LIX 2 (1899-1900), pp. 307-310.
- Frank, M., 2011, *Guidobaldo dal Monte's Mechanics in Context. A Research on the Connections between his Mechanical Work and his Biography and Environment*, Ph.D. Thesis, Supervisors: P.D. Napolitani, C. Maccagni e J. Renn.
- Frank, M., 2013, «A proposal for a new dating of Guidobaldo dal Monte's *Meditatiunculae*», in *Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche*, 33(2), December 2013.
- Frank, M. e Napolitani, P.D., 2015, «Il giovane Galileo e Guidobaldo dal Monte: discepolo e maestro?», in P. Caye, R. Nanni Romani e P. D. Napolitani (a cura di), *Scienze e rappresentazioni: saggi in onore di Pierre Souffrin. Atti del convegno internazionale, Vinci, Biblioteca Leonardiana, 26-29 settembre 2012*, Firenze, L.S. Olschki.
- Galilei, G., 1929, *Theoremata circa centrum gravitatis solidorum*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. I, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1933a, *Delle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. VIII, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1933b, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. VIII, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1933c, *Il saggiaiore*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. VI, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1934a, *Carteggio 1574-1610*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. X, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1934b, *Carteggio 1611-1613*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XI, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1934c, *Carteggio 1614-1619*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XII, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1935a, *Carteggio 1620-1628*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XIII, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1935b, *Carteggio 1629-1632*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XIV, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1936a, *Carteggio 1633*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XV, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1936b, *Carteggio 1634-1636*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XVI, Firenze, Tipografia di Barbera.
- Galilei, G., 1937a, *Carteggio 1637-1638*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XVII, Firenze, Tipografia di Barbera.





- Galilei, G., 1937b, *Carteggio 1639-1642*, in A. Favaro (a cura di), *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa della Edizione Nazionale*, Vol. XVIII, Firenze, Tipografia di Barbera, p. 151
- Galilei, G., 2002, *Le Meccaniche*, a cura di R. Gatto, Firenze, L. S. Olschki.
- Galluzzi, P., 1979, *Momento. Studi Galileiani*, Roma, Edizioni dell'ateneo & Bizzarri.
- Gamba, E., 1998, «Guidobaldo dal Monte matematico e ingegnere», in A. Fiocca (a cura di), *Giambattista Aleotti e gli ingegneri del Rinascimento*, Atti del convegno, Ferrara 1996, Firenze, L. S. Olschki, pp. 341–351.
- Gamba, E., 2002, «La scuola matematica urbinata nell'età roveresca», in B. Cleri, S. Eiche, J. E. Law, F. Paoli (a cura di), *I Della Rovere nell'Italia delle corti. Atti del convegno Urbina, 1999*, 4 vols., Urbino, QuattroVenti, vol. III, pp. 81–90.
- Gamba, E. e Mantovani, R., 2012, «Gli strumenti scientifici di Guidobaldo del Monte», in A. Becchi, D. Bertoloni Meli, E. Gamba (a cura di), *Guidobaldo del Monte (1545-1607). "Mathematics" and technics from Urbino to Europe*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Berlin, Edition Open Access.
- Gamba, E. e Montebelli, V., 1988, *Le scienze a Urbino nel Tardo Rinascimento*, Urbino, Edizioni QuattroVenti.
- Gavagna, V., 2009, «La tradizione euclidea nel Rinascimento», in F. Commandino, *De gli Elementi di Euclide*, edizione anastatica, 1575, Urbino, pp.1-10.
- Giusti, E., 1990, «Introduzione», in G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica ed i movimenti locali*, a cura di E. Giusti, Torino, Einaudi.
- Hall, C., 2015, «Galileo's library reconsidered», in *Galilaean*, a. 12 (2015), pp. 29-82.
- Helbing, M.O., 2008, «La scienza della meccanica nel Cinquecento», in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, Volume V, Le scienze, Fondazione Cassamarca, Vicenza, Angelo Colla Editore, pp. 573-592;
- Koyré, A., 1966, *Études galiléennes*, Paris, Hermann.
- Laird, W.R., 2012, «Guidobaldo del Monte and Renaissance Mechanics», in A. Becchi, D. Bertoloni Meli, E. Gamba (a cura di), *Guidobaldo del Monte (1545-1607). "Mathematics" and technics from Urbino to Europe*, Berlin, Edition Open Access.
- Loria, G., 1950, *Storia delle matematiche. Dall'alba della civiltà al tramonto del secolo XIX. Seconda edizione riveduta e aggiornata*, Milano, Hoepli.
- Micheletti, F., 2013, *Guidobaldo del monte nel Granducato di Toscana e la scuola roveresca di architettura militare*, in Becchi, A., Berolini Meli, O. e Gamba, E., 2013 *Guidobaldi del monte (1545-1607). "Mathematics" e technics from Urbino to Europe*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Berlin, Edition Open Access.
- Micheli, G., 1995, *Le origini del concetto di macchina*, Firenze, L. S. Olschki.
- Minazzi, F. 2019, «Galileo epistemologo», *Physis*, vol. LIV, (2019), n.1-2, pp. 91-122.
- Napolitani, P.D., 2001, *Archimede. Alle radici della scienza moderna*, Milano, Le scienze.
- Naylor, R.H., 1974, «The Evolution of an Experiment. Guidobaldo del Monte and Galileo's *Discorsi* Demonstration of the Parabolic Trajectory», in *Physis*, 16, 323-346.





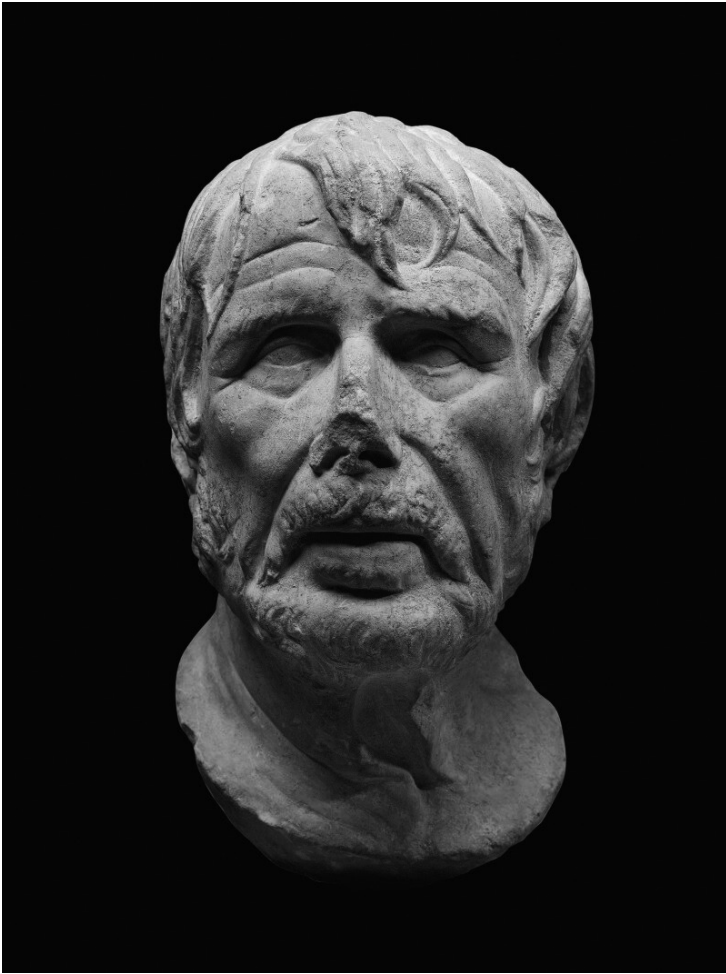
- Nenci, E., 2011, *Bernardino Baldi's In Mechanica Aristotelis Problemata Exercitationes*, Max Planck research library for the history and development of knowledge, Berlin, Edition Open Access.
- Renn, J. e Damerow, P., 2012, *Guidobaldo del Monte's Critical Notes on the Mechanics of Jordanus and Benedetti and their Historical and Conceptual Backgrounds*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Berlin, Edition Open Access.
- Renn, J. Damerow, P., Rieger, S., Giulini, D., 2001, «Hunting the White Elephant: When and How did Galileo Discover the Law of Fall?», in J. Renn (a cura di), *Galileo in context*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Renn, J. e Omodeo, P.D., 2013, «Guidobaldo Del Monte's Controversy with Giovan Battista Benedetti on Positional Heaviness», in A. Becchi, D. Bertoloni Meli, E. Gamba (a cura di), *Guidobaldo del Monte (1545-1607). "Mathematics" and technics from Urbino to Europe*, Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge, Berlin, Edition Open Access.
- Rose, P.L., 1975, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Geneva, Librairie Droz.
- Rossi, P., 1989, *La scienza e la filosofia dei moderni. Aspetti della rivoluzione scientifica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Schmitt, C., 1987, «Philoponus' commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century», in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, pp. 210-227.
- Settle, T.B., 1995, «La rete degli esperimenti Galileiani», in P. Bozzi, C. Macagnani, C. Olivieri, T.B. Settle, *Galileo e la scienza sperimentale*, Padova, pp. 11-62.
- Shea, W.R., 1974, *Galileo's Intellectual Revolution*, London, Mac Millan Press, trad. it. di P. Galluzzi, *La rivoluzione intellettuale di Galileo*, Firenze, Sansoni.
- Shea, W.R., 2001, *Galileo e l'atomismo*, «Acta Philosophica», vol. 10, 2001, fasc. 2, pp. 257-272.
- Sinisgalli, R., 2009, «Galileo ed una specifica "Eredità Geometrica" di Federico Commandino», in R. Sinisgalli (a cura di), *L'arte della matematica nella prospettiva: atti del convegno internazionale di studi, Istituto svizzero di Roma, Centro internazionale di studi Urbino e la prospettiva, Roma-Urbino, 8-11 ottobre 2006*, Poggio a Caiano, CB Edizioni.
- Tassora, R., 2001, *Le Meditatiunculae de rebus mathematicis di Guidobaldo del Monte*, Ph.D. Thesis, Supervisor P. D. Napolitani.
- Valleriani, M., 2009, «The transformation of Aristotle's "Mechanical Questions". A bridge between the Italian Renaissance Architects and Galileo's First New Science», in *Annals of Science*, 66, 2, 2009, pp. 283-308.
- Valleriani, M., 2010, *Galileo Engineer*, Netherlands, Boston Studies in the Philosophy and History of Science, Springer.
- Van Dyck, M., 2005-2006, *An archaeology of Galileo's science of motion*, Ph.D. Thesis, Supervisor: E. Weber.
- Wallace, W.A., 1992, *Galileo's Logic of Discovery and Proof: The Background, Content and Use of His Appropriated Treatises on Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht – Boston, Kluwer Academic.
- Whiteside, D. T., 1974, *The Mathematical Papers of Isaac Newton*, Cambridge, Cambridge University press, vol VI.





Opere di Galileo Galilei

STUDI



Esiodo di Cuma eolica
(metà VIII secolo a. C. - VII secolo a. C.)



MARCO RE

Apologia d'Esiodo

1. *Esiodo e l'Opera*

Esiodo di Ascra è senza dubbio da considerarsi il più importante esponente, assieme naturalmente ad Omero, ed essenziale creatore della *paideia* greca¹. Le opere di Omero e quelle di Esiodo costituiscono il vitale scheletro per l'educazione morale e spirituale dell'uomo greco². Per l'uomo moderno è di fondamentale importanza comprendere appieno come la poesia, sia d'Omero che d'Esiodo, fosse un'espressione straordinaria del manifestarsi dello Spirito greco. La poesia antica, a differenza di quella moderna, veicolava un'ampia gamma di nozioni e concetti, i quali si estendevano dalla religione sino alla politica. Ogni aspetto della vita dell'uomo greco passava per forza di cose attraverso la poesia, quale tramite divulgativo. I due massimi poemi dell'Antichità, l'*Iliade* e l'*Odissea*, uniti alle opere del Beota, la *Teogonia* e gli *Erga*³, costituivano il corso educativo per eccellenza. Numerosi sono i punti di accordo tra i due grandi poeti, ed altrettanto numerosi sono i punti in cui le loro visioni poetiche si distaccano. In modo particolare è evidente la differenza per quanto concerne il contenuto stesso della poesia esiodea; infatti, possiamo notare una grande maturità e in un certo qual modo una profonda saggezza nel poema gnomico d'Esiodo. Tuttavia, la struttura del verso rimane pressoché inalterata se paragonata a quella d'Omero, conferendo alla nuova poesia esiodea una sfumatura assai interessante e creando un vero e proprio contrasto tra la forma del verso di Omero e il contenuto originale posto da Esiodo. La straordinarietà introdotta da Esiodo, rispetto a quanto precedentemente creato, è il focalizzarsi su un nuovo tipo d'uomo e d'umanità, assai differente rispetto alla perfezione aristocratica cantata da

-
- 1 W. JAEGER. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Bompiani, Milano 2003, p. 122.
 - 2 Si veda a tal proposito M. POHLENZ, *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2006. Titolo originale *Der hellenische Mensch*.
 - 3 Per la citazione delle opere di Esiodo mi avvarrò della traduzione condotta da G. ARRIGHETTI, contenuta in Esiodo, *Opere*, Mondadori, Milano 2007.





Omero, il quale proponeva un modello concernente la virtù ricollegandola ai valori dell'onore e della patria; mentre in Esiodo vediamo un radicale mutamento, portando in auge, in modo particolare, il valore del lavoro, elemento rinfancante la condizione di bestialità dell'uomo⁴. Di estrema importanza in questo luogo è comprendere quanto Esiodo apporti una considerevole modifica all'interno della neonata *paideia*, rinnovando quanto aveva precedentemente operato Omero, ed aggiungendovi il grande interesse e la grande sensibilità in merito alla condizione umana. Se Omero descriveva e si immedesimava in un tipo d'umanità aristocratica, elogiando le rispettive virtù, in Esiodo abbiamo un'immedesimazione in caratteri completamente opposti, non più aristocratici ma contadini, o con termine anacronistico, proletari, dai quali, nonostante la differenza rispetto ad Omero, appaiono manifesti i caratteri della nobiltà e della saggezza. Esiodo calerà nella forma omerica del verso il proprio innovativo ed originale contenuto, che metterà in evidenza il valore dell'educazione, del lavoro e, soprattutto, della giustizia. Infatti, laddove Omero «mette anzitutto in piena luce il fatto fondamentale che ogni cultura muove dalla formazione di un tipo d'umanità aristocratica, che sorge col promuovere volutamente le qualità dell'eroe e signore, in Esiodo si rivela la seconda grande sorgente della cultura: il valore del lavoro»⁵, come ebbe modo di scrivere Werner Jaeger nella sua opera *Paideia. La formazione dell'uomo greco*. Esiodo vuol farsi educatore della Grecia: per raggiungere questo obiettivo egli si manifesta ed emerge, come soggetto, prima ancora che come poeta, dai propri versi. Il Beota infrange il canone dell'anonimità, caro ad Omero e ai rapsodi, per farsi garante in prima persona della veridicità del suo insegnamento. Come prova di questo suo desiderio di essere un soggetto concreto e non solo una voce, possiamo citare a mo' d'esempio i proemi della *Teogonia* e degli *Erga*, nei quali Esiodo, con le dovute modifiche nella forma, riporta alcune personali esperienze vissute in prima persona.

1.2. La Teogonia: origine e struttura

Nel proemio della *Teogonia* Esiodo, presentandosi in terza persona, racconta il suo strabiliante incontro con le Muse ai piedi del monte Elicone. L'evento è la trasposizione in immagini di un mutamento interiore avvenuto nel poeta e questo segna il passaggio dalla condizione di semplice pastore – si può ravvisare anche in questo caso l'accento ad un tipo di vita bucolico, in antitesi con la raffinata aristocrazia omerica – a quella di poeta divinamente ispirato⁶. Gli attributi che le Muse rivolgono ai pastori, di cui Esiodo fa parte, non sono per nulla lusinghieri, infatti non vengono considerati se non come 'ventre', ovvero rozzi e guidati dal puro istinto. I versi successivi manifestano esplicitamente l'innovazione esiodea d'essere un cronista fedele e

4 Si veda a tal proposito A. MADDALENA. *Storia della letteratura greca o dell'idealismo classico*. U. Mursia & C, Milano, 1967, pp. 141-170. Inoltre si veda A. LESKY. *Storia della letteratura greca. Dagli inizi a Erodoto*. Il Saggiatore, Milano, 1962.

5 W. JAEGER. *Paideia, la formazione dell'uomo greco, op. cit.*, 122.

6 ESiodo. *Teogonia*, vv.22-25.



veridico, interessato maggiormente al conformarsi del contenuto al vero, piuttosto che ad una meravigliosa forma il cui contenuto si distacca dal vero. Esiodo pose in primo piano la condizione dell'uomo, deciso a lottare contro le avversità al fine di sopravvivere. Le Muse proseguendo cantano: «noi sappiamo dire molte menzogne simili al vero, / ma sappiamo, quando vogliamo, cose vere cantare»⁷. A tal proposito, riguardo questi versi, Lesky ebbe modo di scrivere «che mentre Esiodo si sente chiamato a esporre la verità nei suoi versi, egli getta anche uno sguardo su quelli che affermano la stessa esigenza senza soddisfarla. In questo proemio così importante abbiamo il primo spunto di una polemica letteraria», e prosegue affermando: «In queste parole appare prefigurato l'atteggiamento dei primi filosofi che si contestano a vicenda o negano ai poeti la pretesa di verità»⁸. L'esigenza esiodea di narrare il vero non viene, come è ben intuibile per un poeta del VIII/VII secolo a.C., giustificata razionalmente, bensì mediante una rappresentazione nella quale Esiodo, per parte delle Muse, è investito della carica di poeta. Il suo precipuo compito sarà quello di cantare le vicende passate, le presenti, le future e, soprattutto, di glorificare la stirpe dei beati⁹. Le Muse, prime ad apparire sulla scena, patrocinano l'opera e il poeta, confermando l'antico detto greco secondo il quale «tutto è pieno di dèi»¹⁰. Le Muse sono figlie di Zeus e di Mnemosyne, la dea del ricordo. In tal modo Esiodo vuol comunicare l'importanza straordinaria che la poesia, per poter esistere e proliferare, abbisogna di un supporto che le viene appunto fornito dal ricordo. È interessante riportare l'opinione di Bruno Snell che, riferendosi alle Muse e in modo particolare a Mnemosyne, scrisse: «la poesia, derivando dalla somma divinità, ha una particolare dignità e importanza, e che la sua funzione principale è quella di conservare l'oggetto della rappresentazione nella memoria degli uomini; e in effetti nell'età arcaica tutta la tradizione riposa sulla poesia»¹¹. Mnemosyne può essere considerata a tutti gli effetti una personificazione della facoltà intellettuale della memoria, cardine della conservazione e della trasmissione del patrimonio spirituale dell'*epos* arcaico. Sul valore della memoria e dell'oralità all'interno della *paideia* greca avremo modo di discutere oltre. Le nove Muse nate dall'unione di Zeus con Mnemosyne, traggono i loro nomi dalla funzione e dal compito esercitato all'interno della nuova poesia: il lavoro di Esiodo è prettamente etimologico, come ben sottolinea Snell¹². Prima di analizzare il resto dell'opera dal punto di vista concettuale, occorre notare un'analogia tra la funzione delle Muse e quella della filosofia. Esiodo, dal verso 94 sino al verso 103, narra il fine dell'operato delle Muse; queste con il loro canto allietano l'animo e distolgono il cuore dal dolore, recato dal lutto e dagli affanni; così la filosofia che nasce quale

7 Ivi, vv. 28-29.

8 A. LESKY, *Storia della Letteratura Greca*, op. cit., p.103.

9 Esiodo, *Teogonia*, vv. 31-34.

10 Cfr. ad esempio Talete 11 A 23 D-K.

11 B. SNELL, *La Cultura greca, e le origini del pensiero europeo*. Giulio Einaudi editore, Torino 1963, p.78.

12 B. SNELL, *La Cultura greca, e le origini del pensiero europeo*. Cap terzo: *Il mondo degli dèi in Esiodo*, op. cit., pp. 77-88.



ricerca delle cause prime diviene, in un secondo momento, diviene ricerca della felicità e della letizia. La *Teogonia*, ed entriamo nel merito, canta la nascita di tutti gli dèi, ed essendo alcuni rappresentazioni di forze cosmiche o di fenomeni cosmici, oltre che teogonia essa diviene “cosmogonia”, ovvero spiegazione mitica della nascita dell’universo e dei suoi fenomeni. È bene specificare che la grandezza dell’opera consiste in larga parte nella maestria di Esiodo di organizzare sistematicamente un enorme materiale preesistente, fornitogli dalla tradizione, in un canone. Erodoto nelle *Storie* individua in Omero e in Esiodo la fonte essenziale delle credenze e delle teogonie mitiche, scrivendo a proposito «che sono proprio quelli [Omero ed Esiodo] ad aver composto una teogonia e ad aver dato i nomi agli dei, dividendo gli onori e le prerogative e indicando il loro aspetto»¹³. Dal verso 116 inizia la vera e propria teogonia, la narrazione della genealogia divina. Per primo fu Chaos, poi si generò Gaia «dall’ampio petto» (ovvero la Terra), successivamente Tartaro nebbioso, ed Eros «il più bello fra gli dèi immortali»¹⁴ che diede origine a tutte le cose, elemento d’unione di tutte le future coppie divine. Da Chaos vennero Erebus e Notte, da cui ebbero origine l’Etere (il Cielo superiore) ed Hemera (il Giorno). Da Gaia sola si generarono Urano stellato, il mare e i monti; unendosi ad Urano, Gaia generò Oceano e i fiumi. Successivamente vennero i Titani ed i Giganti, assieme alle Ore. Procedendo in questo modo, Esiodo descrive tutte le successive unioni e le successive nascite, ma ciò che maggiormente importa in questa sede è la comprensione della genealogia che ha portato alla nascita di Zeus, elogiato ed invocato fin dall’inizio dell’opera quale garante di verità e giustizia. La genealogia di Zeus e l’impianto generale della *Teogonia* risentono indubbiamente dell’influenza esercitata dalla millenaria cultura vicino orientale¹⁵. Tuttavia non ritengo giusto privare Esiodo del “tripode” della innovativa creazione – alludendo alla vittoria riportata dal Beota nella gara poetica contro Omero¹⁶ – poiché, per quanto possano essere rintracciati elementi provenienti da culture differenti, il modo in cui si danno e la cornice entro la quale vengono collocati differisce notevolmente; il clima ellenico fa sì che il divino, soprattutto la figura di Zeus, appaia ben più armonica e strutturata rispetto alle figure vicino orientali¹⁷. La linea principale dello sviluppo è data dalla successione delle tre divinità che reggono il mondo: Urano, Crono e Zeus. La successione è sempre segnata da un atto di violenza: Crono evira il padre e conquista il regno; tuttavia, nel tentativo di divorare la sua progenie viene vinto da Zeus, unico superstite della discendenza divina, grazie anche al contributo della madre Rea. Infine, lottando e riportando la vittoria contro i Titani, Zeus può conquistare lo scranno reale per tutto il tempo avvenire, dispensando immortali e mortali di doni ed incarichi. L’opera è assai simile ad una parabola ascendente: in entrambi i casi si parte da una condizione di

13 ERODOTO, *Storie*, a cura di A. I. D’ACCINNI e D. FAUSTI, BUR Rizzoli, Milano 2008. II, 53.

14 ESIODO, *Teogonia*, v.120.

15 A. LESKY. *Storia della Letteratura Greca*, op. cit., pp. 104-105.

16 Ivi, *Agone poetico tra Esiodo e Omero*, 12-13, pp.104-105.

17 Cfr, Bruno Snell, cap.III.



bassezza, od inferiorità, per giungere in un secondo momento ad un apice di ordine e superiorità. Nella *Teogonia* viene mostrato il passaggio dall'anarchia e dall'ingiustizia, rappresentata dagli atroci parricidi, all'ordine e alla giustizia rappresentata e personificata da Zeus. In Esiodo il divino assume una connotazione assai differente rispetto alle sfumature della poesia omerica. Possiamo ravvisare nella poesia esiodea un flebile accenno ad un protomonoteismo, in quanto mai si sarebbe azzardato Omero a chiamare Zeus «re in cielo», oppure «compensatore di beni»¹⁸, inoltre per quanto il mondo sia «pieno di dèi», essi vengono tutti raccolti in unità sotto il concetto del divino. Con tutta sicurezza Esiodo avrebbe rifiutato di rappresentare il divino, alla maniera d'Omero, intento in dispute e lotte. Per quanto il concetto del divino esiodeo possa essere interpretato come una manifesta contraddizione, questi assume significato solo se analizzato come processo e non più come singolo momento. Occorre avere di mira il risultato, ovvero l'ordine e la giustizia di Zeus, e non le circoscritte lotte tra padri e figli, per comprendere appieno il senso che Esiodo intende assegnare al divino. Prima di procedere nell'analisi della seconda grande opera esiodea, gli *Erga*, occorre prendere coscienza di una grandiosa intuizione presente nella *Teogonia*; infatti Esiodo pose a fondamento dell'intera genealogia divina e a fondamento dell'intero universo un principio immateriale e indeterminato, il Chaos. Esiodo è il primo scrittore in lingua greca che individua come origine del cosmo un elemento che non appartiene alla sfera della *physis*. Occorrerà attendere circa due secoli per giungere ad un risultato simile allorquando Anassimandro porrà come principio primo l'*apeiron*.

2. Esiodo e gli *Erga*: concetti ed episodi

La seconda grande opera d'Esiodo, gli *Erga*, completa la parabola ascendente iniziata con la *Teogonia*; nel caso presente abbiamo il dispiegarsi del regno di Zeus e un vero e proprio elogio del lavoro e della giustizia. Il poema trova come sua origine, dopo l'invocazione alle Muse, la disputa, concernente l'eredità paterna, tra Esiodo e il fratello Perse. Esiodo loda con alte parole il volere di Zeus, che, quasi come il Dio biblico, difende il debole e punisce il forte, innalza il debole ed umilia il ricco. Zeus viene ad identificarsi quale garante dell'ordine e della giustizia¹⁹. Emerge, come precedentemente detto, il desiderio di voler essere testimone fedele e veridico di ciò che verrà scritto. L'invocazione alle Muse e la celebrazione della grandezza di Zeus, che costituisce il proemio degli *Erga*, condivide i caratteri essenziali tipici della tradizione innografica a noi nota tramite gli *Inni omerici*, per la quale gli eventi e le divinità vengono annunciati come contenuto e tema dell'opera che segue. Tuttavia, il poema non avrà come contenuto l'operato di Zeus. Piuttosto l'opera cercherà di mostrare il destino dell'uomo; infatti l'intero componimento poetico mira ad ammaestrare ed educare l'uomo, inserendo numerose esorta-

18 ESiodo, *Teogonia*, vv.70-74.

19 ESiodo., *Erga*, vv.5-10.

zioni alla giustizia e al lavoro. Siano d'anzì al primo testo di genere protrettico della tradizione ellenica, oltreché il primo esempio di poema gnomico, che si pose l'obiettivo di ammaestrare ed educare l'uomo. Il fratello Perse viene identificato nell'opera come l'archetipo del fannullone perdigiorno, il quale non ha altro obiettivo che quello di escogitare scappatoie per sfuggire alla responsabilità che gli deriva dalle proprie azioni, facendo di tutto per ledere la giustizia. L'intera opera, difatti, ha come destinatario proprio Perse, che viene invocato ben cinque volte²⁰. I destinatari dell'opera vanno ben oltre la ristretta mente di Perse: essa è indirizzata, in generale, all'intero genere umano, conscio di essere trasgressore della giustizia. La giustizia, come avremo modo di spiegare, si identificherà nel rispetto della norma, divina ed umana, imposta all'uomo. La trasgressione di un comando, sia esso divino od umano, si identifica, nella tradizione classica, con il peccato di *hybris*. Fin dai primi versi si fa chiaro l'intento esortativo e pedagogico del poema, che non ha altro fine se non quello di dissuadere l'uomo dall'ascoltare la sirena dell'ingiustizia, ma di perseguire la via della retta ragione. La contesa sorta tra i due fratelli, come si scoprirà poi dallo stesso Esiodo²¹, nacque a seguito di un inganno teso da Perse in merito alla spartizione dell'eredità paterna. Tramite sotterfugi ed imbrogli Perse riuscì a corrompere i giudici, interpellati per dirimere la disputa, donando loro doni e danaro, con il fine di avere una somma maggiore di quella che per legge gli sarebbe spettata.

2.1. *Le due Erides*

Al verso 10 viene invocato per la prima volta Perse, e subito dopo, come primo ammaestramento, Esiodo pone il racconto delle due Erides. Nella *Teogonia* viene narrata la progenie di un'unica Eris, foriera di lutti e sciagure, dolori ed ingiustizie²². Questo genere di Eris, nefasta e terribile, rimane, nella descrizione fatta ai vv. 11-17 degli *Erga*, sostanzialmente identica a quella presente nella *Teogonia*. Negli *Erga* Esiodo introduce un secondo genere di Eris, differente per natura e per indole rispetto alla precedente. Questa seconda Eris²³, "molto migliore per gli uomini", sprona al lavoro, invita l'uomo a non dedicare tempo all'ozio, ma ad impiegarlo per nobilitarsi ed eccellere. Suddetta Eris pungola l'orgoglio ed anche la vanità dell'uomo nel primeggiare; tuttavia, a differenza della prima Eris nefasta e terribile, non compie la sua azione portando dolore e sofferenza, bensì rendendo la società più produttiva e di conseguenza più florida, grazie ad un positivo agonismo, il quale spinge il simile a primeggiare sul simile. Il conflitto a cui porta l'Eris "benigna" può essere ricondotto al *polemos* di cui parla Eraclito al frammento 53: «Il Conflitto (*polemos*) è padre di tutte le cose e di tutti i re; gli uni li ha fatti essere dei, gli altri uomini, gli uni schiavi e gli altri liberi»²⁴. Esiodo ingiunge a Perse di serbare in cuor suo l'insegnamento impartitogli dal fratello, ed avere

20 ESIODO, *Erga*, vv. 10-213-274 e 641.

21 ESIODO, *Erga*, vv. 35-39.

22 ESIODO, *Teogonia*, vv.226-231.

23 ESIODO, *Erga*, vv.17-26.

24 ERACLITO, 22 B 53. D-K.

come fine quello di dedicarsi, non alle dispute e alle contese, ma al lavoro, come unico strumento per preservarsi intatto dalla collera divina. Dunque, abbandonare attività infruttuose, quali dispute e contese, allorché i mezzi di sostentamento scarseggiano; solo in un successivo momento, una volta che provviste se ne sono fatte, all'uomo è concesso l'ozio e il riposo. Ai vv. 35-39 Esiodo accusa, a chiare lettere, Perse di averlo raggirato e di aver corrotto «prodigando [...] omaggi ai re/ mangiatori di doni, i quali con questa giustizia a giudicare sono disposti»²⁵. I re «mangiatori di doni» ed in generale tutti coloro che in ogni modo e con ogni mezzo cercano, mediante il latrocinio e l'ingiustizia, di prevaricare sul prossimo vengono considerati degli stolti. «Stolti, perché non sanno quanto più grande è la metà dell'intero/ né quanto grande vantaggio si cela nella malva e nell'asfodelo»²⁶, questi versi sibillini di cui è difficile carpire il significato, possono essere considerati una velata esaltazione di una sobria povertà, piuttosto che di una ostentata ricchezza; oppure, una lode di una povertà giusta in contrapposizione ad una sovrabbondanza disonesta. Al termine del primo insegnamento rivolto a Perse, Esiodo si trova costretto a dover giustificare l'esigenza e la necessità del lavoro. Dopo aver esortato Perse, e più in generale l'uomo, ad affidarsi all'Eris 'benigna', Esiodo cerca di formulare, mediante l'interpolazione di un mito, una spiegazione dell'origine e dell'ingresso del lavoro nel mondo. All'uomo i mezzi di sostentamento sono nascosti ed occultati, altrimenti potrebbe «lavorare anche un solo giorno/ e per un anno ne avrebbe, anche restando nell'ozio»²⁷. I mezzi di sostentamento sono stati celati allo sguardo dell'uomo da parte degli dèi in collera contro il titano Prometeo per l'inganno ordito nei loro confronti. La figura di Prometeo è iconica, egli rappresenta la perfetta personificazione dell'intelletto, dell'intelletto pianificante ed astuto, da cui traspire anche una sfumatura d'umanità. Il titano figlio di Iapeto viene presentato da Esiodo per la prima volta nella *Teogonia*²⁸ come causa della separazione tra dèi e mortali. Infatti, a quel tempo agli uomini era concesso banchettare e riunirsi assieme agli dèi, tuttavia questa unione non sarebbe durata a lungo. A Mecone venne portato un enorme bue, di questo Prometeo formò due parti, per gli uomini mise del grasso e della carne avvolte nel ventre del bue – nascose le parti migliori della bestia, lasciando agli dèi la parte non edibile – mentre per gli dèi nascose le ossa nel grasso dell'animale. Successivamente, di queste due parti domandò a Zeus quale il suo animo avrebbe scelto e Zeus scelse questa seconda parte, cadendo nell'inganno teso da Prometeo. Zeus, dice Esiodo, si accorse ben prima di scegliere dell'inganno ordito dal titano, tuttavia non volle intervenire perché già in cuor suo pianificava la punizione per gli uomini mortali. Gli uomini saranno costretti, per rendere lode agli dèi, a bruciare «ossa bianche sugli altari odorosi»²⁹, in cambio della loro mortalità. Un'ulteriore sciagura attende gli uomini, Zeus adirato fece sì che il fuoco mai più ardesse sulla terra: «Così disse Zeus adirato, che sa eterni pensieri/

25 ESIODO, *Erga*, vv.38-39.

26 Ivi, vv. 40-41.

27 Ivi, vv. 43-44.

28 ESIODO, *Teogonia*, vv.535-612.

29 ESIODO, *Teogonia*, v.557.



e da allora dell'inganno memore sempre/ non concesse più al legno la forza del fuoco indefesso/ per gli uomini mortali che sulla terra hanno la dimora»³⁰.

Come è noto, dopo che il fuoco venne sottratto e nascosto all'umanità, Prometeo se ne reimpossessò facendone dono gradito agli uomini. Tuttavia, una volta scoperto il furto, Zeus plasmò con della terra una creatura a forma di donna, la quale venne poi dotata di particolari capacità grazie all'intervento di Atena; il nome della donna fu quello di Pandora. Pandora rappresenta la progenitrice di tutte le donne, foriere di mali per gli uomini. Le donne vengono descritte come approfittatrici del lavoro e dell'opera dell'uomo. Nonostante ciò, guai all'uomo che giunge canuto senza una donna, i suoi beni saranno goduti da lontani parenti e i suoi possedimenti andranno in rovina, mentre l'uomo sposato avrà sempre qualcuno al suo fianco; pronta la donna sarà a curarlo ed accudirlo nell'ora del bisogno. Il mito di Prometeo e Pandora trova spazio negli *Erga*³¹, ove viene narrato di come, per filantropia, il titano si impossessò del fuoco per donarlo agli uomini. La punizione fu, come nella *Teogonia*, l'invio sulla terra di Pandora; a differenza della *Teogonia*, porta con sé un orcio, creato dagli dèi contenente tutte le possibili catastrofi che sull'umanità potrebbero abbattersi. Se nell'opera cosmogonica l'ingresso di Pandora nel mondo costituiva già di per sé la condanna per l'umanità, negli *Erga* viene introdotta al fine di giustificare la necessità del lavoro e di come il male entrò nel mondo. La fanciulla, donata da Zeus ad Epimeteo, fratello di Prometeo, letteralmente «colui che arriva dopo» oppure «colui che capisce dopo», sancisce la condanna dell'umanità. Una volta che l'orcio venne scoperto, Epimeteo capì, ma fu troppo tardi. L'atto di curiosità condannò l'umanità ad una inevitabile pena. Solo Elpis, la Speranza, rimase nell'orcio, per volontà di Zeus. Quasi a voler significare che, anche nel male più assoluto, la speranza resta sempre l'ultimo baluardo di salvezza.

2.2. Il mito delle cinque stirpi

Un ulteriore mito viene ora introdotto: il mito delle cinque età o mito delle stirpi. Il mito di Esiodo è sicuramente ereditato dalla tradizione, ma successivamente rielaborato e adattato per altri intenti, che verranno presto spiegati. Secondo il mito al tempo di Crono gli uomini vivevano in una condizione di totale beatitudine, felicemente e non sottoposti ad alcuna fatica³². Questi uomini, appartenenti alla stirpe aurea, non avevano alcuna necessità di lavorare, la terra infatti dava loro ogni bene; e così come la vita non era vita, la morte non era morte e «nei conviti gioivano, lontano da tutti i malanni;/ morivano come vinti nel sonno, e ogni sorta di beni/ c'era per loro...»³³. Questi uomini erano del tutto simili agli dei e a loro vicini. Tuttavia, nulla dura in eterno. Per volere di Zeus la stirpe d'oro venne ricoperta dalla terra, ora questi uomini sono dei «démoni» benigni che vagano sulla terra, custodi della giustizia, «vestiti di nebbia, sparsi dovunque per la terra,/ datori di

30 Ivi, vv.561-564.

31 ESIODO, *Erga*, vv.47-108.

32 Ivi, vv. 109-126.

33 Ivi, vv. 125-126.



ricchezza»³⁴. In un tempo successivo alla stirpe aurea, Zeus crea un secondo genere di uomini, i quali apparterranno alla stirpe argentea³⁵. Questa seconda stirpe viene definita come degenerare rispetto alla precedente. La seconda stirpe è caratterizzata dall'insorgenza di due colpe, la «tracotante violenza»³⁶ e l'inosservanza delle leggi che regolano il rapporto fra uomini e dei³⁷ e gli uomini di suddetta stirpe, con l'incoscienza di sciocchi bambini, si sterminarono vicendevolmente. Anche per la seconda stirpe, infantile e violenta, il destino fu analogo alla precedente. Non volendo recare offerte e doni agli dei, gli argentei uomini vennero distrutti da Zeus, trasformati successivamente in geni inferiori. Una terza stirpe di tipo mortale Zeus padre generò, «nata dai frassini, potente e terribile: loro di Ares/ avevano care le opere dolorose e la violenza, né pane/ mangiavano, ma d'adamante avevano l'intrepido cuore./ tremendi»³⁸. La terza bronzea stirpe³⁹, assai differente rispetto a quella aurea ed argentea, non aveva più l'inconsapevolezza della prima e della seconda, ma con questa condivideva lo smodato amore per la violenza, causa poi della sua distruzione. Zeus la nascose nella terra, per i peccati commessi. Alla terza ne seguirà una quarta, ben diversa da tutte le precedenti⁴⁰: quella degli eroi dei grandi cicli di guerre, gli eroi di Tebe e di Troia, questa stirpe vien definita «più giusta e migliore»⁴¹. I semidei collocati nella quarta stirpe perirono sul campo di battaglia, il loro destino è ben migliore della seconda e terza stirpe, il luogo che li attende come ultima dimora è l'isola dei beati⁴². Platone, nel libro V della *Repubblica*, cita Esiodo ingiungendo a tutti la venerazione degli eroi morti in battaglia⁴³. Ed ecco l'ultima stirpe, quella in cui si rammarica di vivere Esiodo, terribile e nefasta. Esiodo si lamenta di vivere come "cittadino" di questa stirpe: «Avevsi potuto io non vivere con la quinta stirpe/ di uomini, ma fossi morto già prima oppure nato dopo,/ perché ora la stirpe è di ferro: né mai di giorno/ cesseranno da fatiche e affanni, né mai di notte./ affranti; e aspre pene manderanno loro gli dèi»⁴⁴. Esiodo avverte tuttavia che non ci sarà solo male, a questo verrà mescolato il bene. Anche la presente stirpe andrà in rovina, quando gli uomini «nascondo avranno già bianche le tempie»⁴⁵. L'interpretazione di questo verso è controversa, a tal proposito concordo con quanto sostiene Eduard Meyer⁴⁶, il quale sostiene che violenza, tipica della seconda e terza stirpe sia ben differente se paragonata al tipo di violenza operante nella quinta. Nella seconda e terza

34 Ivi, vv.145-148. Cfr. PLATONE, *Cratilo*. 397E.

35 Ivi, vv.127-142.

36 Ivi, v.134.

37 ESIODO, *Erga*, vv.135-137.

38 Ivi, vv. 174-278.

39 Ivi, vv. 143-155

40 Ivi, vv. 156-173.

41 Ivi, v.158.

42 PLATONE, *Simposio*, 178A-180B.

43 PLATONE, *Repubblica*, V 468 E – 469 A.

44 ESIODO, *Erga*, vv.174-178.

45 Ivi, v.181.

46 E. MEYER, *Hesiod «Erga» und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, in Id., *Kleine Schriften*, II, Halle 1924, pp. 509-510.

stirpe la violenza pare essere frutto non di un calcolo, ma da una pulsione del tutto a-razionale. La violenza della quinta stirpe non è cieca, ma, stante l'aumento delle capacità comprensive e più in generale della ragione – la precocità per cui gli uomini in un certo senso nasceranno già vecchi – la violenza viene indirizzata verso soggetti ben precisi. La violenza si esercita verso persone che maggiormente avrebbero diritto al rispetto, come l'ospite, l'amico, il fratello, i genitori, e questi uomini «ingiuria faranno ai genitori appena invecchiati;/ a loro diranno impropri rivolgendo parole malvagie;/ gli sciagurati, senza curare degli dèi la vendetta; né/ ai genitori invecchiati renderanno il dovuto;/ *il diritto starà nella forza*: l'uno all'altro saccheggerà la città»⁴⁷. Nel mito viene mostrata non solo la degenerazione che ha portato all'attuale conformazione del mondo, dall'ammantata felicità nell'età di Crono alla terribile condizione attuale, ma si delinea anche un percorso, potremmo definirlo come una 'fenomenologia', che porta l'uomo dalla condizione di non conoscere il bene e il male, per via dell'ottundimento del senso, alla comprensione della reale differenza tra i due. Dunque, questa 'fenomenologia' non tratta solo della perdita delle beatitudini, bensì parla anche dell'acquisizione dell'intelligenza e della consapevolezza, qualità che determinano l'essere uomo come tale, nel bene e nel male. Il mito può essere accostato al racconto concernente il peccato originale, in entrambi i racconti v'è narrata una decadenza ed una degenerazione, si passa da uno stato di estrema felicità e gioia ad uno stato di profonda sofferenza. Nel racconto biblico tuttavia la caduta è immediata⁴⁸, non ci sono fasi intermedie, l'uomo è prontamente cacciato dal Paradiso Terrestre. Nel mito esiodeo invece la decadenza è mediata da fasi via via peggiori, fino a giungere alla più terribile delle ere. Al di là di queste differenze, i miti presentano una sostanziale analogia: in entrambi l'uomo acquista la capacità di discernere il bene dal male, laddove, in una fase precedente, si trovavano in una condizione del tutto amorale, per così dire 'al di là del bene e del male'. La caduta della quinta stirpe viene da Esiodo «profetizzata» ai vv. 190-201, in questi versi si delinea una società sull'orlo del collasso, priva di virtù e dedita al vizio. Esiodo scrive che allorquando l'uomo non rispetterà più la parola data, quando mancherà di rispetto nei riguardi dell'uomo giusto, quando il rispetto verrà tributato al malvagio e all'ingiusto e quando *la giustizia sarà nella forza*, allora Zeus invierà sulla terra Aidos e Nemesis. Dolori e sciagure si abatteranno sulla terra, ponendo fine alla ferrea stirpe. La forza come elemento cardine della giustizia è biasimato da Esiodo, solo all'animale può accordarsi l'uso della forza, agli uomini un dono ben più grande hanno concesso gli dèi: la giustizia.

2.3. *Lo sparviero e l'usignolo: il tiranno ed il poeta*

Un quarto racconto ora Esiodo vuol narrare al fratello, più precisamente una favola (αἴτιος), la favola dello sparviero e dell'usignolo. La favola ha

47 Esiodo, *Erga*, vv.206-211, corsivi miei.

48 Cfr. *Gen*, 3.

come funzione quella di indurre i re e Perse a meditare su un genere di comportamento che non è tipico degli uomini, bensì delle bestie, ossia lo smodato utilizzo della forza mascherata da giustizia. Gli animali seguono la legge del più forte e della sopraffazione, ma l'uomo dovrebbe seguire vie ben diverse da quelle impiegate dalle fiere. La via da percorrere è quella della giustizia che proviene da Zeus e dalla quale esige il rispetto. La giustizia ricompensa chi è stato leso, esalta il povero e severamente punisce l'uomo o la città che, trascurando Dike, vien governata dal vizio e dalla mancanza di misura. La favola ha come personaggi un usignolo, dal bel canto capace, forse un rimando allo stesso Esiodo cantore, e uno sparviero, forte e feroce prototipo del tiranno. Lo sparviero agguanta brutalmente il malcapitato usignolo che, dimenandosi tra gli artigli, cerca di dissuaderlo dal fargli del male. Lo sparviero, al pianto e alle urla dell'usignolo, risponde quasi seccatamente: «Sciagurato, perché ti lamenti? Sei preda di chi è molto più forte;/ andrai là dove io ti porterò, pur essendo tu cantore»⁴⁹. Lo sparviero procede ingiungendo all'usignolo di non opporsi a chi, per natura, è più forte di lui. Chiunque sia alla mercé di uno più forte non può far altro che sperare di esser liberato; l'opposizione del più debole nei confronti del più forte, per lo sparviero, è ritenuta sciocca oltreché vergognosa. Al termine della favola Esiodo, con forze nuove, torna a consigliare al fratello di ascoltare Dike e di non favorire la violenza. Segue una lunga esortazione sul valore della giustizia quale riparo dall'ira divina. A chiunque trasgredisca la norma divina vie di fuga non si presentano, la pena dovrà essere scontata, in questa vita o nell'altra. Esiodo si rivolge anche ai re dicendo loro di temere l'operato di Zeus e di curarsi di non favorire l'ingiustizia⁵⁰ e le «torte sentenze»⁵¹. Garanti dell'ordine, inviati da Zeus, sono i démoni che ai tempi di Crono vivevano assieme agli dèi, e con loro la vergine figlia del Cronide, ovvero Dike. L'intero discorso in favore della giustizia può essere riassunto in questa forma: «a se stesso prepara mali l'uomo che mali per altri prepara/ e un cattivo pensiero pessimo è per chi l'ha pensato»⁵² L'uomo, a differenza delle fiere, è dotato di intelligenza e virtù, essenziali elementi per porre solide e giuste basi agli ordinamenti politici e sociali. Il ricorso alla forza e l'uso di un'ipotetica superiorità dettata dalla natura per sopraffare il prossimo altro non è che somma ingiustizia⁵³.

3. Platone e la poesia

Platone volle porsi quale rinnovatore della *paideia* classica. Senofane e Pitagora criticarono aspramente la poesia; poiché rappresentava il divino

49 ESIODO, *Erga*, vv.207-211.

50 Ivi, vv. 248-255.

51 Ivi, v. 250.

52 Ivi, vv. 265-266.

53 A tal proposito possiamo far riferimento al celeberrimo discorso degli ateniesi ai meli in TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, V, 84-105.



mediante epiteti del tutto disdicevoli, oltreché umani⁵⁴. Platone, sicuramente influenzato da tale critica, si spinse oltre. La diffusione dei testi poetici, almeno fino al V secolo a.C., avveniva tramite l'oralità. L'oralità si fondava, in modo particolare, sull'imitazione. L'imitazione, o *mimesis* – concetto ben spiegato da Havelock⁵⁵ e sviluppato dallo stesso Platone – fu di fondamentale importanza per il diffondersi delle opere poetiche⁵⁶. Per quanto concerne l'enunciato poetico possiamo ravvisare diversi grandi di imitazione, a seconda del punto di vista dal quale si osserva la relazione tra 'attore' da un lato, ossia poeta, e 'pubblico' dall'altro, ovvero uditore. Per l'uomo moderno risulta abbastanza facile comprendere un primo livello di imitazione, in modo particolare, il caso dell'attore; il quale, mutando la voce e la figura, si trasforma, a seconda dei casi richiesti, in un uomo, piuttosto che in una donna. L'attore può inoltre immedesimarsi o in un soggetto positivo – identificandosi in un modello virtuoso – oppure in un soggetto negativo – ad esempio un individuo dedito al vizio – in tal modo veniva veicolato un messaggio, recepito, in un secondo momento, dall'uditorio. Oltre alla rappresentazione del personaggio da parte dell'attore, secondo Platone, possiamo parlare di *mimesis* anche in riferimento al poeta stesso che, nell'atto della creazione del suddetto personaggio, lo imita. Il poeta in questo caso si cala nei panni del personaggio creato, divenendo in un certo senso parte di questo. Un'ulteriore forma di imitazione entra in gioco nel complesso sistema di relazioni, che avveniva al momento effettivo della trasmissione degli enunciati poetici. La partecipazione alle rappresentazioni, nelle quali si mostravano attori intenti a recitare o rapsodi nel cantar vicende eroiche, comportava una vera e propria immedesimazione emotiva con quanto veniva mostrato in scena. L'identificazione emotiva con i contenuti degli enunciati poetici da parte dell'uditorio aveva luogo su due differenti livelli: il primo livello coinvolgeva la gioventù, educata nell'ambito della cultura poeticomimetica, ed il secondo, a livello di ricreazione e divertimento, coinvolgeva gli adulti in eventi che comprendevano ad esempio il simposio e la tragedia. L'intera antica concezione della poesia poggiava le proprie basi sul concetto di imitazione ed immedesimazione. Questo imprescindibile cardine viene ora, per parte di Platone, criticato e messo in discussione. L'oralità poeticomimetica, basata sull'imitazione della forma, è il *focus* sul quale con fervore

54 Per quanto riguarda l'accusa pitagorica (la discesa nell'Ade da parte di Pitagora) si veda D. LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. VIII, 12. In riferimento a Senofane di Colofone si confronti 21 B 2, 11, 15, 16, 23 del Diels-Kranz.

55 E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, cura di B. GENTILI e M. CARPITELLA. Biblioteca storica Laterza, Bari-Roma 2019, pp. 22-23, *op. cit.*, 23-33.

56 Si ricordi l'etimologia greca della parola poesia, la quale deriva da ποιησις, derivato di ποίεω "fare, produrre". Da intendersi come arte, capacità di riuscire a creare e produrre. Nell'accezione platonica indica l'abilità di qualsiasi artista di creare qualcosa. L'artista per eccellenza, secondo Platone, è il Demiurgo; a questi succedono, secondo una scala che va dalla perfezione eidetica a quella meramente imitativa, tutti i restanti produttori. Gli imitatori di imitazioni, distanti tre lunghezze dal vero essere, sono proprio i poeti.



si scaglia Platone. La critica vera e propria troverà spazio nei libri II, III e X della *Repubblica*. Tuttavia, grande lascito della filosofia socratico-platonica sarà una differente forma di oralità, non più poetico-mimetica, bensì dialettica, fondata sull'incessante e perpetuo confrontarsi nella assai celebre forma dialogica. Di seguito tratterò della concezione della poesia in Platone.

3.1. La poesia come divina ispirazione

Nell'*Apologia di Socrate* Platone sostiene una tesi che attraversa trasversalmente l'intero suo *Corpus*⁵⁷, nella quale considera i poeti, al pari degli indovini e dei vati, tali per divina ispirazione, non per arte e nemmeno per scienza. Nel dialogo viene riportato, con tutta probabilità, il discorso pronunciato da Socrate in sua difesa, durante il processo che lo vedeva coinvolto per l'aver indottrinato i giovani con vani discorsi e l'aver introdotto nuove divinità, estranee al pantheon canonico. Nel passaggio che tra poco vedremo, Socrate cerca di scoprire il vero significato del responso emanato dall'Oracolo di Delfi, il quale, interrogato su chi fosse nell'Ellade il più sapiente, rispose che proprio il filosofo ateniese non aveva eguali per sapienza. Appare quasi paradossale il tutto, poiché proprio Socrate considerava se stesso, non solo non sapiente, ma addirittura ignorante. Ha inizio così una complessa ricerca da parte di Socrate per disvelare il vero significato. Socrate prese a porre domande a coloro i quali si definivano 'sapienti'; per primi interrogò i politici, ma presto si accorse che non potevano in alcun modo soccorrerlo nella ricerca. Dopo aver interrogato i politici, cercò proprio tra i poeti una risposta, che, al pari della prima, non darà frutti. I poeti, afferma Socrate, compongono le loro belle opere non per tramite della sapienza, bensì grazie ad un divino invasamento, simili in questo ai vati e agli indovini. Inoltre i poeti, malamente, considerano se stessi massimamente sapienti in quelle cose in cui non lo sono affatto⁵⁸. Tale osservazione troverà spazio in altre opere platoniche, specie nello *Ione* e nella *Repubblica*⁵⁹, in cui verrà delineata l'accusa ai poeti e ai contenuti della loro poesia. I poeti non conoscono appieno quanto vanno scrivendo, non essendo in possesso di conoscenza ed arti specifiche. Il primo riferimento ad Esiodo è collocato al termine del dialogo – poco prima della conclusione del discorso di Socrate – laddove troviamo espressa, per parte sua, la speranza – dopo la morte – di poter incontrare gli spiriti dei grandi uomini, tra i quali proprio Esiodo⁶⁰. L'*Apologia*, come abbiamo

57 PLATONE, *Apologia*, 22 A-C. Platone. *Fedro*, 244 A ss. PLATONE. *Menone*, 95 A-100 C, 99 B-100 A. PLATONE, *Ione*, 536 A. Inoltre si veda SENOFONTE. *Simposio*, III 5-6 e *Memorabili*, IV 2,10.

58 PLATONE, *Apologia*, 22B-C.

59 Cfr. PLATONE, *Ione*, 538B. Si veda inoltre *Repubblica* libri II, III e X, nei quali è manifesta l'accusa alla poesia e ai poeti.

60 PLATONE. *Apologia*, 41 A: "E poi, quanto non sarebbe disposto a pagare ciascuno di voi, per stare insieme con Orfeo e con Museo, con Omero e con Esiodo? Per quello che mi riguarda, sono disposto a morire molte volte se questo è vero". PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. REALE, Bonpiani, Milano 2016, p. 45.

avuto modo di spiegare, non è il solo dialogo in cui traspare la tesi della derivazione divina della poesia; lo *Ione* è strutturato a partire da questa concezione. Nello *Ione*, breve dialogo, gli unici due interlocutori sono Socrate e, naturalmente, il rapsodo Ione. Il fulcro del dialogo è la ricerca del fondamento ultimo dell'attività del rapsodo e dell'essenza della poesia. Ione definisce se stesso come il massimo rapsodo omerico, infatti conosce perfettamente ogni passo d'Omero. Socrate, tuttavia, gli domanda se conosce anche altri poeti, al che Ione di rimando gli risponde negativamente; poiché ritiene Omero il più valente tra i poeti. Altri poeti, al di là di Omero, per Ione dicono le stesse cose di Omero, ma in modo errato. Socrate, incalzando, risponde che se l'attività del rapsodo fosse un'arte, il rapsodo dovrebbe ben conoscere il peggiore e il migliore tra i poeti, esprimendosi sui medesimi argomenti⁶¹. L'arte prevede che vi sia conoscenza da parte del soggetto dell'esperto e dell'inesperto in merito ai medesimi argomenti, e se Ione ritiene che Omero dica le medesime cose che altri poeti affermano, per forza di cose dovrà conoscere anche tutto ciò che va oltre Omero. Tuttavia, Ione non possiede alcuna conoscenza di altri poeti. Dunque, l'attività di rapsodo non può basarsi né sull'arte e nemmeno sulla scienza, ma, ed è questa la tesi fondamentale, su una divina ispirazione. La musa rende i poeti ispirati e capaci di poetare, formando una specie di catena che lega i poeti al dio e, successivamente, all'intero uditorio. L'uomo in sé, non invaso divinamente, è incapace di far poesia finché nella sua anima non trova posto la divinità⁶². Oltre alla divina ispirazione quale fonte del poetare, nello *Ione* viene mostrato come la poesia del rapsodo coinvolga emotivamente gli ascoltatori, come detto in precedenza. I rapsodi, «interpreti di interpreti»⁶³, poiché interpretano i poeti, già essi stessi imitatori e dunque in un certo senso 'interpreti', suscitano nell'uditorio un'infinita gamma di emozioni, che per Platone, in alcuni casi, possono diventare assai pericolose. Ione descrive gli effetti che la sua attività produce sul 'pubblico': «Ogni volta, dall'alto del mio palco, li vedo piangere, guardare attoniti e allibire alle mie parole»⁶⁴. Infine, un'ulteriore critica alla poesia trova spazio nel dialogo: la poesia tratta di molte cose di cui, tuttavia, non possiede conoscenze specifiche⁶⁵. Nei poemi di Omero si possono rintracciare numerose affermazioni che riguardano singole arti, come ad esempio l'arte dell'andar per mare oppure della medicina. Inoltre, la poesia non saprebbe come ben amministrare una città, non essendo in possesso di nessuna delle arti necessarie per tal fine. Se la presente analisi può ben adattarsi alla poesia d'Omero, la ritengo ingiusta se estesa anche ad Esiodo. Gli *Erga*, in modo unico, contengono regole, indicazioni, consigli ed esortazioni, frutto non di un'immaginazione fervida ed astratta, ma di un intelletto vivace e pragmatico, quale fu quello d'Esiodo. A conclusione dello *Ione*, Socrate ritiene sia un bene elogiare Omero, ma non come esperto in qualche arte,

61 PLATONE, *Ione*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano, 2017, 531E-532A.

62 Ivi, 534A-D.

63 Ivi, 535 A.

64 Ivi, 535 E.

65 Ivi, 538 B.

bensi come uomo divino⁶⁶. La cacciata di Omero dalla città non è ancora adombrata. Oltre all'appena citato *Ione* e all'*Apologia*, anche il *Fedro*, in modo più articolato, sostiene la tesi della derivazione della poesia da una divina ispirazione. Nel *Fedro* vengono analizzate due specie di 'manie' o 'invasamenti': umani e divini. Le 'manie' divine sono suddivise in quattro forme: quella 'profetica', quella 'rituale-telestica', quella 'poetica' e quella 'erotica'. In questa sede è di estremo interesse la terza forma di 'mania', appunto quella *poetica*. Nel *Fedro* Platone così scrive:

In terzo luogo viene l'invasamento e la mania delle Muse, che, impossessatasi di un'anima tenera e pura, la desta e la trae fuori di sé nella ispirazione bacchica in canti e in altre poesie, e, *rendendo onore a innumerevoli opere degli antichi, istruisce i posteri*. Ma colui che giunge alle porte della poesia senza la mania delle Muse, pensando che potrà essere valido poeta in conseguenza dell'arte, rimane incompleto, e la poesia di chi rimane in senno viene oscurata da quella di coloro che sono posseduti da mania.⁶⁷

La poesia in questo caso, come nello *Ione*, non si identifica né con l'arte e nemmeno con la scienza, bensì si identifica quale frutto di una divina ispirazione. Il poeta non è altro che un tramite, un elemento d'unione tra il mondo iperuranico e quello terreno, non ha valore per sé stesso, ma come ponte tra due universi. Non solo la poesia deriva da una divina ispirazione, anche le virtù politiche, specie del buon governante, sono divinamente ispirate, come testimoniano alcuni passi del *Menone*⁶⁸.

3.2. Arringa finale in difesa d'Esiodo

Le considerazioni appena formulate non costituiscono l'essenza della critica platonica, piuttosto manifestano la concezione che del poeta e della poesia aveva Platone. Sarà, tuttavia, a partire dall'ultima parte del libro II della *Repubblica* che si verrà a delineare la vera e propria critica alla poesia nella sua forma e nei suoi contenuti. Nel libro II vengono trattati i contenuti e i concetti che la poesia veicolava; mentre dall'inizio del libro III verrà criticata anche la forma nella quale si daranno tali contenuti. Platone principia il suo discorso dal problema della formazione dei Custodi nella Città Ideale: questi riceveranno un'educazione di tipo musicale, che, come è ben evidente, comprendeva anche la letteratura, e ciò che ne deriva, ovvero la poesia. L'educazione "tradizionale", mediante la narrazione di favole e racconti plasma

66 Cfr. PLATONE. *Repubblica*, a cura di G. REALE e R. RADICE, Bompiani, Milano 2010, p. 1031, X 607 A: "riconosci pure con lui che Omero ebbe doti eccellenti di poeta e fu il massimo dei tragici". Si veda anche X, 595 C; 598 D.

67 PLATONE. *Fedro*, 245 A. Corsivi nostri.

68 PLATONE. *Menone*, 99 B- 100 A. Nel quale troviamo riportato: "La virtù non dovrebbe essere data né per natura né per insegnamento, ma dovrebbe toccare per sorte divina, senza che quelli cui tocca ne abbiano conoscenza". Cfr. PLATONE. *Menone*, 95 A, 100 C.



le anime dei giovani, “molto più che, con le mani, i loro corpi”⁶⁹. Occorrerà, dunque, prestare molta attenzione agli ideatori delle favole, affinché in queste vengano inseriti modelli di virtù, piuttosto che elementi nefasti. Platone stabilisce una relazione tra le favole raccontate ai bambini e le storie narrate nelle opere di Omero e di Esiodo; infatti i due sommi poeti dell’età arcaica sono gli inventori di tutti questi antichi miti fantastici. Platone, continuando, elenca i tremendi errori in cui sono inevitabilmente caduti Omero ed Esiodo, e molti altri poeti assieme a loro. La prima critica nei confronti dei racconti mitici – già espressa da Senofane, Pitagora ed anche Isocrate, per citare i più famosi – è l’aver indebitamente rappresentato il divino, descrivendo la natura degli eroi e degli dèi in maniera del tutto errata. Scrive Platone: «Quando uno nel descrivere la natura degli eroi e degli dèi, la raffigura in maniera errata, come se un pittore dipingesse immagini per niente simili al modello che ha in mente»⁷⁰. Poco dopo, Platone ritiene cosa gradita ed intelligente, al fine di preservare le coscienze dei fanciulli da eventuali turbamenti, di censurare, o meglio di, celare ai loro sguardi, le vicende che, nella *Teogonia*, portarono al regno di Zeus⁷¹. Tuttavia, Platone non esclude la possibilità di una sua lettura od analisi, sottolinea in modo particolare l’inadeguatezza del racconto, tragico e sovvertitore dell’ordine naturale (il figlio che si ribella al padre), per lo sviluppo delle giovani menti⁷². Nella Città Ideale andranno vietati per evitare che i giovani, persuasi della bontà delle azioni commesse dagli dèi, commettano azioni scellerate. Inoltre, il poeta non dovrà permettersi di considerare, quale causa del male, il dio⁷³. Il poeta non può permettersi di rappresentare sofferente chi paga il fio delle sue colpe; al contrario questi, finché non espierà le proprie colpe, sarà da ritenersi massimamente felice. Una volta espia la colpa potrà dirsi veramente felice e dispensato dal dio. Sarebbe inoltre un gravissimo errore presentare il divino come in grado di mutare la propria forma e la propria natura in una differente: «Dio e la sfera del divino sono, sotto ogni profilo, le realtà più perfette»⁷⁴. Gli dèi, oltre a non poter mutar forma, non possono nemmeno ingannarci, mostrandosi sotto mentite spoglie⁷⁵. Al poeta dovrebbe essere vietato, dice Platone, raccontare miti sull’al di là che incutano infondate paure sulla vita dopo la morte, posta che questa ci sia⁷⁶. Associato a tale critica si dovrebbe vietare anche l’utilizzo di

69 PLATONE, *Repubblica*, 377 C.

70 Ivi, II 377 E. Cfr. SENOFANE, 21 B 11, 21 B 12, D-K.

71 ESiodo, *Teogonia*, vv.154 ss.

72 PLATONE, *Repubblica*, II 378 A: “Ma posto pure che quel che fece Crono e quello che ebbe a subire dal figlio [Zeus] fosse vero, non direi proprio che sia materia da doversi senza problemi raccontare ai giovani ancora immaturi. Penserei, anzi, che andrebbe, in linea di massima, tenuto segreto, e se proprio non si potesse fare a meno di dirlo, che andrebbe riferito sotto il vincolo del silenzio a pochissimi ascoltatori, dopo aver immolato non dico un maiale, ma un qualche animale possente e raro, così da restringere il numero dei possibili uditori”.

73 PLATONE, *Repubblica*, II 380B.

74 Ivi, II 381 B.

75 Ivi, II 381 E, 383 C.

76 Ivi, III 386 C, 387 B.



termini spaventosi, come per esempio «Stige e Cocito»⁷⁷. Gli eroi, nelle nuove rappresentazioni, non dovranno mostrarsi in preda a gemiti incontrollati e crisi di pianto, anche dopo grandi sventure, in modo che i giovani non si ritengano autorizzati ad emularli in simili circostanze⁷⁸. In modo analogo, anche gli dèi non potranno mostrarsi in lacrime o in preda al riso incontrollato, come per esempio fa Omero⁷⁹. Inoltre, il discorso menzognero, nella rinnovata poesia, sarà vietato⁸⁰. Al fine di esaltare la temperanza, occorrerà eliminare comportamenti e modelli che incitano all'intemperanza e alla smodata passione, sia da parte degli dèi che da parte degli uomini. Sarà altresì vietato rappresentare modelli di uomini avidi di danaro e beni materiali, oppure imprecanti nei confronti del dio. Il male non può in alcun modo provenire dal dio, egli non ha colpa alcuna; se questo è vero, sarà sciocco, oltretutto falso, attribuire agli dèi nefande imprese di ogni genere, come fa Omero. I racconti di Esiodo e, maggiormente quelli di Omero, «fanno danno a chi le ascolta, perché qualsiasi poco di buono avrà già bell'e pronta la scusa, quando sia convinto che i suoi reati li compiono o li hanno compiuti anche i consanguinei degli dèi»⁸¹. Questi rilievi sono assai importanti, ma, proseguendo nell'analisi del libro III, Platone criticherà anche la forma delle composizioni poetiche. Riemergerà il carattere mimetico della poesia, e la relativa critica platonica. Per Platone le forme di composizione poetica possono essere di tre tipi: il primo, di carattere prettamente narrativo (un racconto), il secondo, di carattere imitativo, mentre il terzo è frutto di un'unione tra il primo ed il secondo. Al carattere imitativo appartengono la tragedia e la commedia, nelle quali l'attore si immedesima con la voce e col costume nel personaggio da rappresentare, mentre la più alta forma di poesia, appartenente al terzo tipo, quello misto, è la poesia epica, in particolar modo quella di Omero, in cui il momento narrativo si intreccia con quello imitativo. Ci possiamo, a questo punto, riallacciare con quanto detto in precedenza a proposito del carattere mimetico della poesia, e, soprattutto, delle nefaste conseguenze che possono insorgere nell'animo di un giovane, allorquando l'immedesimazione in quei dati caratteri si protragga più del dovuto⁸². Quest'immedesimazione in disparati caratteri produce un disperdersi delle varie parti dell'anima, le quali dovrebbe invece tendere ad unità, realizzando la vera giustizia, ovvero unità ed armonia all'interno di un'anima⁸³. Il libro X, tuttavia, costituisce la parte più

77 Ivi, III 387 B-C.

78 Ivi, III 387 D 388 B.

79 Ivi, III 388 E 389 B.

80 Ivi, III 389 B-D.

81 Ivi, III 391 E.

82 PLATONE, *Repubblica*, III 395 B – 396 C.

83 Ivi, IV 443 C-E: “ma disponendo in buon ordine le proprie cose e prendendo il comando di sé, dandosi un equilibrio e interiormente rappacificandosi, ovvero raccordando le varie parti dell'anima come se fossero tre suoni di un'armonia: l'alto, il basso e il medio e altri suoni intermedi, se mai ce ne fossero; e legando insieme tutti questi elementi e diventando interamente uno di molti, temperando ed equilibrando, così d'ora innanzi operi, quando decida di operare, o per l'acquisto di ricchezze o per la cura del corpo, o per qualcosa riguardante la vita pubblica, o per i commerci privati”.



cospicua della critica alla poesia; poiché in esso viene mostrata la cacciata dalla Città Ideale della poesia e, in particolar modo, del maggiore rappresentante di essa, ovvero Omero. Nell'ultimo libro dell'opera, Platone considera la poesia a tre lunghezze dall'essere e dalla verità; laddove, nell'impianto metafisico e protologico della *Repubblica*, le idee e l'Iperurano rappresentavano gli esseri veri e al più alto grado, a questi susseguono le Idee delle realtà naturali, coeterne all'Intelligenza divina, ed infine le Idee di *artefacta* (ovvero le Idee connesse agli elementi prodotti dalle arti umane) opera del Demiurgo. Ad un gradino ancora più basso dell'essere troviamo le cose prodotte dall'attività dell'uomo e, per concludere, al gradino più infimo sono collocate le opere, appunto imitative, dei pittori, degli scultori e dei poeti, di quelli che definiremmo oggi "artisti"⁸⁴. Omero, come già sottolineato nello *Ione*, non è conoscitore di nessun tipo di arte; egli non ha alcuna voce in capitolo su quanto afferma sul piano della pura tecnica. Per poter comporre delle ottime opere, dice Platone, occorre che l'autore sia a conoscenza del vizio e della virtù, così come dei comportamenti ad essi associati. Continua Platone: se il poeta conoscesse veramente quanto di cui scrive e delle cose che imita, si impegnerebbe nel concreto a realizzarle, non solo a cantarle. Si potrebbe porre ad Omero, e ad altri poeti, la domanda inerente i risultati ottenuti in concreto grazie ai loro insegnamenti e alla loro arte, come ad esempio: guerre, strategie, costituzioni di città oppure educazione di uomini. Sarà ingiunto ai poeti di difendersi dalle accuse ad essi mosse dal filosofo ateniese. Platone ritiene Omero distante solo «due lunghezze dal vero», a differenza degli altri imitatori, «distanti tre lunghezze», poiché il sommo poeta arcaico ben conosceva quale tipo di istituzione rendesse migliori o peggiori gli uomini⁸⁵. Omero, e con questi i poeti, non hanno fondato città e nemmeno scritto costituzioni, grazie alle quali le città si amministrano. Del grande poeta non ci si ricorderà nemmeno per il suo spiccato intelletto pragmatico, o per esser stato grande educatore di uomini, che altrimenti avrebbero consacrato la loro vita definendola, in onore suo, 'omerica'. Infine, se Omero ed Esiodo⁸⁶ fossero davvero stati capaci di educare gli uomini e renderli migliori, non avrebbero raccolto stima ed affetto in tutti coloro con i quali intesavano rapporti? Se questi grandi poeti avessero fatto progredire gli uomini sulla via dell'*aretè* credi che li avrebbero lasciati girare per l'Ellade come vagabondi?⁸⁷ Tuttavia – ed è questa la ragion d'essere del presente scritto – dalla critica ad Omero, estesa successivamente (secondo momento) ad Esiodo, riteniamo, in base ai commenti soprariportati, il poeta di Ascrasente da colpa alcuna. Esiodo, in special modo negli *Erga*, si pose come obiettivo quello di esortare alla virtù il fratello Perse, assieme ai "re divoratori di doni". In privato Esiodo ha condotto l'educazione del fratello, mostrandogli la ratta via verso la giustizia. Inoltre, anche lo stesso Platone venne brusca-

84 Ivi, X 597 D-E.

85 Ivi, X 599 D.

86 In questa sede Platone ritorna a considerare Esiodo, al pari d'Omero, reo di aver commesso gravi colpe nel rappresentare il dio e le rispettive virtù, l'accusa pare comprendere anche Esiodo.

87 PLATONE, *Repubblica*, X 599 D- 600 E.



mente cacciato da Siracusa, con ciò non è possibile affermare l'inutilità del suo insegnamento. La giustizia come retta ragione, e in certo qual modo via mediana tra un eccesso e un difetto, verrà successivamente ripresa ed estesa nell'etica aristotelica⁸⁸. Inoltre, le conoscenze espresse negli *Erga*, in particolare modo nel cosiddetto *Calendario agricolo*, derivano non per via d'imitazione – come dall'accusa platonica – ma da vera conoscenza. Esiodo, ed è bene ricordarlo, nasce pastore; conosce bene le giuste stagioni per mietere e per seminare, il corretto abbigliamento, il tempo della vendemmia e i giusti periodi per andar per mare⁸⁹. La critica platonica, specie nel libro X, non può estendersi anche ad Esiodo; questi spoglia la poesia delle “belle” parole, rendendo manifesta la vera essenza e finalità del suo insegnamento. Il suo precipuo compito è quello di educare, nel caso specifico Perse, i re e i giudici “che emettono torte sentenze”, ma si può ben comprendere come l'insegnamento possa estendersi a tutti coloro che, mossi dal desiderio d'apprendere e dall'umiltà d'imparare, vorranno accostarsi ad esso. Esiodo potrà difendersi anche dall'accusa di aver indebitamente rappresentato il divino; infatti, nella *Teogonia*, come detto precedentemente, le lotte patricide, non devono essere considerate nella loro singolarità, separate le une dalle altre, ma racchiuse in un'unità, che trova la propria origine e il proprio fondamento nel governo di Zeus. Il governo di Zeus è il fine della *Teogonia*. Negli *Erga*, il governo di Zeus, con mano potente e forza indefessa, regge il mondo, divino ed umano. Il secondo poema è un inno a Zeus e alla sua giustizia; il divino non è più rappresentato servendosi di epiteti umani troppo umani, ma tramite aggettivi e discorsi appropriati. Inoltre, il divino in Esiodo non è mai causa di mali. L'uomo, nella sua tracotanza errando, attira su di lui e sull'intero genere l'ira divina. Platone scaccia Omero ed i poeti poiché incapaci di formulare un discorso in loro difesa, in prosa o in poesia, dimostrando che la loro opera non solo è stata piacevole, ma anche utile. Nella Città Ideale saranno ammessi sono inni agli dèi ed encomi per gli uomini virtuosi; poiché, qualora facesse irruzione nella *polis* le Muse della poesia lirica o dell'epica, il piacere ed il dolore carpirebbero ogni animo. Platone non rifiuta la poesia in quanto tale, egli nacque poeta e non poté che morire poeta⁹⁰, rifiuta tuttavia la poesia tradizionale, specialmente quella omerica, per le ragioni elencate precedentemente. Platone intende porsi quale rinnovatore della *piadeia* classica, senza eliminare la poesia; questa deve essere modificata, non dovrà cadere negli errori nei quali sono incappati la maggior parte dei poeti antichi. La difesa di Esiodo si fonda, oltretutto sulle antecedenti affermazioni concernenti l'utilità della poesia esiodica, anche sull'importanza che le virtù, in special modo la giustizia, hanno negli *Erga*. Sull'utilità e sulla virtù della poesia concorda con la nostra tesi l'anonimo Autore dell'*Agone di Omero ed Esiodo*: la gara, probabilmente frutto di un'invenzione dell'immaginazione dell'autore, viene ambientata a Calcide. L'occasione per l'agone venne offerta dalla festa in

88 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II 1106 a 14 – 1107 a 6.

89 ESIODO, *Erga*, vv.383-828.

90 Il *Simposio* mostra a tal proposito la grandezza di Platone quale poeta comico e allo stesso tempo tragico; nel *Fedro* si dimostrerà all'altezza di Lisia e di Isocrate, identificandosi quale miglior oratore del suo tempo.



onore del padre di Ganittore, Anfidamante, da poco deceduto⁹¹. Al termine della gara gli Elleni da principio scelsero Omero, quale vincitore. Il re Panede fece un'ultima domanda ad entrambi i poeti, chiedendo loro quale fosse la parte più bella dei loro poemi, e successivamente di recitarli. Esiodo canta della mietitura e delle stagioni dell'anno, esortando al lavoro, mentre Omero canta battaglie ed orrori; questa differenza nell'argomento cantato fece ancor più propendere per Omero da parte degli stessi Elleni. Tuttavia, il re Panede decise di incoronare Esiodo, dicendo «che era giusto che vincesse chi esortava al lavoro dei campi e alla pace, non chi narrava guerre e stragi»⁹². Partendo da quanto Platone scrive, possiamo decretare la salvezza di Esiodo, evitando che questi venga cacciato dalla Città Ideale, al pari d'Omero.

Numerose sono le citazioni e riferimenti all'interno del *Corpus* platonico, non è compito del presente scritto analizzarli nella loro totalità⁹³; ciò che importava in questa sede è stato il mostrare l'importanza di Esiodo e di difendere la sua poesia dall'accusa mossagli da parte di Platone. In conclusione, Esiodo mostrandosi innovativo nella sua poesia, propose un nuovo ideale d'uomo e d'umanità, parlandone sempre con cognizione di causa e comprendendo le cause prime. Non solo la sua poesia risulta piacevole, ma soprattutto utile. Possiamo, per il momento, dirsi conclusa la presente esposizione in difesa d'Esiodo.

Breve nota bibliografica

A. Fonti classiche

- Aristotele. *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, a cura di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano 2014.
- Aristotele. *Fisica*, a cura di Antonio Russo Laterza, Roma-Bari 1973.
- Diogene Laerzio. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Bompiani, Milano 2005.
- Eraclito. *I frammenti e le testimonianze*, testo greco a fronte, a cura di Carlo Diano e di Giuseppe Serra, Fondazione Lorenza Valla Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980.
- Erodoto, *Storie*, testo greco a fronte, traduzione di Augusta Izzo D'Accinni, BUR, Milano 2008.
- Esiodo, *Opere*, testo greco a fronte, a cura di Graziano Arrighetti, Mondadori, Milano 2007.
- Esiodo, *Tutte le opere e i frammenti, con la prima traduzione degli scolii*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009.

91 *Agone di Omero e di Esiodo. Certamen Homeri ed Hesiodo*, 6.

92 *Agone di Omero e di Esiodo. Certamen Homeri ed Hesiodo*, 13.

93 Per una rassegna delle citazioni esiodee nel *Corpus* platonico si veda: *Plato & Hesiod*. Edited by G. R. BOYS & J. H. HAUBOLD. Oxford University Press, Oxford, 2010. Cap. 3, G. W. MOST. *Plato's Hesiod: An acquired taste?*, Cit. pagg. 60-61. In tale edizione, tuttavia, non vengono commentate nel dettaglio tutte le citazioni.



- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2005.
- Presocratici, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2017.
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, testo greco a fronte, traduzione di Claudio Moreschini, BUR Milano, 2008.

B. Letteratura secondaria

- AA. VV., *Plato and Hesiod*, edited by G. R. Boys & J. H. Haubold, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Graziano Arrighetti, *Introduzione a Esiodo, Opere*, Mondadori, Milano 2006.
- Eric. A. Havelock, *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford 1963; trad. it.: *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 2019.
- Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Walter De Gruyter & Co, Berlin-Leipzig 1934-1955; trad. it.: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, a cura di Luigi Emery e Alessandro Setti, Bompiani, Milano 2003.
- Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Francke, Bern-München 1963; trad. it.: *Storia della letteratura greca. Dagli inizi a Erodoto*, a cura di Fausto Codino e Gherardo Ugolini, Il Saggiatore, Milano 1962.
- Antonio Maddalena, *Storia della letteratura greca o dell'idealismo classico*, Mursia & C, Milano 1967.
- Glenn W. Most, *Plato's Hesiod: An acquired taste?*, in AA. VV., *Plato and Hesiod*, cit.
- Giovanni Pettinato, *La mitologia sumerica*, Utet, Torino 2001.
- Max Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941; trad. it.: *L'uomo greco. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, Milano 2006.
- Giovanni Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, La nave di Teseo, Milano 2019.
- Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen & Goverts, Hamburg 1946; trad. it.: *La Cultura greca, e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1973.
- Mario Vegetti, *Introduzione a Platone, La Repubblica*, BUR Rizzoli, Milano 2007.
- Jean Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, F. Maspero, Paris 1971; trad. it.: *Mito e pensiero presso i Greci*, a cura di Mariolina Romano e Benedetto Bravo Einaudi, Torino 1978.



Fulvio Papi
(Trieste 16 agosto 1930 - Milano 21 novembre 2022)



FULVIO PAPI

Per una lettura del Vangelo secondo Giovanni

Intorno alla composizione del *Vangelo* secondo Giovanni, anche senza potermi impegnare nelle controversie storico-filosofiche intorno alla data precisa giacché mi manca la cultura specialistica necessaria, abbiamo, proprio al termine dell'opera, una informazione diretta dell'autore.

Così sappiamo che il testo è (sulla base di un altro testo precedente anch'esso, ovviamente), totalmente scritto. Poiché sappiamo che è solo la scrittura e il suo senso, anche in mancanza di altri elementi fattuali, che consente di collocare un'opera almeno in maniera approssimativa nella sfera di una temporalità, possiamo sapere che il *Vangelo* di Giovanni è opera di uno scrittore il quale partecipa a una cultura d'*élite*, la quale seleziona i criteri di composizione dell'opera secondo tre sfere simboliche.

La narrativa intorno alla vita di Gesù, che esclude tutto il periodo dalla nascita, della vita familiare, della concezione di Maria. Noi troviamo Gesù gettato adulto nel mondo del padre. Ed è da questo momento che inizia la storia di Gesù.

L'autore narra gli episodi della vita di Gesù solo in quanto sono rilevanti in ordine al suo intento storico e teologico. In questa prospettiva le narrazioni biografiche che collocano la vita di Gesù in una congiuntura storica riflessa nelle vicende di una famiglia, appaiono non solo superflue, ma anche estranee alla finalità dottrinale dell'opera.

Se vogliamo aggiungere una considerazione contemporanea possiamo dire che ci troviamo in una rappresentazione opposta al famoso libro di Saramago.

Gli altri due elementi rilevanti che appaiono nell'opera sembrano: l'uno una interpretazione di alcuni passi dell'*Antico Testamento* che stabiliscono una continuità con la rivelazione nuova, intesa come il compimento della storia biblica. Infine dal punto di vista propriamente culturale la presenza, importantissima, della cultura della lingua del neoplatonismo che, com'è ben noto, assume in quel tempo una più che variegata interpretazione.

Dottrina teologica e narrazione mondana devono mostrare il loro livello di compatibilità, che è la condizione stessa della verità dell'opera, soprattutto se viene considerata in competizione con la tradizione politicista che di fatto rappresentava un tessuto simbolico dell'unità politica imperiale.





Tenuti presente i tre elementi che appaiono costitutivi di questo *Vangelo*, credo che si possa dire che esso sia rivolto a un pubblico di una elevata cognizione intellettuale.

“In principio era la parola”, la “parola” è Dio stesso. La parola è la caratteristica fondamentale del *logos* neoplatonico che in sé stesso, secondo una progressiva emanazione, rende possibili la ricchezza delle forme e della qualità del mondo. E solo il linguaggio identifica le forme del mondo poiché senza la forma dello spirito che è vita, la materia non solo è indefinita, ma con la celebre espressione di Plotino è “*prope nihil*”, quasi nulla. Credo che noi stiamo leggendo con un linguaggio neoplatonico la concezione della creazione: Dio prima del mondo. E nella temporalità del mondo comprendiamo noi stessi che viviamo nella duplicità oppositiva dello spirito e della materia.

Da questa irriducibile opposizione deriva l’insegnamento legislativo di Mosè e la continua opposizione mosaica intorno a una comune identità spirituale rispetto alla falsa (ma comprensibile) divinizzazione di figure del mondo terrestre.

Del resto la filosofia della religione di Hegel, con altro linguaggio, assegnava il massimo valore alla tradizione cristiana proprio perché fondata sulla relazione spirituale. Non credo si debba, con tutte le differenze culturali, sottovalutare il senso di questa continuità anche se Hegel stesso verrà accusato di ateismo per l’identificazione dello spirito con l’immanenza mondana.

Nel *Vangelo* di Giovanni la vita spirituale secondo la legge era già nell’*Antico Testamento*, “ma la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo”. Dove la “verità” è la trasformazione teologica, è “il Dio che è di tutti, e non di un popolo” (motivo già decisivo in Paolo), il Dio che distingue tra il bene e il male tra gli uomini, e, quindi, tra la vita e la fine materiale (suppongo un tema sviluppato nella cultura protestante).

La parola diviene carne che ha abitato la terra: è il cenno essenziale – ma unico – della vicenda di Gesù “unigenito”; anche questo aggettivo conduce alla figura divina di Gesù piuttosto che a una vita familiare che, al tempo, sottintendeva fratello o sorella.

Gesù è pieno di grazia, cioè di perdono ai peccati del mondo. La sua vita è grazia come verità nel suo fondamentale rapporto con Dio. La grazia è per la sua visione, che con il sacrificio aprirà un’età nuova.

Entrambe, grazia e verità, costituiscono il senso di Gesù la cui vicenda è la decisione di Dio come epilogo della lunga vicenda profetica che aveva regolato il rapporto tra Dio e il mondo, la restaurazione alla fine con il sacrificio di Gesù del disegno divino della creazione.

Giovanni Battista testimonia l’essenza di Gesù: ecco l’angelo di Dio, il vero cibo che prende la pasqua. Giovanni Battista conosce il senso e quindi la storia di Gesù, è la figura che anticipa nella sua certezza, l’accadere nel tempo. Appartiene ai giudei, lui stesso nato dalla terra, che già non sono condizionati dal potere sensibile e con il battesimo rinnovano la fede che non si è trasformata in potere terreno e attende fiduciosa il messia. Annuncia Gesù, che sarà una fine e un inizio.

Gesù è il miracolo della trasformazione dell’acqua in vino, non una “beneficienza” nei confronti della massa convenuta per le nozze, ma un segno





che consente di comprendere la sua figura di figlio di Dio, di persona terrena in un disegno che il Padre ha stabilito.

Quando Gesù arriva a Gerusalemme caccia dal tempio le pratiche di mercato, stabilisce la distanza e la differenza assoluta dalle pratiche mondane, mercatura e potere politico, dalla relazione che nel tempio deve essere diffusa sul vero rapporto tra Dio e gli uomini.

È una posizione e una parola che confliggono con il costume della cultura ebraica dominante. Appare la frattura che condurrà al sacrificio di Gesù. L'insegnamento, come i miracoli che rappresentano la certezza della missione decisa da Dio, non è una politica che riguarda la competizione tra i poteri mondani, ma il suo fine è la salvezza del mondo.

L'uomo nasce nella forma dello spirito, ma può mutare la sua destinazione, può creare i luoghi della propria mondana presunzione, può cambiare il significato stesso della sua vita. La sua gloria è la sua prigionia: la vita tradita dalle forme della materia (questa parola non è evangelica) comporta l'inevitabilità della morte.

La vita eterna è, al contrario, la realtà stessa dello spirito, che diviene il senso dell'esistenza quando è testimoniata dal credere nel destino di Gesù.

I miracoli mostrano che l'ordine della terra non è assoluto. La capacità di Gesù nel ridare la vista e la possibilità del movimento, non possono essere interpretati secondo la gioia comprensibile nell'animo di chi è beneficiato e guarito, tanto meno nella voce pubblica che si diffonde intorno alla figura "magica" di Gesù. Sono, al contrario, la possibilità dell'identificazione di Gesù come figlio di Dio mandato sulla terra per redimere l'ordine dal peccato che ne ha costituito la tessitura dei suoi valori.

Questo è il contenuto del miracolo, il credere in Gesù come il figlio di Dio che darà al mondo il dono assoluto della salvezza, è una trasformazione della figura umana che acquista la vita eterna così com'è propria dello spirito rispetto alla caducità della carne.

Il corretto riconoscimento di Gesù, il credere nella sua parola che conduce al sacrificio estremo, non è un'impresa facile. Occorre rovesciare quel "te stesso" che il mondo ha costruito nelle sue certezze, come accade per esempio nel caso della legge sociale.

Credere vuole dire anche trasgredire, come nel caso dell'adultera che Gesù salva dalla lapidazione: non dovrà più peccare, poiché la legge resta valida, ma mostra anche il suo limite, non tramite una argomentazione teorica, ma attraverso un gesto che deve essere riconosciuto come testimonianza del potere supremo, che, in quanto teologico, Dio ha affidato al figlio nella sua discesa sulla terra.

Non ogni adultera verrà perdonata. Abbiamo compreso il gesto di Gesù nel suo senso più profondo, ma il fatto stesso, la pietà, la comprensione, al di là della legge, introduceva quel criterio dell'amore reciproco che è un'eco, testualmente più lontano, ma ripetuto come nuova legge: il comandamento che introduce nel mondo il dono reciproco dell'amore.

La città terrena dei corpi educa se stessa, tramite l'amore che è comprensione, pietà, aiuto, tolleranza, soccorso. Il racconto di ogni miracolo è il problema del riconoscimento e della fede nel riconoscimento: è come l'invito terreno alla propria rinascita in un altro mondo. Nel va del significato





Fulvio Papi

del vedere e del comprendere. Al miracolato e a coloro che hanno assistito all'evento si chiede una trasformazione del loro senso mondano del vedere. Hanno veduto un fatto miracoloso che va al di là del significato comune.

La grazia divina di Gesù non può essere compresa come una virtù o bontà personale, ma come la prova mondana di una verità che restaura la vita sociale nel disegno di Dio. L'inviato dal cielo alla terra è un inizio con una negazione, comporta una trasformazione di quel se stesso non solo dai poteri religiosi e sociali, ma anche dalle abitudini che costituiscono la certezza di sé.

L'inviato di Dio che pure ha dato prova della sua qualità divina, poiché appare con un corpo, rende difficile mettere insieme la comprensione di un fatto e il suo vero significato.

I giudei hanno dimenticato se stessi e hanno ridotto il rapporto con Dio a una osservazione di pratiche mondane. L'obbedienza tragica di Abramo è divenuta la normalità della legge. La parola umana ha obliato la sua origine nella parola di Dio. Essa dovrà trasformarsi nella partecipazione alla vicenda di Gesù voluta da Dio; l'ordine del mondo non è assoluto, anzi, l'abbandono alla seduzione della sua semplicità collettiva è la negazione del destino di Dio reso possibile e conseguibile nella vita terrena.

Interpretarsi solo nella grazia di Gesù senza giungere alla sua verità, è confermare la propria credenza nella verità dell'evidenza mondana. Nel falso che la loro storia ha edificato come verità. Vedere, comprendere, credere, sono un cammino che comporta una metamorfosi, simile a quella che Mosè ha chiesto al suo popolo nella relazione con Dio condannando duramente la caduta idolatra.

La verità, come dicevo, nasce dalla forza di una negazione: "se credete a Mosè credereste anche a me".

La conoscenza della storia profetica segue il tempo e, al fine, mostra la sua verità solo nel suo epilogo quando Dio pone come rapporto con gli uomini la trasformazione della morte in vita eterna, che ha la sua certezza qualora si trasformi la vita terrena in verità dello spirito: sta venendo l'ora nella quale i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, che così sono gli adoratori che il Padre vuole. Anche il pane come l'acqua sono qualità dell'essere di cui è possibile indicare la forma oppositiva. Il pane del cielo e il pane sulla terra, l'acqua di una sete che si rinnova sempre e l'acqua che elimina per sempre la sete.

È lo spirito che conduce alla vita il pane e l'acqua: i beni terreni vanno vissuti come doni dello spirito, poiché è lo spirito che conduce alla vita il pane e l'acqua. Siamo sempre nel mondo di Dio, la nostra opera è un suo comodo, il nostro desiderio un caso terrestre che deve ripetersi all'infinito senza realizzarsi mai sino a quando non si annulla nella morte terrena.

Avevamo voluto il possesso del tempo, subiamo nella morte la sua conseguenza. Che appartiene alla missione che Dio ha affidato a Gesù, appartiene alla vita dello spirito che è vita eterna. Le norme sociali, come nell'ebraismo il rispetto del sabato o la circoncisione, sono adempimenti estranei alla vita dello spirito (e qui certamente vi è l'eco della dottrina cristiana di Paolo). Sono forme di vita incompatibili con la vita che nasce dallo spirito.



Qui certamente vi è una rotta di collisione totale tra la cultura ebraica e quella del neoplatonismo, che costruisce il senso del corpo nell'altrove spirituale rispetto a qualsiasi adempimento mondano.

Nella scrittura di Giovanni si può leggere un'eco che deriva dal rapporto filosofico tra il *logos* e la materia (nel testo cristiano, per quanto riguarda la mondanità, sembra ripetersi il "*prope nihil*" riservato da Plotino alla materia). Ma Gesù è il pane della vita, quel nutrimento che trasforma il temporale nell'eterno, un insegnamento del tutto differente rispetto alla cultura dei doti ebraici e della loro predicazione nel tempio, dove la legittimazione di Dio è strumento "ideologico" della dottrina sociale della legge e degli obblighi che essa istituisce.

Gesù è una totale rivoluzione del sapere che propone un senso del vivere completamente diverso. È su questo punto fondamentale che il potere politico ebraico percepisce il pericolo e si sente in gioco, proprio nel rischio che il messaggio di Gesù possa diventare la seduzione simbolica del popolo.

Ed è una seduzione pericolosa perché ogni uomo può partecipare alla vita dello spirito se crede nella figura di Gesù come inviato da Dio, per distruggere con la sua stessa vita la deformazione del rapporto tra la terra e il cielo su cui è costruito il potere ebraico.

Per il politeismo dell'impero romano questa prospettiva è paragonabile ad altre forme religiose. La conflittualità irriducibile sta nell'interpretazione di un sapere religioso rigorosamente monoteista. Solo nella condivisione di un solo Dio può nascere il conflitto radicale sulla legittimità relativa alla comprensione della sua relazione con il mondo.

Gesù restaura la verità della dipendenza dal mondo di Dio, laddove il potere ebraico ne fa una credenza oggettiva che è testimoniata dagli adempimenti e dai poteri mondani, dalle pratiche, dalle leggi e dal costume anche nella sua forma mercantile. In termini moderni non è una riforma, è una rivoluzione che chiama ogni essere umano a un solo compito: la costruzione della propria vita come vita dello spirito.

È un inizio capace di evocare come fondamento una lunga tradizione profetica. Quivi è la certezza della propria verità rappresentata, in un tempo eccezionale, da Gesù che, come il buon pastore, deve occuparsi della salvaguardia di tutte le pecorelle. E in questa metafora credo si possa leggere l'universalità dell'opera di Gesù che va ben oltre il rapporto tra Dio e un suo popolo.

Anche qui un'eco dell'elaborazione cristiana di Paolo. Ma la missione di Gesù ha il suo prezzo, il più elevato che i poteri della terra possono immaginare: la morte.

Gesù deve morire perché nella cultura dei suoi giudici, la morte della vita terrestre uccide anche la vita dello spirito. Ma nel disegno di Dio la morte del figlio in croce (e resurrezione) segna l'ingresso nel mondo di un nuovo senso della vita, fondata sul rapporto corretto con Dio.

Solo la morte del figlio poteva segnare un inizio, l'evento "di confine" che rimette in moto secondo verità la relazione tra Dio e gli uomini.

Un altro racconto ci indirizza in questo spazio teologico, la gloria di Dio che si manifesta nel miracolo terreno della resurrezione di Lazzaro.

La resurrezione nel suo contingente accadere come violazione dell'impossibile è un segno della potenza divina che Dio ha assegnato al figlio



nell'ambiente terreno. Ma proprio questa evidenza di Gesù può misurare il credere delle sorelle di Lazzaro, Marta e Maria, nel senso del compito che il Padre ha loro assegnato.

“Io sono la resurrezione e la vita”, “chi crede in me anche in questa morte vivrà”. Credere in Gesù è già la trasfigurazione della vita nella sua forma spirituale. È il vivere secondo lo spirito che Dio ha dato al mondo, e che nel credere in Gesù è la sola prova che realizza (cioè rende reale) la vita eterna.

Chi è già vivente nel credere a Gesù conquista ogni giorno la resurrezione. Dio stesso, in un breve tratto dell'opera, è il fattore che determina nella selva umana le creature cui è assegnata l'eternità della vita. È un cenno che apre un fondamentale tema teologico: chi può conoscere la sapienza di Dio?

Nella discussione teologica che nella costituzione dei suoi tratti rievoca forme del neoplatonismo, torniamo al teatro della vita terrestre nei cui modi il figlio di Dio rivela nel suo compito mondano, la sua costruzione secondo il disegno divino.

Gesù, solitario, si reca a Efraim: ormai ha la certezza che dovrà essere messo a morte. Prossimo il tempo alla Pasqua si reca in Betania dove Marta serviva nella piazza. L'innocenza del paesaggio non nasconde che i pontefici degli ebrei vogliono uccidere anche Lazzaro, il quale può dare testimonianza del miracolo e consentire la diffusione della sua interpretazione.

Da una citazione di Isaia: alcuni credono alla figura profetica di Gesù, ma è un credere che richiede una solidarietà clandestina.

Gesù ripete il senso del suo esistere sulla terra nell'apparenza (che è la modalità attraverso cui il potere ebraico riduce la sua comprensione): chi crede in me crede in Dio che mi ha mandato per salvare il mondo non per giudicare; “salvare” e “giudicare” sono i poli opposti e non riducibili: “giudicare” è assumere una posizione “politica” competitiva che, quanto all'essere, è uguale alla sua avversaria; “salvare” significa dare un senso opposto alle certezze terrene. Ricordare con la sua venuta la condizione umana dell'origine, ritrovarne il valore spirituale attraverso il sacrificio.

La lezione che egli porta al mondo altro non è che quanto Dio (figura spirituale, *logos* assoluto, tuttavia contaminato con l'antica dimensione antropocentrica) gli ha affidato.

È il profeta che deve far riuscire il rapporto che Dio ha stabilito con gli uomini. È la negazione dei valori sociali e politici attraverso i quali essi hanno codificato il mondo sostenendo la propria sufficienza. Dal punto di vista filosofico è l'opposizione tra il *logos* e la materia.

Gli uomini hanno trasformato nei loro costumi simbolici la dipendenza dal disegno divino, che diviene la figura superiore che garantisce il loro sistema giuridico e i loro costumi etici. Le leggi della convivenza sociale non vanno mutate (quindi la continuità con l'*Antico Testamento*) ma vanno capite attraverso la relazione fondamentale dell'amore (nella storia della filosofia è l'opposizione, nel pensiero del giovane Hegel, tra una religione kantiana e una religione dell'amore).

La legalità mondana nella sua efficienza impositiva che regola e misura il mondo della carne, istituisce, nella lontananza da Dio l'autonomia del regime sociale o della carne, quindi legittima la lontananza da Dio e il dominio del peccato.





L'invio di Gesù in questo mondo, in questa legittimità che deriva da una tradizione religiosa che mondanamente ha perduto la sua anima, è una rinascita che deve passare per il supplizio della morte.

L'uccisione di Gesù in croce ha il senso di una resurrezione che ristabilisce il rapporto tra il cielo e la terra, tra l'uomo della terra e l'uomo che appartiene alla vita eterna.

Le mie parole, dice Gesù, vengono dalla vita eterna e conducono alla vita eterna. L'iscrizione della vita nel disegno divino.

Tant'è che l'empirico vedere si deve trasformare nel credere, che nella dimensione corporea umana è la forma della sua interiorità.

Il lavare i piedi ai propri discepoli è il segno di questa nuova comunità secondo cui il rapporto collettivo è un rapporto d'amore: sono coloro che già vivono nella verità che mostrano nell'umiltà del proprio atto l'uguaglianza degli uomini nel disegno divino.

È la fine del comando e delle gerarchie. Una azione che si oppone alle gerarchie di ogni potere. Più facile da comprendere alla presenza di Gesù, più difficile nella sua assenza.

Quando non ci sarò più (con il mio ritorno al creatore) vi sarà il "consolatore". In questa figura che dà all'uomo la forza spirituale è l'azione dello Spirito Santo, quale aura morale del lasciato di Gesù nel mondo.

Non si tratta di tracciare la "geometria" di un sapere teologico come dottrina, ma di rafforzare il proprio credere con l'aiuto di uno spirito che viene da Dio e che diviene un amorevole richiamo alla propria verità.

Quindi una vita che nello Spirito ripone il senso spirituale della vita di Gesù. Ognuno può sapere che il figlio ha realizzato il compito assegnatogli dal Padre.

Lo Spirito dà la sicurezza del proprio credere e facilita la possibilità della formazione di una comunità. È il momento in cui lo spirito diviene la sola opposizione alla potenza mondana.

Di fronte alla persecuzione è il dono di una forza interiore. Non sono le armi di cui può temere un potere politico, è piuttosto la negazione interiore di un suo valore assoluto, uno spirito che dà una diversa percezione della vita, di una forma differente dell'obbedire e dello sperare.

Sono i sentimenti della vita che mutano il loro contenuto, una educazione in collisione con la forza delle consuetudini che riflettono nell'opinione comune la forza del potere dominante.

Persino la morte può mutare il senso comune, e può mostrare il suo limite nel deperimento della carne, ma è la sua povertà nei confronti del mondo del Padre che disegna per lo Spirito di ogni credente la dimensione dell'eternità.

La resurrezione mostra questa trasformazione, il sepolcro vuoto indica il pregiudizio mondano della fine. Pietro che con la spada vuole impedire l'arresto di Gesù, non ha ancora capito la differenza dei tempi che è connessa con la storia di Gesù e con la sua finalità.

La fragilità del corpo è di Gesù, è come quella del corpo di tutti, ma nel suo destino vive l'invincibile forza dello spirito, la resurrezione del mondo dal precipizio del peccato.

E quindi nel rapporto con sé stessi, difficile ma consolato dallo spirito, che è la strada per comprendere l'insegnamento di Gesù.



Nell'interrogatorio del suocero di Caifa, Gesù si difende con un argomento che per essere valido, dovrebbe mostrare un altro codice religioso e morale tra i giudei. Ha predicato come tutti nel tempio, ma la condanna deriva dal contenuto della predicazione che indica un altro mondo rispetto a quello della cultura della legge che governa il valore di ogni pratica mondana, compresa la mercatura che è praticata nel tempio, costume che appare il meno compatibile con la vita religiosa.

E ora, più che raccontare il rapporto di Pilato, suprema autorità locale dell'Impero e i sacerdoti giudei che vogliono la morte di Gesù perché la sua predicazione e i miracoli danno una pericolosa identità quale figlio di Dio, e quindi una possibile seduzione popolare, è importante notare la scena politica che ne deriva.

I giudei desiderano la morte di Gesù, ma non possono uccidere per il comando della loro religione. Devono trovare una soluzione, dato che l'appoggio plebeo è già assicurato dalle grida che hanno garantito la libertà al ladro Barabba, con la richiesta di crocifissione per Gesù, la cui predicazione poteva sconvolgere le identità e i vantaggi della loro pratica religiosa qualora fosse diffusa come una nuova forma di identità giudea.

È il classico caso su cui ogni potere assoluto può contare: l'odio dell'altro, quello che trova la propria approvazione nelle urla che ne certificano l'identità. La mossa politica dei sacerdoti diventa molto semplice, anche se priva di argomenti che derivino dal diritto romano. La predicazione di Gesù è pericolosa per i romani poiché può mettere in gioco l'equilibrio raggiunto tra l'occupazione imperiale del potere civile e religioso giudaico.

E Pilato per il quale Gesù non aveva commesso alcun reato, accetta l'argomento del potere giudeo e decide per la crocifissione.

Si compie così il disegno del Padre per cui solo l'uccisione del Figlio inviato sulla terra avrebbe potuto mettere in crisi la diffusione e l'affermazione del peccato nel mondo. E nel modo medesimo, la realizzazione mondana di un rapporto politico.

Rispetto a questo epilogo rimane la domanda di Pilato: "che cos'è la verità?" La risposta aprirebbe un abisso che la cultura della tradizione cristiana potrebbe colmare solo con la propria teologia, secondo la tradizione delle Scritture. Per un romano di alto livello è solo il dubbio serio sul rapporto tra le azioni del mondo e la loro categorizzazione giuridica.

Giovanni scrive che "tutto era compiuto affinché si adempisse la Scrittura". La testimonianza di Gesù e il suo compito sono considerati come il finale drammatico e veritiero di una lunga storia profetica.

L'opera pare soprattutto indirizzata alla comunità ebraica.

Dal punto di vista testuale il racconto di Giovanni ha una sua ormai antica tradizione orale che da verità sensibile (c'è chi c'è stato, ed ha visto la scena della crocifissione dandone testimonianza) è diventata verità storica attraverso una sua traduzione scritturale, la quale è tutt'altro che priva di risonanze con la cultura filosofica del neoplatonismo che, sin dall'inizio, ne dà l'impianto teologico.

Il racconto: l'agnello di Dio (la trasfigurazione del sabato ebraico) viene trasportato in un nuovo sepolcro da Arimateo e Nicodemo nell'orto prossimo al luogo della crocifissione.

Il lunedì Maria Maddalena vede che è tolta la pietra del sepolcro e lo stesso stupore è condiviso da Pietro con un altro discepolo: e infatti non avevano compreso la Scrittura secondo cui Gesù doveva risorgere dai morti.

Qui si apre la scena che sempre è propria di una persona morta: Gesù compreso nella sua vita intessuta nel mondo.

Maria piangeva accanto al sepolcro vuoto dove apparivano due angeli. Giunse anche Gesù che non fu riconosciuto. Ma fu intesa la sua parola che svela quella Verità che appariva e provocava espressioni della vita comune già note: stupore, ansia, speranza, incredulità, odio: “sono il figlio di Dio”.

La resurrezione è la verità che vince la morte.

Gli apostoli, quando Gesù apparve alla loro vista, mostrarono la gioia propria di un evento felice. Gesù in poche parole riassume la verità di una storia che era pur stata vissuta con devozione, ma senza la comprensione più profonda del suo significato e della verità.

L'ambiguità veduta (e risolta) in Tommaso. Egli vuole vedere, ma “beati coloro che non hanno veduto e hanno creduto”. È la verità interiore che pone la distanza tra due mondi: spirituale e sensibile. Una separatezza che tuttavia è superabile con la conversione.

Gesù dice: “come il Padre mi ha mandato qui, così mi manda via”.

È il momento in cui si svela nella sua compiutezza la verità di Gesù. La sua missione del potere teologico, attraverso i suoi discepoli, entrerà nel mondo.

Il *Vangelo* di Giovanni stabilisce l'autorità di una testimonianza “raffigurata” in una scrittura. Lo scrittore stesso, Giovanni, trova il suo senso e il suo compito nel lavoro che compie. La verità ha condotto una storia, come una storia ha svelato una verità.

Le parole diventano significati vitali nel mondo. Lo spirito illumina la carne, la fede diviene la comunità in un proprio riconoscimento. La comunità diviene una istituzione che, come ogni istituzione, dovrà cimentarsi con altri poteri.

Nel *Vangelo* di Giovanni vi è il cammino di una parola che può rinnovare il suo senso nel mondo della terra. Ma potrà?



Tomba di Ludovico Geymonat a Barge (Cuneo)



FABIO MINAZZI

*Lotta culturale per un nuovo programma epistemologico.
Ludovico Geymonat traduttore e consulente einaudiano
negli anni Trenta-Quaranta*

«E il Frege che fa? Continua ad arricchire – con Avenarius ed Helmholtz – la biblioteca del Ministero?»

Lettera di Ludovico Geymonat a Giulio Einaudi del
24.XI.1942

«Caro Mila, eccoti il “famoso” manoscritto del Frege, che mi avevi mandato un mese fa perché io lo rivedessi. Ho terminato ieri la revisione ed ho aggiornato le note e la prefazione, Sono davvero molto lieto che il manoscritto non sia andato perso, come temevamo. Infatti mi sono confermato, nel rileggerlo, nella mia vecchia opinione: che si tratti di un’opera fondamentale per la logica e la filosofia moderna»

Lettera di Geymonat a Massimo Mila del 3 dicembre
1945, su carta intestata de *l'Unità*

1. *Ludovico Geymonat e il suo nuovo programma di ricerca*

Ludovico Geymonat (1908-1991), era figlio di Giovanni Battista (1861-1935), «un professionista [geometra, ndr] gentile, riservato, di idee liberali e antifasciste» di origini valdesi, nato a Torre Pellice, poi convertitosi al cattolicesimo per sposare Teresa Scarfiotti (1864-1953), nata a Barge, fervente cattolica e molto religiosa, la quale ammirava incondizionatamente il figlio per gli ottimi risultati scolastici, coltivando la speranza che potesse diventare vescovo¹. Dopo una formazione primaria svolta in scuole rigoro-

1 Per queste informazioni cfr. *Ludovico Geymoant. Mezzo secolo di un filosofo*, intervista autobiografica a cura di Mario Quaranta, «Iride», n. 4/5, nuova serie, gennaio-dicembre 1990, pp. 105-153, la cit. si trova a p. 105. Per una ricostruzione della formazione scolastica ed universitaria di Geymonat sia lecito rinviare al





samente cattoliche (studiò al *Sociale* di Torino, la scuola dei gesuiti, dalla quale, pur essendo uno dei migliori allievi, fu tuttavia espulso per un suo tema giudicato eterodosso su Giovanna d'Arco), si è laureato brillantemente all'università di Torino prima in filosofia, con Annibale Valentino Pastore (1868-1956), nel 1930, e successivamente in matematica, nel 1932, con un analista di valore internazionale come Guido Fubini (1879-1943).

Proprio questa sua anomala doppia ed alquanto singolare formazione umanistico-scientifica, gli ha subito consentito di comprendere, fin dagli anni del suo «garzonato universitario», come non vi fosse alcuna significativa osmosi critica tra le «due culture». Al punto che gli stessi studenti torinesi di filosofia e matematica – che pure seguivano le lezioni nel medesimo palazzo di via Po, in due piani diversi – non avevano, tuttavia, alcun rapporto tra di loro (come del resto accadeva anche ai loro docenti) e, quindi, si ignorassero completamente, nonostante questa vicinanza fisico-spaziale. Geymonat, invece, seguendo, al contempo, sia le lezioni di filosofia, sia quelle di matematica, ebbe esperienza diretta, quasi *sulla sua pelle*, di questa *doppia chiusura culturale*. Del resto proprio questa grave frattura tra le «due culture» caratterizzava i rapporti, allora inesistenti, tra la comunità dei filosofi (e quella degli umanisti, più in generale) e quella dei matematici (e degli scienziati, più in generale). Come ha infatti testimoniato lo stesso anziano Geymonat

in questo periodo negli ambienti scientifici e filosofici italiani regnava una pressoché totale indifferenza nei confronti dei problemi connessi ai fondamenti della scienza nonché ad uno studio volto a chiarire la struttura essenziale dell'impresa scientifica». Con la conseguenza che il suo vivo «interesse culturale non riusciva a trovare una seria risposta non solo presso i filosofi del tempo, ma anche presso gli stessi scienziati. I primi erano maggiormente preoccupati di inquadrare la scienza (o le singole scienze e i loro molteplici risultati) all'interno del quadro teorico generale elaborato dal loro particolare sistema filosofico. [...] Di contro gli scienziati mostravano una profonda indifferenza per gli autentici problemi filosofici che nascono nel seno della stessa scienza. Anzi di fronte alle costruzioni astratte dei filosofi (molto spesso del tutto arbitrarie e gratuite) reagivano con un esasperato specialismo, dichiarando apertamente che non volevano e non desideravano occuparsi di filosofia che a loro avviso risultava qualcosa di incontrollabile e poco rigorosa». Col risultato, inevitabile, che «in questa situazione paradossalmente un giovane che volesse comprendere la natura profonda dell'impresa scientifica rimaneva deluso su entrambi i fronti: quello filosofico e quello scientifico.²

D'altra parte va anche ricordato come fin da giovane Geymonat non nutriva solo un suo originale, vivo, serio ed autonomo interesse culturale che lo induceva, appunto, ad interrogarsi, con grande rigore, proprio sui nessi sussistenti tra la cultura filosofica e quella scientifica. Accanto a questo inte-

mio volume, *Contestare e creare*, La Città del Sole, Napoli 2004, *passim*.

2 L. Geymonat, *La filosofia dell'empirismo logico: una testimonianza sul Wiener Kreis in Il cono d'ombra. La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991, pp. 21-44, le cit. si trovano alle pp.25-26.





resse, che l'ha accompagnato per tutta la sua vita, era infatti presente anche una viva sensibilità per i problemi sociali e civili. Anche perché Geymonat avvertiva la precisa *responsabilità civile* del lavoro intellettuale. Per questa ragione di fondo non condivideva affatto l'atteggiamento di molti crociani i quali, di fronte alla dittatura, preferivano rinchiudersi, a riccio, entro la torre d'avorio del proprio privilegiato "mondo degli studi" (imitando, in questo, la condotta dello stesso Benedetto Croce). Al contrario, Geymonat ha invece sempre avvertito con grande sensibilità la precisa *responsabilità morale della ricerca* (sia in ambito scientifico, sia in quello filosofico). Per questo motivo di fondo Geymonat da giovane non partecipò mai ai gruppi fascisti (non aderì mai neppure ai Guf), né poi, successivamente – un caso più unico che raro nel mondo dell'intellettualità italiana – non si iscrisse mai al Partito Nazionale Fascista, anche se questa sua coraggiosa presa di posizione significò la conseguente sua feroce esclusione dal mondo del lavoro...

Non stupisce allora ritrovare Geymonat, matricola universitaria nel 1926, che, il 15 maggio 1928, dunque al terz'anno di università, partecipò, attivamente ed altrettanto coraggiosamente, nel cortile dell'università di Torino, in via Po, alla difesa *fisica* di un docente antifascista di giurisprudenza come Francesco Ruffini (1863-1934), cui i giovani fascisti del Guf torinese avevano da tempo promesso di voler somministrare una "pubblica lezione", aggredendolo fisicamente, onde censurare *fascisticamente* le sue prese di posizioni decisamente contrarie alla dittatura fascista. Né basta, perché poco tempo dopo, nel 1931, allorquando Croce intervenne in senato, motivando, da coerente *liberale*, il suo voto contrario ai patti lateranensi (finendo così per essere pubblicamente attaccato e sbeffeggiato da Mussolini quale «imboscato della storia»), un piccolo gruppo di studenti universitari torinesi, tra i quali figura anche Geymonat, inviò una lettera di solidarietà al filosofo neoidealista. Naturalmente questa lettera non giunse mai a don Benedetto, perché fu intercettata dalla censura che procedette all'arresto (per un mese e mezzo) di tutti i firmatari i quali furono tutti poi sottoposti al provvedimento dell'*ammonimento* e alla relativa firma *giornaliera*, per un anno, presso un commissariato di polizia. Ebbene, tra questi firmatari – la maggioranza dei quali erano tutti convinti crociani – la presenza di un anti-crociano dichiarato come Geymonat attesta, ancora una volta, la sua indipendenza ed anche la sua onestà intellettuale che lo ha appunto portato a sottoscrivere un atto di pubblica stima nei confronti di una coraggiosa presa di posizione civile effettuata da un pensatore neoidealista di cui non condivideva alcuna idea filosofica (a differenza degli altri firmatari che erano invece tutti crociani *convinti*). Questi due coraggiosi episodi³ ben documentano – entro il concre-

3 L'interesse di Geymonat per questi episodi biografici è puntualmente confermato anche da una sua più tarda lettera inedita del 28 luglio 1964, indirizzata a Giulio Einaudi, in cui si legge quanto segue: «[...] Ora vorrei farti cenno di un'altra piccola questione che però mi sta abbastanza a cuore. Sto leggendo in questi giorni di riposo il bel volume di *Scritti* di L. Ginsburg. Nella Cronologia a p. XXXII (2^a metà) si fa cenno alla manifestazione per Ruffini, e a pag. XXXIII (1^a metà) alla famosa lettera a Croce. Sia all'una che all'altra io presi parte assai attiva... e ne dovetti pagare le dure conseguenze, come tutti sanno.





to *mondo della prassi* – come Geymonat, fin dai suoi primi anni, sia sempre stato in grado di dimostrare la sua profonda indipendenza di giudizio, grazie alla quale, spesso e volentieri, ha saputo prendere posizioni decisamente controcorrente, trovandosi spesso “solo contro tutti”, pur di non venir meno al suo sconfinato senso di sincerità intellettuale e morale.

Sul piano della ricerca filosofico-scientifica Geymonat, fin da giovane, era dunque mosso da serie esigenze critico-conoscitive che lo inducevano, in modo del tutto naturale, a porre in relazione diretta scienza e filosofia, avvertendo, al contempo, una duplice chiusura che intendeva superare *criticamente*. In *primo luogo*, non poteva essere per nulla soddisfatto di una filosofia come quella neoidealista che spesso e volentieri parlava di argomenti – come quelli scientifici – che ignorava. Donde la consapevolezza critica di Geymonat che per parlare di qualcosa – in questo caso della scienza – occorresse, in prima istanza, *conoscerla* e quindi *studiarla*. Non si può infatti parlare di qualcosa che non si conosce. Ma proprio questo facevano, invece, i neoidealisti che avevano l’arroganza di parlare della scienza senza averla mai studiata (emblematico, da questo punto di vista, il volume crociano dedicato alla *Logica* in cui è evidente come l’Autore non conosca la logica matematica peaniana che pure liquida e sbeffeggia con rilievi che non fanno onore, in primo luogo, alla sua stessa personalità intellettuale). Ma, in *secondo luogo*, e di contro, Geymonat, non poteva neppure accettare l’impostazione degli scienziati i quali si limitavano a delineare una visione rigorosamente *tecnica* della scienza, senza mai affrontare, con altrettanto rigore concettuale, lo studio critico del preciso *significato* di quegli stessi algoritmi che pure trasmettevano con impegno ai loro discenti. In questo senso lo stesso confronto che Geymonat poté sviluppare durante un biennio con Giuseppe Peano, quando era assistente volontario di analisi, gli consentì proprio di ben avvertire la sordità di fondo complessiva di questo grande logico matematico nei confronti della riflessione filosofica. In questa precisa situazione culturale Geymonat era pertanto insoddisfatto sia dall’impostazione dei tradizionali filosofi, sia da quella degli scienziati, rispetto alle quali avvertiva pertanto un *duplice limite* in cui alla chiusura dogmatica e pregiudiziale dei filosofi che vivevano entro i loro rispettivi e vuoti sistemi metafisici, faceva da *pendant* la chiusura, altrettanto dogmatica, degli scienziati nei loro specialismi tecnici algoritmici. Ebbene, proprio in relazione, apertamente critica, nei confronti di questo precisa e doppia chiusura cul-

Ti pregherei di ricordarlo da parte mia al curatore della Cronologia (Domenico Zucàro, che io non conosco), e di dirgli che mi farebbe piacere se, in un’eventuale seconda edizione, riparasse all’omissione che spero involontaria». Nella successiva edizione, del 2000, di questi *Scritti* di Ginsburg, curata da Zucàro, con una *Prefazione* di Luisa Mangoni e una *Introduzione* di Bobbio, la cronologia è stata integrata unicamente in relazione alla lettera di solidarietà a Croce, ma non invece in relazione alla manifestazione a favore di Ruffini (cfr. le pp. LXVIII-LXIX). Per tutte le vicende dell’antifascismo studentesco di Geymonat sia comunque lecito rinviare ai documenti che ho pubblicato e commentato nell’appendice *Geymonat antifascista sovversivo* del volume L. Geymonat-F. Minazzi, *Dialoghi sulla pace e la libertà*, Cuen, Napoli 1992, alle pp. 171-223.





turale dogmatica si avvia, fin dagli anni Trenta del Novecento, l'innovativo ed originale programma di ricerca filosofico-scientifico di questo giovane ed isolatissimo epistemologo antifascista italiano.

2. Un coraggioso esordio anti-idealista e positivista

L'*opera prima* di Geymonat è frutto della sua tesi di laurea in filosofia e fu pubblicata, con un aiuto economico del padre, dai Fratelli Bocca, nel 1931, nel volume *Il problema della conoscenza nel positivismo*. Con questo suo primo, importante ed originale, studio filosofico Geymonat riconsidera, complessivamente, il rapporto instauratosi tra il positivismo italiano e la successiva ascesa del neo-idealismo crociano-gentiliano. Lo studio critico del positivismo lo induce senz'altro a denunciare i limiti intrinseci di un positivismo epigonale, decisamente dogmatico e religioso, che ha finito per tradire, sistematicamente, lo stesso originario orizzonte critico-epistemologico dell'originale positivismo comtiano⁴. In questo preciso crinale critico Geymonat illustra tutti i molteplici limiti dogmatici intrinseci dei molteplici epigoni del positivismo, nonché della stessa lettura positivista spenceriana, onde poter riscoprire, progressivamente, la fecondità intrinseca dell'originario e storico programma di ricerca inaugurato, nei primi decenni dell'Ottocento, da Auguste Comte (1798-1857) con il suo celebre *Cour de philosophie positive* apparso, in sei volumi, tra il 1830 e il 1942. Proprio questa sua difesa di Comte contro il positivismo *à la* Spencer (1820-1903) e *contro* i positivisti italiani non poteva che garbare molto ad un filosofo come Erminio Juvalta (cfr. *infra*, § 7), mentre Pastore non poteva che apprezzare le documentate e serrate critiche mosse dal giovane studioso al neo-idealismo hegeliano.

La prima parte della sua monografia delinea una visione storico-critica della gnoseologia positivista, che viene apertamente difesa ed illustrata analiticamente, mostrando, al contempo, tutti i limiti della gnoseologia positivista degli epigoni del positivismo (Spencer *incluso*), rispetto al modello comtiano. In tal modo il percorso critico-filosofico realizzato dal giovane Geymonat mostra una profonda originalità perché il Nostro ha saputo superare, criticamente, tutta la molteplice congerie delle diverse deformazioni "positiviste" del positivismo delineate dai vari epigoni, avendo, al contempo, la capacità di saper risalire alla feconda matrice fondante di questa tradizione di pensiero, ponendo al centro del suo studio l'opera di Comte. Nel denunciare così tutti i molteplici limiti e i vari dogmatismi degli epigoni del positivismo comtiano, Geymonat sviluppa anche – nella seconda parte del suo scritto – un serrato ed implacabile esame critico delle valutazioni neoidealistiche del positivismo, mostrando tutte le incongruenze, le insufficienze e le molteplici e non corrette parzialità polemiche dell'impostazione

4 Per una ricostruzione analitica della formazione scolastica ed universitaria di Geymonat sia lecito rinviare alla mia monografia *Contestare e creare, op. cit., passim*.





neo-idealista delineata da pensatori come Croce e Gentile. Non solo: spesso Geymonat entra anche nel merito specifico delle argomentazioni neoidealistiche, smontandole criticamente e ponendo in luce le loro insufficienze critiche. Non bisogna del resto trascurare come Geymonat ebbe il coraggio e la forza concettuale di compiere tale sua cogente disamina critica delle principali tesi neoidealiste proprio nel momento storico in cui Croce e Gentile erano ancora gli indubbi *dominus* della cultura filosofica italiana (e non solo di quella filosofica, ma anche di quella accademica).

Infine, la terza ed ultima parte di questa singolare e coraggiosa monografia si concentra sull'*analisi del processo conoscitivo* delineando una nuova forma possibile della gnoseologia positivista. Certamente questo libro costituisce il primo frutto della attività di studio di Geymonat, ma denota già subito anche alcune sue doti innegabili. In primo luogo perché Geymonat è riuscito a risalire la china degli epigoni del positivismo per riscoprire le sorgenti più vitali e criticamente problematiche del positivismo comtiano, senza lasciarsi irretire da tutti i dogmatismi e le varie posizioni arbitrarie che hanno spesso caratterizzato il pensiero e l'attività degli esponenti del positivismo classico. In secondo luogo, Geymonat ha anche avuto il coraggio di sviluppare un'acuta ed originale disamina critica delle argomentazioni neoidealistiche, smontandole in modo analitico e serrato. Ci voleva un indubbio coraggio culturale nel difendere una netta presa di posizione *contro* Croce e Gentile, proprio perché allora questi due pensatori neo-idealisti controllavano pressoché l'intera cultura italiana del tempo, nonché le principali case editrici, le riviste e quindi, e di conseguenza, anche tutto l'ambiente culturale universitario, con poche zone di indipendenza critica.

Certamente a Torino la tradizione del positivismo – ovvero quella stessa che aveva contribuito a formare, *positivamente*, anche l'attitudine complessiva del pensiero del giovane Gramsci (qualche decennio prima del «garzonato universitario» geymonatiano), ha svolto una funzione positiva e feconda. Né può essere dimenticato come proprio grazie a questo recupero diretto della lezione comtiana Geymonat avesse colto, fin da questa sua *opera prima*, anche il valore e il significato, strategico irrinunciabile, dello studio della *storia della scienza e della tecnica* per la migliore comprensione del patrimonio tecnico-scientifico di una determinata epoca. Certamente questa sua pionieristica apertura positiva alla storia della scienza non era stata ancora ben metabolizzata criticamente, onde potersi integrare, al meglio, con l'esigenza di una seria e rigorosa disamina epistemologica del patrimonio tecnico-conoscitivo. In ogni caso, nella riflessione di Geymonat questi elementi si erano già fortemente radicati, anche se non erano stati ancora criticamente risolti. Ma Geymonat, in qualche modo, sembra anche esserne consapevole. Tant'è vero che in chiusura della breve *Introduzione* che ha premesso a questo suo primo libro, scrive:

el resto io mi accorgo chiaramente di non potermi fermare al sistema ora in qualche maniera delineato; anzi mi pare, ora come sempre, che l'espone un sistema sia già un liberarmi in qualche modo da esso. E come io mi sono sforzato, nell'esposizione dei primi capitoli, di “reagire alla storia pensandola” (secondo un'espressione cara al mio Maestro [*idest* Annibale Pastore, *ndr.*], così mi





accorgo che già reagisco al sistema da me abbozzato; il che mi fa ben sperare delle *mie capacità filosofiche*, poiché la filosofia, essendo puro pensiero, deve essere necessariamente progresso e vita, non contemplazione statica o morte.⁵

Il che, appunto, attesa un'esigenza teoretica vitale, con la quale il giovane Geymonat vuole già staccarsi, criticamente, dalla sua pur originale delimitazione di una «nuova forma della gnoseologia positivista», per rivolgere quindi il suo interesse a nuovi, più fecondi ed attuali programmi di ricerca. Come del resto è poi attestato dalla sua successiva, intensa, attività scaturita da un primo, breve, viaggio in Germania, effettuato nel 1932, con gli amici Norberto Bobbio (1909-2004) e Renato Treves (1907-1992) e poi, ancor più da un più lungo, e ancor più significativo soggiorno, semestrale, a Vienna, effettuato nel periodo a cavallo tra l'autunno del 1934 e la primavera del 35. Furono sei mesi invero decisivi che cambiarono profondamente la stessa vita intellettuale di Geymonat che proprio in questo periodo entrò in contatto diretto con il *Wiener Kreis* fondato ed allora animato da Moritz Schlick (1882-1936), con tutti i più celebri pensatori neopositivisti. Geymonat infatti, proprio in virtù dell'essere stato assistente volontario di Giuseppe Peano per un biennio⁶, fu ammesso direttamente *all'interno* del *Wiener Kreis*,

- 5 L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1931, p. VIII, corsivo nel testo. La sezione consacrata ad una serrata e puntuale disamina delle critiche avanzate dal neo-idealismo contro il positivismo si legge alle pp. 81-148, mentre quella finale dedicata alla illustrazione di una nuova possibile forma della gnoseologia positivista si legge alle pp. 149-230. A questo proposito va segnalato come una ripresa critica ed originale dei motivi positivisti sia presente anche nell'*opera prima*, decisamente metafisica, di Mario Dal Pra (1914-1992), *Il realismo e il trascendente*, Cedam, Padova 1937. Ma su questo tema specifico sia lecito rinviare sia al mio saggio, firmato con Enrico Rambaldi, (testo tratto in gran parte dalla mia tesi di laurea), *Due critici del neoidealismo negli anni Trenta: Mario Dal Pra e Ludovico Geymonat* pubblicato nel volume *Scienza e filosofia. Saggi in onore di Ludovico Geymonat*, a cura di Corrado Mangione, Garzanti, Milano 1985, pp. 110-26, sia al minuto confronto dialogico che ho successivamente svolto proprio con Dal Pra nel nostro comune volume *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992, *passim*.
- 6 «Quando arrivai a Vienna mi resi conto che il nome di Peano costituiva un «biglietto da visita» importantissimo che valeva in tutta l'Europa come una garanzia validissima. La presenza di Peano nella cultura europea era davvero enorme ed esercitava un fascino notevole. Quanto più in Italia Peano risultava isolato ed emarginato, tanto più era apprezzato all'estero per le sue ricerche logiche e matematiche. Questa «scoperta» rappresentò per me il preludio alla comprensione di un problema ben più importante sul piano concettuale. [...] Grazie all'esperienza viennese compresi così fino in fondo il valore e la profondità dell'insegnamento di Peano. Questa curiosa esperienza culturale mi dette ovviamente molto da pensare e mi turbò non poco. Per molti mesi, infatti, avevo seguito le lezioni di Peano e avevo avuto modo di discutere spesso e volentieri con lui. Come aveva potuto sfuggirmi il senso più profondo della sua lezione? Come è possibile vivere e lavorare fianco a fianco con un grande studioso lasciandosi sfuggire il significato più profondo e più importante del suo insegnamento? [...] Come era dunque possibile che pur essendo uno dei suoi migliori





potendo così partecipare anche alle famose riunioni del giovedì pomeriggio (ovvero proprio quelle alle quali non fu mai concesso l'ingresso ad un filosofo austriaco come Karl Popper).

Se dal primo soggiorno tedesco era scaturito il volumetto *La nuova filosofia della natura in Germania* (edito da Bocca nel 1934), in cui sono presenti ancora molte imprecisioni (tant'è vero che fu poi apertamente "disconosciuto" quale opera giovanile), grazie al secondo, fondamentale, soggiorno viennese, Geymonat diventò, invece, uno dei primi e più seri studiosi italiani della nuova epistemologia neopositivistica. Tant'è vero che poi Geymonat ha illustrato, con grande rigore concettuale, il programma di ricerca neopositivistica viennese, pur esponendolo, volutamente, da un punto di vista scienziamente "neutrale", nel suo pionieristico e fondamentale saggio dedicato ai *Nuovi indirizzi della filosofia Austriaca*, studio che Piero Martinetti volle tempestivamente ospitare proprio sulle pagine della sua «Rivista di filosofia», nel 1935 (2, pp. 146-175). Questo saggio fu molto apprezzato dallo stesso Schlick che così scrisse a Geymonat, nella sua lettera del 26 maggio 1935:

mi permetta di congratularmi con Lei per il Suo lavoro: l'ho letto con il massimo piacere e posso solo dire che lo trovo del tutto *eccellente*. È senza dubbio la migliore esposizione delle nostre idee che finora sia stata pubblicata da un osservatore neutrale. Le sono sinceramente grato per le Sue chiare argomentazioni, e credo di poter esprimere questo ringraziamento anche a nome di tutti i componenti del Circolo di Vienna.⁷

In questo modo Geymonat, proprio a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, sviluppa un'intensa attività per far conoscere diffusivamente, in Italia, il programma di ricerca scientifico-filosofico neopositivistico. Per quale ragione? Proprio perché a Vienna Geymonat ha trovato «degli studiosi seriamente impegnati a discutere alcuni *problemi aperti*»⁸. Non solo: in questi dibattiti – testimonia ancora Geymonat – «ogni studioso poteva partecipare liberamente alle varie discussioni», nelle quali non contava tanto la tesi sostenuta o il proprio grado "accademico", bensì le proprie *argomentazioni* con cui veniva giustificata. In tal modo il giovane epistemologo torinese a Vienna respira un'aria profondamente diversa da quella del rigido e chiu-

allievi degli ultimi anni mi fosse sfuggito il significato più importante della sua lezione culturale e scientifica?». In questa precisa chiave, conclude Geymonat, «il problema non era più confinabile alla vicenda di Peano o a quella del sottoscritto (uno studente di Peano formatosi negli anni Trenta nell'università di Torino) ma andava dilatato a tutta la storia culturale italiana individuando differenti tradizioni culturali le cui radici potevano essere fatte risalire perlomeno all'illuminismo e alla lezione di Galileo che non a caso era stata soffocata dalla cultura controriformista» (L. Geymonat, *La filosofia dell'empirismo logico, art. cit.*, pp. 33-35).

7 Ho pubblicato il carteggio Schlick-Geymonat nell'Appendice II della mia monografia *Ludovico Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, alle pp. 221-254, la cit. si legge a p. 233, il corsivo è nel testo.

8 L. Geymonat, *La filosofia dell'empirismo logico art. cit.*, questa e le altre citazioni che seguono sono tratte tutte dalle pp. 29-30, i corsivi sono nel testo.





so accademismo delle tradizionali “scuole filosofiche italiane”, con tutte le loro differenti gerarchie, più o meno gerontocratiche. Al contrario, a Vienna Geymonat ha incontrato una

libera e seria ricerca culturale dove ognuno cercava di imparare dalla discussione collettiva perché tutti miravano non a far trionfare questo o quel punto di vista preconcepito [...] poiché erano più interessati ad analizzare un problema in tutta la sua *autonomia* e in tutta la sua *complessità*. I risultati cui si perveniva erano sempre provvisori e potevano essere rimessi in discussione. In questo modo emergeva un nuovo *stile di lavoro* basato sulla collaborazione e la più ampia circolazione di idee. La ricerca diventava un prodotto collettivo e il frutto di un lavoro comune. Questo lavoro comune doveva essere svolto all’università (superando ogni gerarchia di scuola e ogni servilismo culturale) e doveva essere svolto nei seminari, ma veniva svolto anche nei caffè di Vienna dove ci si riuniva per dieci-dodici ore di discussioni aperte e animate. Il Circolo di Vienna era propriamente un “circolo” dove nessuno voleva imporre la propria prospettiva e dove nessuno si reputava in una posizione superiore.

Tutti i saggi, le note e le recensioni pubblicati da Geymonat a partire dalla seconda metà degli anni Trenta in poi illustrano, documentano e approfondiscono vari aspetti del programma di ricerca neopositivistico. Sempre questi stessi studi neopositivistici costituiranno, infine, la parte teoreticamente più rilevante del suo pionieristico volume *Studi per un nuovo razionalismo* apparso – come recita espressamente il *colophon* del libro – il 25 aprile 1945 presso Chiantore di Torino. Sul piano teorico questo libro documenta appunto, in modo davvero emblematico, proprio questa fase neopositivistica della ricerca filosofica geymonatiana. Ma lo fa, ancora una volta, in modo affatto originale, giacché la sua quarta sezione – dedicata alla riflessione morale – costituisce, invece, una sorta di testamento filosofico-civile, steso da Geymonat proprio durante la sua partecipazione alla guerra partigiana, di cui fu uno dei primi promotori, a partire dall’8 settembre 1943, quando da Torino rientrò a Barge e con *Barbato* (ovvero Pompeo Colajanni) ed Antonio Giolitti, e dette vita ad una delle primissime formazioni partigiane combattenti, la 105^a Brigata “Carlo Pisacane”. Da un punto di vista filosofico la particolarità di queste sue straordinarie riflessioni morali è proprio quella di essere condotte alla luce sia della classica lezione positivista – che lo induce così ad analizzare differenti “fatti” morali, come la sincerità, la devozione, la ribellione, l’amicizia, la morte, etc. – intrecciata con un singolarissimo *martinettismo etico* che lo ricollega, altrettanto direttamente, alla moralità kantiana e alla assolutezza morale dell’imperativo categorico. Quella stessa assolutezza morale kantiana con la quale Geymonat ha partecipato, da protagonista, entro la Resistenza italiana. In questa precisa chiave – ad un tempo storica, ma anche esistenziale e personale – Geymonat ha così intrecciato il suo programma filosofico-scientifico finalizzato ad un profondo rinnovamento della cultura italiana ad un parallelo – ed altrettanto profondo – rinnovamento della società e della struttura economica italiana. Naturalmente la speranza di poter strettamente abbinare e variamente intrecciare, in un unico movimento storico complessivo, questi due profondi cambiamenti – che rinviano, del resto, alla profonda «riforma in-





Fabio Minazzi

telletuale e morale del Paese» già auspicata a Gramsci – non si è naturalmente realizzata. Ma anche questo “fallimento” storico per Geymonat ha sempre costituito un “alimento” per continuare sempre la sua battaglia culturale e civile, giacché, come del resto amava ripetere anche da anziano, si considerava «uno sconfitto che lotta sempre»...

3. Geymonat, ovvero l'anima filosofico-scientifica dell'Einaudi

Nel faldone 92 (sala 44) dell'Archivio Einaudi concernente la *Corrispondenza con gli italiani* – attualmente depositato presso l'Archivio di Stato di Torino – nella cartella 1414 sono conservati tutti i documenti concernenti il rapporto intrattenuto da Ludovico Geymonat (1908-1991), dal primo febbraio 1938 fino al 9 maggio 1979, con la casa editrice torinese fondata da Giulio Einaudi (1912-1999).

Il primissimo rapporto di collaborazione di Geymonat con Einaudi è documentato dalla seguente lettera dell'epistemologo torinese del primo febbraio 1938:

Ill. Dr. Giulio Einaudi

Editore Torino,

in risposta alla Sua pregiatissima in data 4 gennaio u. s., pervenutami soltanto ieri 31 gennaio, Le comunico che accetto ben volentieri di tradurre l'opera di Friedrich Waismann “Introduzione al pensiero matematico” alle condizioni da Lei proposte, e cioè un compenso di L. 1.500,00 pagabili metà alla consegna del manoscritto e metà all'uscita del volume, oltre all'omaggio di dieci copie del volume; e di permettermi una breve prefazione.

Debbo soltanto comunicarle che non posso accettare come data della consegna il 31 luglio 1938; tenuto conto anche del ritardo con cui mi pervenne la Sua lettera. Farò tutto il possibile per consegnarle il manoscritto della traduzione entro il 30 settembre 1938, salvo impedimenti dovuti a malattia, od a chiamata alle armi o ad altra causa di analoga gravità.

Naturalmente mi consentirà la correzione di una copia di bozze in colonna e di una copia di bozze impaginata.

Con i migliori saluti

Suo

Ludovico Geymonat.

Questa lettera, su carta bianca, recante il timbro «Dr. Prof. L. GEYMONAT – Torino – Via Seb. Valfrè 2 telef. 47416», costituisce l'avvio del rapporto di Geymonat con la giovane casa editrice Einaudi. Questo primo contatto ha avuto un esito positivo, giacché la traduzione del Waismann è poi effettivamente apparsa nel 1939, per cura di Geymonat, il cui nome figura, sia sulla copertina del libro, sia sul suo frontespizio, con la duplice qualifica di «Dottore in filosofia e in matematica». Questa *Introduzione al pensiero matematico* di Waismann costituì del resto un'edizione fortunata tant'è vero che questo libro ebbe successivamente ben quattro impressioni einaudiane e, infine, anche una seconda edizione riveduta, nel 1965, apparsa presso Bo-





ringhieri, poi anch'essa più volte ristampata⁹. In questo senso il Waismann ha rappresentato certamente, nel suo ambito scientifico, un *long-seller* ancor oggi venduto, letto, studiato e tenuto presente. Nell'*Avvertenza del traduttore* alla prima edizione italiana di questo libro, Geymonat, avendo peraltro rinunciato a stendere una sua *Prefazione*, così scriveva:

Questa *Introduzione* del Waismann si ispira palesemente a quella interessante e ormai famosa scuola positivistica, che fu conosciuta dapprincipio sotto il nome di "circolo viennese"; anzi, si direbbe ch'essa abbia per scopo di *mettere alla prova* la solidità del metodo neo-positivistico, applicandolo proprio alle più delicate e controverse questioni dell'epistemologia contemporanea. In questo difficilissimo compito il Waismann – com'egli più d'una volta dichiara nel corso del volume – ha avuto la fortuna di venir consigliato e appoggiato dallo stesso primo ideatore del metodo neo-positivistico, Ludwig Wittgenstein, insigne continuatore e critico degli studi logici di Bertrand Russel [*sic*], ma innanzi

9 In merito a questa traduzione Geymonat ricevette anche una lettera del generale Giorgio Rabbieno, che da Roma, in data 12 marzo 1943 così scriveva al traduttore di Waismann: «Ch. mo Sig. Dr. L. Geymonat, lettori più autorevoli di me potranno meglio esprimerVi gli elogi meritati dalla Vostra limpida e artistica traduzione della *Introduzione al pensiero matematico* di F. Waismann; io devo limitarmi a ringraziarVi per l'abilità con cui rendeste accessibile a un dilettante di epistemologia, non più dotto di ogni comune ingegnere, una così affascinante argomento di meditazione» (questa lettera fu trasmessa da Geymonat alla casa editrice Einaudi ed è ora conservata nel citato Faldone 92, cartella 1414). Da segnalare che l'editore Einaudi ha anche ricevuto altre lettere di lettori interessati a questa traduzione del Waismann che segnalano vari refusi. Così, in data 7 febbraio 1941, Einaudi gira a Geymonat una lettera dell'ing. De Dominicis che segnala alcuni errori sfuggiti alla revisione delle bozze. Geymonat ha addirittura poi incontrato questo ingegnere traendo l'impressione che sia "pazzo" «almeno al 75%», ma non avendo tempo – nel febbraio del 1941 – di occuparsi della revisione della traduzione del Waismann propone addirittura ad Einaudi di «pubblicare una 2^a ed. dell'opera "riveduta, corretta e arricchita di note dall'ing. De Dominicis". Al che Einaudi replica, il 17 febbraio 1941, così: «Caro Geymonat, Quel tale è un seccatore, al quale bastava dire che mandasse un elenco di osservazioni, tanto per liberarsene. È assurdo che ti venga in mente che una seconda edizione io possa pubblicarla con l'indicazione "riveduta e arricchita dall'ing. De Dominicis". Ti manderò a suo tempo le bozze del libro, e non dubito che le rivedrai con la attenzione e cura che ti distingue». Ma De Dominicis non molla e in data 26 febbraio '41 Geymonat scrive ad Einaudi che «il buon De Dominicis continua a tempestarti di lettere malgrado che io gli abbia detto e ripetuto di rivolgersi direttamente a te». De Dominicis non conosce il tedesco e si basa unicamente sulla traduzione di Geymonat proponendo traduzioni «troppo libere», anche se Geymonat riconosce che il suo saggio sulla traduzione «è meno brutta di quanto credevo. È riuscito per es. a scoprire una oscurità del testo dovuta evidentemente ad un errore di stampa [...] L'ho voluto trattar bene perché mi fa pena (data la sua sordità e la sua passione per questi studi... passione che si avvicina alla pazzia). Gli ho però risposto di nuovo che, non avendo tempo libero, non posso disporre nemmeno di un minuto per rivedere la sua "traduzione libera". E la mia decisione è fermissima. Ora cerca tu di sbrigliarti la questione con lui come meglio conviene» (*ibidem*).





tutto autore dell'originalissimo *Tractatus Logico-Philosophicus*. Era opportuno ricordare subito questi particolari per orientare meglio il giudizio del lettore.

Ma proprio questa *avvertenza del traduttore* ci pone anche nelle migliori condizioni per cogliere subito la specifica valenza esegetica della traduzione geymonatiana. Una valenza esegetica che non sbaglieremmo certamente a qualificare come *neopositivista* nel preciso senso in cui si accenna al *Wiener Kreis* in questa *Avvertenza*. Quella che ad un lettore distratto e privo di vera consapevolezza storico-critica, può forse anche apparire come “imprecisione” ci colloca, in realtà, all'interno del non facile programma di ricerca geymonatiano con cui il giovane epistemologo torinese ha allora iniziato a diffondere la tradizione dell'empirismo logico viennese entro una cultura del tutto refrattaria e programmaticamente anti-scientifica come quella delineata, in modo egemonico, dal neohegelismo italiano. Ponendosi in questa prospettiva critico-ermeneutica non è allora difficile cogliere, *tra le righe* di queste stesse considerazioni poste *in limine* al volume di Waismann, l'esplicita volontà di sottolineare l'opera di *autentica rottura* connessa con la lezione del neopositivismo viennese. Se è certamente giusto indicare il profondo debito che connette la riflessione di Waismann (186-1959), di questa sua particolare fase viennese, con la lezione di Wittgenstein, non altrettanto corretto appare, invece, la presentazione dell'Autore del *Tractatus* come il «primo ideatore del metodo neopositivistico». *Oggi* è infatti ben noto come questa lettura del pensiero wittgensteiniano, apertamente suggerita proprio dallo stesso fondatore del *Wiener Kreis*, ovvero Moritz Schlick, fosse tuttavia figlia di una singolare misinterpretazione proprio del *Tractatus*, una misinterpretazione diffusa e difesa proprio dagli empiristi logici del *Wiener Kreis* che elessero senz'altro il *Tractatus* a loro *Bibbia*, fornendone, tuttavia, una lettura assai discutibile, forgiata proprio sulle tesi di fondo del neopositivismo viennese schlickiano. Neopositivismo viennese che non colse, però, con la dovuta precisione filosofica, proprio l'esatto significato – dichiaratamente *metafisico* – anche dell'ultimo (il settimo) enunciato del *Tractatus* («su ciò di cui non si può parlare, occorre tacere»). Certamente il neopositivismo viennese ricavò comunque, prendendo le mosse proprio dal *Tractatus*, la straordinaria “macchina bellica” del proprio, qualificante e celebre, *principio della verificazione*. In questa precisa chiave neopositivista Geymonat ricorda, dunque, l'intrinseco valore di “rottura” di questo testo di Waismann. Una “rottura” che, tuttavia, oggi non può che essere ridimensionata, perché, semmai, dobbiamo *oggi* vedere nel libro di Waismann soprattutto un ottimo lavoro di alta divulgazione, strettamente connesso all'impostazione wittgensteiniana in ambito della filosofia della matematica.

In ogni caso con questa prima traduzione, dichiaratamente *neopositivistica*, si avviò un sempre più stretto rapporto di collaborazione e di varia consulenza editoriale tra Geymonat e l'Einaudi, anche perché il primo aveva un suo sicuro punto di riferimento redazionale, all'interno dell'Einaudi, nella persona di Cesare Pavese il quale, durante la sua frequentazione del *Sociale* di Torino, era stato amico e compagno di banco di Geymonat (*Dodo* per gli amici). Né deve poi essere dimenticato anche il profondo legame di amicizia che pure intercorreva tra Geymonat e Norberto Bobbio (*Bindi* per gli amici),





il quale ultimo ha rappresentato un altro suo punto strategico di riferimento all'interno dell'Einaudi. Inizialmente proprio questo legame amicale intercorrente tra Pavese e Geymonat facilitò senz'altro la collaborazione di Geymonat all'Einaudi, nonché il suo diretto coinvolgimento quale *consulente*, soprattutto per la «Biblioteca di cultura scientifica»¹⁰ entro la quale apparve, come terzo volume, il Waismann, preceduto da *I quanti e la fisica moderna* di Louis de Broglie e da *Embriologia e genetica* di Thomas Hunt Morgan.

Non per nulla, nella sua lettera del 9 dicembre 1938 Giulio Einaudi esprime a Geymonat (nel frattempo trasferitosi in via Oporto 51) la sua «ricoscienza per la preziosa collaborazione da Lei data alla “Biblioteca di cultura scientifica”», mentre lo avvisa anche come – insieme alla sua lettera – il destinatario «riceverà una decina di copie del mio ultimo “Elenco delle pubblicazioni” e di una specie di manifesto pubblicitario che veniamo distribuendo a fin d'anno: so che ella desidera raccomandare i miei libri fra i Suoi amici, e sono lieto di darLe modo di farlo fattivamente». Con il che scopriamo così un Geymonat non solo consulente e collaboratore einaudiano, ma anche attivo promotore ed acquirente, in proprio, dei libri di questa nuova casa editrice. Nel rispondere, il successivo 10 dicembre, Geymonat ringrazia «vivamente» Einaudi per la «Sua lettera di ieri, e delle gentili espressioni a mio riguardo. Spero che la traduzione dell'opera del Waismann possa incontrare un certo favore fra il pubblico italiano, e portare alla cultura del nostro paese quel notevole vantaggio che io sinceramente mi auguro».

Il che, appunto, conferma, nuovamente, la precisa valenza esegetica *neopositivista* della sua traduzione di questo fortunato e classico libro di alta divulgazione. Come si è accennato il Waismann fu effettivamente un successo editoriale e il carteggio conservato dalla Einaudi testimonia anche come lo stesso Geymonat da allora sia anche diventato, in proprio, un serio e affezionato acquirente di molte pubblicazioni einaudiane apprezzate e considerate positivamente anche in altri campi (come quello storico, saggistico e letterario). Non solo: il suo rapporto con Einaudi ad un certo punto coinvolse anche sua moglie, ovvero Virginia Lavagna (1911-1983), la quale, nel gennaio 1939, fu incaricata di realizzare la traduzione italiana del volume di Ernest Richard Hughes, *The Invasion of China by the Western Word*, incarico che poi, tuttavia, fu tempestivamente disdetto – con una lettera di Geymonat ad Einaudi del 30 giugno 1939 – per «sopraggiunte [...] condizioni che possono occuparla altrimenti... [sua moglie era infatti allora in stato interessante del primo figlio Giuseppe che sarebbe nato nel dicembre 1939, ndr.]. Temo quindi che la cosa verrebbe trascinata troppo per le lunghe dato che la sua salute non le permette proprio nessuna fatica»¹¹.

10 Sulla collana e il suo sviluppo cfr. GIULIA BORINGHERI, *Per un umanesimo scientifico. Storia di Libri, di mio padre e di noi*, Einaudi, Torino 2010

11 Sempre nel falcone 92 dell'Archivio Einaudi, è presente la cartella 1415 in cui sono conservate le lettere di Virginia Lavagna Geymonat a Giulio Einaudi. La lettera di incarico per la traduzione del libro di Hughes è del 3 gennaio 1939, mentre l'accettazione da parte di Virginia è del 4 gennaio. L'opera di Hughes è comunque poi apparsa nel 1942, col titolo *La Cina e il mondo occidentale*, quale trentunesimo volume della collana dei «Saggi».



Naturalmente non è ora possibile compiere una ricognizione analitica di tutto questo interessante rapporto culturale, scientifico, editoriale, amicale, di traduzione ed anche di consulenza libraria svolto da Geymonat per l'Einaudi. Ma in questa sede è semmai interessante tener presente una preziosa lettera inedita di Geymonat, ovvero quella indirizzata a Giulio Einaudi, datata Torino 5 aprile 1943, nella quale l'epistemologo fa un po' il punto della sua collaborazione con la casa editrice torinese scrivendo quanto segue:

Caro Einaudi,
volevo parlarti stamane della questione più scottante (quella finanziaria). Non l'ho fatto perché non eri solo.

Premetto, che era mia intenzione rimmetterla completamente nella mani di Bobbio. Ma egli ha preferito lasciarcela trattare a noi due direttamente, ma però aggiunto (sono sue testuali parole): "Fatti sotto! Einaudi è lento a muoversi, ma quando arriva non torna più indietro".

Dunque mi faccio sotto...

E comincerò ad elencare i miei meriti (?):

1) Oltre all'aver 'pescato' Frege dal mare dell'ignoranza italiana in questioni di logica e di fondamenti della scienza, ti ho pure suggerito vari altri autori (Bolzano, Helmholtz, ecc.) contribuendo così a 'combinare insieme' un bel gruppo di nomi che daranno alla tua collezione di filosofia un carattere di assoluta originalità. Per molti poi ti ho pure imprestato io i testi.

2) La traduzione di Frege che ti ho consegnato stamane, non è una comune traduzione dal tedesco, ma richiede una competenza tecnica specifica.

3) Oltre alla traduzione, ho scritto pure molte note (che credo di un certo interesse – e puoi chiederne il parere a Bobbio) sicché il manoscritto ha raggiunto le 318 pagine.

4) La seconda parte del volume mi ha richiesto una notevole fatica e impegna la mia responsabilità, per la *scelta* degli articoli che ho creduto bene inserirvi.

5) anche per curare la riedizione degli scritti di Juvalta ho dovuto darmi non poco da fare (presso la famiglia dell'autore, presso la casa ed. Zanichelli che ha ceduto i suoi diritti, ecc.); la correzione delle bozze e la stesura di una prefazione sono poi cose non brevi né tanto facili.

... Non ti bastano? Allora ti ricorderò che il 'caro vita' attuale fa porre con insistenza il problema degli emolumenti anche ai filosofi più puri!

E ora fa tu. Dammi più che puoi, in blocco per tutto quel che ho fatto e che sto facendo. E preferibilmente pagami presto, perché tra qualche mese... (non si sa mai!).

In attesa di una tua risposta abbastanza sollecita, ti invio i migliori saluti e tante grazie

L. Geymonat

Questa lettera – come si è visto – prende spunto diretto proprio da quella che il più anziano epistemologo torinese qualificherà poi sempre come la «questione materiale», sempre primaria e fondativa. Una questione che ben attesta come il giovane Geymonat non fosse affatto disposto a non farsi pagare il proprio lavoro intellettuale e di consulenza editoriale dal giovane editore Einaudi. In questo senso l'atteggiamento di Geymonat – ma anche, si potrebbe aggiungere, di molti altri intellettuali della sua stessa genera-



zione (basterebbe pensare a Giulio Preti, ad Italo Calvino, a Cesare Pavese, Norberto Bobbio e a molti altri) – è molto chiaro, perché percepiscono benissimo come la loro stessa attività intellettuale costituisca al contempo un «onesto mestiere» che deve essere remunerato e riconosciuto, appunto, come un lavoro. Siamo in tal modo anni luce lontani dall’atteggiamento contemporaneo, più che disdicevole, in cui non poche case editrici danno addirittura per scontato che il lavoro intellettuale dei loro collaboratori possa non essere retribuito. Il che costituisce uno specifico “malcostume” che si intreccia anche col comportamento di molti intellettuali che hanno quasi “vergogna” a chiedere un riconoscimento economico della loro stessa attività intellettuale. Per tutta la generazione dei Geymonat, dei Preti, dei Pavese etc. è invece scontato che il lavoro – compreso quello intellettuale – debba essere sempre pagato, proprio perché, *in primis et ante omnia*, costituisce, appunto, un *lavoro* e ogni lavoro degno di questo nome deve essere riconosciuto socialmente e deve quindi essere retribuito, perché, in caso contrario, il lavoro non retribuito non può che configurarsi come lavoro *schiaivile*.

La difesa della propria dignità personale deve quindi indurre senz’altro a reclamare un compenso per il proprio lavoro intellettuale. Siamo insomma anni luce distanti dalla mentalità contemporanea in cui l’oscena “flessibilità del lavoro” ha indotto ad introdurre nel mercato una quantità di lavori sottopagati o addirittura non riconosciuti, che una massa sempre più ampia di persone è costretta ad accettare pur di sopravvivere in un mondo in cui lo sfruttamento economico è diventato ancor più feroce e pervasivo con le giovani generazioni – anche quelle intellettuali – abbandonate ad uno sfruttamento sistematico e al mancato riconoscimento del loro stesso lavoro. Nel caso di Geymonat, poi, la richiesta del dovuto si fa ancor più doverosa proprio perché con la sua scelta di non iscriversi al partito fascista gli è negato ogni lavoro istituzionale. Così il Nostro, dopo essersi laureato in filosofia e matematica e dopo aver conseguito anche il perfezionamento in pedagogia, con una tesi diretta da Giovanni Vidari (1871-1934), si presentò ai concorsi statali per insegnare matematica e fisica, nonché storia e filosofia nei licei. L’esito di questi concorsi fu ottimo, perché il giovane epistemologo si piazzò ai primissimi posti della graduatoria dei vincitori¹², tuttavia non gli fu assegnata alcuna cattedra in quanto sprovvisto dell’iscrizione al PNF¹³.

12 Per la ricostruzione analitica di tutte queste vicende rinvio alla mia monografia *Contare e creare, op. cit.* in cui la formazione di Geymonat è considerata in dettaglio, *passim*.

13 Da non dimenticare come la tradizionale, cinica e nicodemica, cultura popolare italica amasse allora sciogliere l’acronimo del partito fascista PNF, con la seguente, emblematica, “ermeneutica”: *Per Necessità Famigliari...* Naturalmente Geymonat si opponeva recisamente a questa comoda acquiescenza, in cui si abbandonò, per anni, anche la stragrande maggioranza di intellettuali italiani (tra questi anche l’amico carissimo di Geymonat, Bindi, ovvero il *senatore a vita* Norberto Bobbio, per le cui trinstanzuole vicende – *dopo* la pubblicazione, su «Panorama» del 21 giugno 1992, della sua «lettera servile» al duce dell’8 luglio 1935, fatta uscire dagli archivi ministeriali dal giornalista Giorgio Fabre – è da tener presente sia quanto si legge sia nella sua *Autobiografica*, a cura di Alberto Papuzzi, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, alle pp. 3-40, sia in un’altra





In questi stessi anni Geymonat restò per un biennio anche in università in qualità di assistente di analisi e di algebra con Fubini, presso la Facoltà di Scienze di Torino, subito dopo la laurea, dopodiché fu però allontanato dall'università perché non iscritto al partito fascista. Questo "allontanamento" fu per lui un duro colpo, perché costituiva un'esclusione dal mondo della ricerca che gli faceva sentire, ancor più, il suo isolamento civile di coerente antifascista. Per questa ragione andò infine a lavorare in una scuola privata, l'Istituto Leopardi di Torino, allocato dietro la Cittadella, fondato – anche con un contributo finanziario di Geymonat – da due insegnanti cattolici, decisamente antifascisti, come Carlo e Luigi Massara. In questa scuola insegnò matematica e fisica, ritrovando come suo collega di italiano Cesare Pavese (1908-1950). Ben presto però un solerte funzionario del Provveditorato di Torino, tale prof. Benda, fece cacciare Geymonat anche dall'Istituto Leopardi in quanto non iscritto al PNF¹⁴.

Così Geymonat si trasferì definitivamente a Barge, nella casa della moglie Lavagna, vivendo di lezioni private e di traduzioni, facendo spesso anche la spola tra il paesino, sito ai piedi del Monviso, e Torino. Esattamente in questa

sua testimonianza, «*Sono cose note, ma io non posso dimenticarle*», «Mezzo-secolo. Materiali di ricerca storica», n. XI, Annali 1997-1998 del Centro Studi Piero Gotti, Istituto Storico della Resistenza del Piemonte, Archivio nazionale cinematografico della Resistenza, pp. 217-232, unitamente alla nota inserita da Geymonat nel suo "testamento politico" sulla Resistenza italiana, ovvero nel volume *La società come milizia [recte: La civiltà come milizia]*, Marcos y Marcos, Milano 1989, p. 34 (e p. 49 della seconda edizione, riveduta e accresciuta, di questo libro apparsa presso La Città del Sole, a Napoli, nel 2008) in cui Geymonat annota quanto segue: «In relazione al viaggio in Germania [effettuato nell'estate del 1932, con Renato Treves e Bobbio, ndr.] desidero precisare che in quell'epoca Bobbio non condivideva le idee antifasciste di Treves e mie». Dunque, quattro anni prima della pubblicazione della lettera di Bobbio al duce, Geymonat non aveva affatto dimenticato la sincera adesione di *Bindi* non tanto all'*Italia civile* di cui poi Bobbio parlerà molto in alcuni suoi emblematici volumi, bensì proprio all'*Italia fascista* con cui si faceva carriera (e infatti il capitolo dell'*Autobiografia* in cui si parla di queste vicende è significativamente intitolato *Preistoria* e si conclude, altrettanto emblematicamente, con Bobbio vincitore di concorso incaricato di *Filosofia del diritto* all'università di Camerino nel 1935, per essere infine confermato in ruolo e chiamato all'Università di Siena alla fine del 1938. Negli stessi anni anche Geymonat partecipava ai concorsi universitari, ma nel suo caso le sue domande erano sistematicamente respinte in quanto il Nostro non era iscritto al Partito Nazionale Fascista...

14 Per tutte queste vicende biografiche ed altre richiamate nel testo cfr. il carteggio Geymonat-Giolitti 1941-1965, nel volume *La moralità come prassi*, a cura dello scrivente, Mimesis, Milano-Udine in corso di pubblicazione, cui senz'altro rinvio.

In merito all'amicizia che legò per tutta la vita Bobbio e Geymonat, non va dimenticato come il secondo, non potè mai dimenticare come, all'epoca del loro viaggio in Germania nel 1932, Bobbio non condividesse l'antifascismo di Renato Treves e dell'epistemologo torinese (cfr. 2. Geymonat, *La civiltà come milizia*, la Città del Sole, Napoli 2008², p. 49). Così mentre Bobbio iniziava la sua carriera accademica negli anni Trenta e vi procedeva anche grazie all'iscrizione al partito fascista, Geymonat ne fu escluso fin dopo la Liberazione.





difficile situazione di vita l'epistemologo torinese non è dunque disposto a non farsi riconoscere da Einaudi il lavoro che ha svolto per lui. Anche perché Geymonat aveva appunto sposato Virginia Lavagna, figlia del magistrato Attilio, nel 1938 e aveva poi avuto, in rapida successione, cinque figli: Giuseppe nel 1939, Mario nel 1941, Angela nel 1943, Nicola nel 1945 e Giovanna nel 1946. Certamente il matrimonio con una figlia di un magistrato lo aveva inizialmente aiutato da un punto di vista finanziario, ma, in ogni caso, Geymonat avvertiva, sempre più, la necessità di procurarsi uno stipendio regolare per vivere. Del resto il suo coinvolgimento antifascista lo aveva indotto, nel corso degli anni Trenta, prima ad entrare in relazione con gli ambienti di Giustizia e Libertà, dai quali, tuttavia, ben presto si allontanò per la loro complessiva inconcludenza pratica. Grazie ai lunghi colloqui con un operaio comunista tornitore come Luigi Capriolo (1902-1944), già condannato per antifascismo a 12 anni di carcere e confino, Geymonat si avvicinò progressivamente al Pci, aderendo infine a questo partito, subito dopo l'occupazione tedesca di Parigi¹⁵. Tra il '42 e il '43 svolse, insieme all'amico Antonio Giolitti (1915-2010), alcune missioni politiche per il Pci, recandosi spesso a Roma, per poi promuovere – insieme a Giolitti e *Barbato* (ovvero Pompeo Colajanni, 1906-1987) –, il 10 settembre 1943, a Barge, una delle primissime brigate garibaldine, la 105ª “Carlo Pisacane”, con le quali partecipò, in prima persona, alla Resistenza nel cuneese, per poi trasferirsi nei Gap di Torino. Finita la guerra lavorò come capo-redazione per l'edizione piemontese de *l'Unità* per poi essere ben presto rimosso da tale ruolo da Palmiro Togliatti e passare quindi all'Agit Prop del Pci, facendo anche parte del Comitato Federale di questo partito per essere infine eletto nel Consiglio comunale a Torino, dove diventò Assessore al personale.

Ma già allora Geymonat ambiva di poter tornare pienamente al mondo degli studi e della ricerca. Ottiene così, inizialmente, l'incarico di un corso di *Storia delle matematiche* presso la Facoltà di Scienze dell'università di Torino, corso per la quale, durante l'anno accademico 1947-48, predispose, accuratamente, un testo delle lezioni dedicato alla disamina della *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*¹⁶. Naturalmente Geymonat potrà finalmente liberarsi da tutte queste molteplici “ristrettezze” economiche e dei vari impegni, solo quando, nel 1948, risultò infine vincitore del primo concorso universitario di *Filosofia teoretica* bandito dopo la caduta del fascismo. In tal modo fu chiamato nel 1949 all'Università di Cagliari per poi passare da essa a quella di Pavia, nel dicembre 1952, in qualità di professore ordinario di *Storia della filosofia*. Infine, nel 1956, fu chiamato alla *Statale* di Milano per ricoprire la prima cattedra italiana di *Filosofia della scienza*, insegnamento che tenne fino al pensionamento nel 1978. Nel frattempo ha pure insegnato *Storia delle Matematiche* all'Università Superiore di Cagliari (dal 1950 al 1952) e per sette anni *Filosofia della*

15 Su Capriolo, impiccato dai nazifascisti durante la Resistenza, cfr. la voce di Massimo Icardi sul Dizionario Biografico degli Italiani, vol. XIX, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1976.

16 Libreria Editrice Universitaria, Levrotto & Bella, Torino 1947, volume litografato di 352 pagine che è stato successivamente riedito, con una *Introduzione* di Gabriele Lolli, presso Bollati Boringhieri a Torino nel 2008.





Fabio Minazzi

scienza, per incarico, presso l'università pavese (esattamente dall'anno accademico 1954-55 al 1960-61).

Ma se ora si torna all'aprile del 1943 si può vedere come, il 23 aprile di quello stesso anno Giulio Einaudi risponda positivamente a Geymonat offrendogli un compenso di tremila lire per il lavoro svolto in relazione all'edizione del testo di Frege, cui aggiunge altre duemila lire per la curatela del volume di Juvalta, nonché per tutta l'opera di consulenza editoriale svolta a favore dell'Einaudi. In tal modo con un contributo di cinquemila lire Einaudi mostra di recepire pienamente la richiesta economica avanzata da Geymonat.

4. Geymonat e il suo impegno per una nuova cultura

La lettera di Geymonat ad Einaudi precedentemente riportata è tuttavia interessante e preziosa, non solo e non tanto per la giusta rivendicazione di un riconoscimento economico del lavoro intellettuale svolto, ma soprattutto perché, sia pur sinteticamente, fa "il punto" sui rapporti e la collaborazione scientifico-intellettuale di Geymonat con la casa editrice Einaudi (che allora aveva alle spalle i suoi primissimi anni di attività, essendo stata fondata nel 1933).

In primis et ante omnia Geymonat rivendica, non a caso, proprio la sua "scoperta" di Frege e quanto ha fatto per farlo conoscere nell'ambito della cultura italiana, del suo tempo, rompendo e superando il «mare dell'ignoranza italiana in questioni di logica e di fondamenti della scienza». Il che risulta essere nuovamente sintonia con l'originale doppia-formazione, filosofico-scientifica, di Geymonat¹⁷ perché – come del resto si leggerà anche nel "soffietto" che l'epistemologo torinese predisporrà nel 1953, su pressante invito di Italo Calvino, in relazione al suo volume dei *Saggi di filosofia neorazionalistica* allora in corso di stampa-

nato a Torino nel 1908, Ludovico Geymonat è conosciuto in Italia quale rappresentante di una cultura nuova, che si è proposta di ampliare la problematica filosofica tradizionale, riportandovi – con aggiornata consapevolezza – questioni e dibattiti che la precedente generazione idealistica aveva ignorato o sottovalutato. Laureatosi in filosofia (1930) e in matematica (1932), fu per oltre un biennio assistente di Analisi infinitesimale presso la Facoltà di Scienze di Torino, finché dovette ritirarsi perché sprovvisto della tessera fascista. Vinse varie borse di studio, mediante le quali poté compiere viaggi di perfezionamento in Germania ed in Austria. In seguito ad essi pubblicò – primo fra gli studiosi nostrani – articoli e traduzioni rivolti a presentare ed illustrare

17 Anche altri amici di Geymonat avevano una doppia laurea: per esempio Bobbio, allievo di Gioele Solari, si era laureato in giurisprudenza (nel 1931), con la tesi *Filosofia e dogmatica del Diritto* e successivamente, in filosofia (nel 1933), con Pastore, con una tesi sulla fenomenologia husserliana. Ma queste due lauree erano pur sempre entrambe di ambito umanistico, mentre Geymonat si laureò in filosofia e matematica, fendendo così, trasversalmente, il rapporto di reciproca esclusione allora sussistente tra le "due culture", quella umanistica e quella scientifica. Già questo suo esordio costituisce così un punto di partenza affatto originale, più unico che raro.





in Italia le originalissime ricerche epistemologiche del Circolo di Vienna, che più tardi venne universalmente riconosciuto come uno dei più notevoli indirizzi filosofici del nostro secolo.

Questa, dunque, l'autopresentazione in cui Geymonat si riconosce e, di conseguenza, vuole anche essere riconosciuto. Questo profilo ben sintetizza la sua attività intellettuale svolta dagli anni Trenta fino ai primi anni Cinquanta, soprattutto quando, *dopo* la guerra e la progressiva evirazione della Resistenza, insieme a Preti, fu, indubbiamente, una delle teste pensanti della pur breve, ma significativa, stagione del neoilluminismo italiano¹⁸.

Del resto quando infine, con grave tardanza, la sua traduzione degli scritti di Frege poté finalmente apparire – nel 1948, cfr. *infra* – Geymonat ricorda come tre siano i motivi di fondo che lo hanno indotto a tradurre i testi di questo grande logico tedesco, ovvero i seguenti:

per la critica (direi definitiva) delle correnti psicologistiche, che dominavano quasi incontrastate verso la fine del secolo scorso; per la rivalutazione dei giudizi analitici (in senso leibniziano) e della loro fecondità conoscitiva contro le osservazioni di Kant; e infine per l'interpretazione quasi platonica dei concetti matematici e in genere scientifici. Questa tendenza oggettivistica sembra, per certi lati, riecheggiare il pensiero di un altro grande filosofo-matematico del secolo scorso, Bernard Bolzano, morto per l'appunto l'anno della nascita di Frege.¹⁹

Per chi conosce il pensiero di Geymonat può forse apparire curioso questo cenno positivo al platonismo di Frege, rispetto al quale, tuttavia, l'epistemologo agguinge subito quanto segue:

credo bene però osservare fin d'ora, a proposito del platonismo di Frege, che esso, per quanto da lui difeso con grande passione non rappresenta affatto qualcosa di inscindibile dalle sue indagini critiche. Le parti più vitali di queste si prestano anzi – stranissimo a dirsi – ad una interpretazione e ad uno sviluppo in senso totalmente contrario a quello immaginato da Frege. Ciò fu messo in luce, come spiegherò meglio in alcune note, dai più moderni suoi critici, che si sono valse del pensiero di Frege per giungere ad una posizione fra le più antimetafisiche che la storia della filosofia conosca (AL, 11).

Naturalmente Geymonat si riferisce proprio all'antimetafisica programmatica dell'empirismo logico viennese che, tramite l'«urticante» (G. Preti) principio di verificaione – ricavato dall'impostazione complessiva del

18 Per i cui testi principali cfr. *Il neoilluminismo italiano, Cronache di filosofia (1953-1962)*, a cura di Mirella Pasini e Daniele Rolando, il Saggiatore, Milano 1991, nonché quanto scrive Bobbio nel suo *Profilo ideologico del '900*, Garzanti, Milano 1990, pp. 193-207.

19 Gottlob Frege, *Aritmetica e logica*, traduzione e note del Prof. L. Geymonat Dottore in filosofia e in matematica. Einaudi, Torino 1948, pp. 10-11. Le altre citazioni presente nel testo tratte da quest'opera saranno indicate dalla sigla AL seguita dalla pagina di riferimento.





Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein – ben presto è diventata, nelle mani dei neopositivisti, l'arma critica principale, nonché la più radicale e, appunto, "urticante", onde liquidare la tradizionale metafisica ontologica occidentale. Un'arma, tuttavia, anche troppo potente, perché oltre a liquidare l'odiata metafisica aveva il difetto, certamente non secondario, di mettere in discussione critica anche gli assunti teorici fondamentali della stessa, amatissima, scienza, come ebbe ad osservare Karl Raimund Popper fin dalla prima edizione tedesca della sua *Logik der Forschung* (pubblicata nel 1934 da Schlick all'interno della collana editoriale del *Wiener Kreis*)²⁰. Donde le varie e continue rielaborazioni critiche del principio neopositivista di verificazione che indusse infine questo movimento di pensiero a prender atto, onestamente, grazie soprattutto alla riflessione di Carl Gustav Hempel (1905-1997), dell'impossibilità epistemologica di poter ridurre il piano teorico, *senza residui*, al piano empirico sperimentale²¹.

Con il che il movimento neopositivista decretò la propria morte teorica irreversibile, contribuendo, tuttavia, a far sorgere nuovi e fecondi programmi epistemologici di studio e di ricerca. In ogni caso, la pionieristica traduzione italiana dell'opera di Frege promossa, suggerita e realizzata da Geymonat, si colloca agli inizi di questo preciso percorso teorico, il che spiega perché l'epistemologo torinese non volle allora tradurre testi troppo tecnici del logico tedesco, escludendo senz'altro le opere in cui il pensatore tedesco aveva elaborato «una scrittura per concetti, sulla base di segni chiaramente definiti». Geymonat non presenta quindi al pubblico italiano la *Begriffsschrift* (1879) in cui Frege elabora un rigoroso linguaggio in formule del pensiero puro ad imitazione di quello aritmetico. E non lo fa proprio perché preferisce mettere in evidenza il lato squisitamente *filosofico* della riflessione del grande logico tedesco. Il quale, con Peano, condivide certamente l'esigenza di poter introdurre «una completa, scrupolosa, esattezza nelle definizioni e dimostrazioni dell'aritmetica e dell'analisi». Tuttavia, a differenza di Peano, lo scopo che Frege persegue nella trascrizione simbolica della matematica, risulta essere

assai più profondo, più filosofico, di quello di Peano e degli altri precedenti simbolisti; per questi ultimi infatti si trattava, soltanto, di risolvere con rapidità ed esattezza questioni un po' complicate di logica; per lui invece si trattava

20 Sull'influenza del falsificazionismo popperiano cfr. il mio *Il flauto di Popper*, Franco Angeli, Milano 1994 e *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2005.

21 Per una puntuale ricostruzione teoretica della storia concettuale del *Wiener Kreis* dal punto di vista privilegiato di queste varie rielaborazioni critiche del principio di verificazione cfr. l'ancora valido saggio di Giulio Preti, *Le tre fasi dell'empirismo logico* in Id, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1972, 2 voll., vol. I, pp. 295-313, nonché C. G. Hempel, *La formazione dei concetti e delle teorie nella scienza empirica*, a cura di Alberto Pasquinelli, Feltrinelli, Milano 1961 e al mio più recente *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Leo S. Olschki, Firenze 2021 (trad. inglese *Historical Epistemology and European Philosophie of Science*, Springer, Cham, in corso di pubblicazione).





di risolvere il gravissimo problema – di carattere generale – se le basi dell'aritmetica siano empiriche o intuitive o puramente logiche (AL, 10).

Sempre per questa ragione filosofica Geymonat traduce allora, integralmente, l'aureo volumetto di Frege *Grundlagen der Arithmetik* che, «malgrado il suo titolo, è un vero scritto di filosofia delle scienze, anzi un piccolo capolavoro nel suo genere; per quanto vecchio di oltre sessant'anni, esso può considerarsi ancor oggi, come fu scritto da Ernst Zermelo nel 1932, “quanto di più bello e di più chiaro sia stato finora pubblicato sul concetto di numero”» (AL, 11). Sempre per questo motivo *filosofico* di fondo nella seconda ed ultima parte del libro Geymonat ha scelto alcuni preclari e invero fondamentali saggi di Frege, come il famosissimo *Über Sinn und Bedeutung* (del 1892) con cui è nata anche la filosofia del linguaggio moderna. Non solo: sempre con l'intento di far ben comprendere le idee e i pensieri di Frege, Geymonat dichiara come, «trattandosi di un'opera di logica, mi sono sopra tutto preoccupato, nella mia traduzione, di raggiungere la massima chiarezza di pensiero e il massimo rigore di espressione, pur rimanendo il più fedele che mi era possibile al testo» (AL, 13). Questa sua felice scelta metodologica può infatti garantire, al meglio, quella «notevolissima influenza che il pensiero del grande logico tedesco eserciterà anche sopra lo sviluppo della filosofia italiana», come apertamente auspicato da Geymonat che, a questo proposito, tuttavia, non nutre alcun dubbio. Sempre in questo senso, dichiaratamente *filosofico*, si colloca anche la serie, importante, di alcune preclare note di chiarimento e di commento al testo, con cui il curatore si prefigge l'obiettivo di far ben comprendere il *ruolo* e la *funzione* decisiva che l'opera logico-filosofica di Frege ha svolto (e svolge ancora) nella riflessione contemporanea più rigorosa ed impegnata. Naturalmente Geymonat, nel momento stesso in cui apprezza la disamina svolta da Frege della aritmetica, non omette, tuttavia, di segnalare come l'esame della geometria del logico tedesco non fuoriesca, invece, dai limiti della tradizionale e vecchia mentalità. Ma, in ogni caso, in queste sue note di commento fornisce sempre delle preziose indicazioni critico-metodologiche. Per esempio quando osserva come

l'analisi dei rapporti fra induzione e calcolo delle probabilità può dirsi uno dei problemi di massima attualità della logica moderna, problema a cui forniscono uno speciale interesse le larghe applicazioni del calcolo delle probabilità nelle recenti teorie della fisica atomica. Una discussione assai accurata di esso venne compiuta alcuni anni or sono da Hans Reichenbach (vedi per es. *Wahrscheinlichkeitslehre*, Leida 1935): questa discussione portò il Reichenbach, in pieno accordo con le vedute di Frege, a ripudiare integralmente l'interpretazione psicologista del metodo induttivo (interpretazione che vorrebbe ridurre tale metodo al rango di semplice consuetudine mentale). I rapporti tra induzione e probabilità risultano però – secondo Reinchenbach – più complessi di quanto non fosse stato previsto da Frege; essi possono venire così schematizzati: una formulazione criticamente esatta della regola di induzione presuppone la conoscenza di alcuni concetti-base del calcolo delle probabilità e in genere dell'analisi (in specie la conoscenza del concetto di limite); viceversa un giudizio di probabilità, giudizio effettivo su una data serie illimitata di eventi, implica sempre un ragionamento per induzione. La possibilità, contro cui polemizza Frege, di fondare le leggi matematiche sull'induzione, resta





comunque esclusa; oggi si può dire che essa è ormai completamente fuori discussione (AL, 48, nota 1).

Tra queste preziose note assume un significato affatto particolarmente rilevante quella in cui Geymonat chiarisce la natura della critica di Frege ai giudizi sintetici a priori di Kant. Scrive così Geymonat:

il motivo centrale di essa è l'accusa, mossa da Frege a Kant, di non aver capito la vera natura e importanza dei giudizi analitici, e quindi aver interpretato le proposizioni aritmetiche come giudizi sintetici a priori, introducendo così qualcosa di non razionale (l'intuizione) in ciò che è, a rigore, puramente razionale. L'argomento venne riesaminato, non molti anni or sono, con notevole profondità, da un eminente kantiano della scuola di Marburgo, Paul Natorp. Egli riconosce il valore delle obiezioni di Frege, ma oppone che Frege interpreta il testo di Kant in senso troppo letterale, lasciandosi sfuggire il carattere di "funzione originaria del pensiero" che, secondo la scuola di Marburg, spetta alla sintesi a priori di Kant. Inoltre: ciò cui Frege dà il nome di giudizio analitico è in realtà, secondo Natorp, sintetico, perché risulta qualcosa di essenzialmente fecondo, come afferma con insistenza lo stesso Frege. Se ne conclude che l'opposizione fra Kant e Frege, almeno per quanto riguarda la parte generale delle loro teorie, deve dirsi – secondo Natorp – più apparente che effettiva. Invece per quanto riguarda gli sviluppi particolari dell'aritmetica, e in specie le definizioni dello 0, dell'1 e del 2, Natorp ritiene inaccettabile la via proposta da Frege (AL, 50, nota 1).

In questa significativa contrapposizione tra Frege e Kant non è difficile avvertire come Geymonat, che pure sintetizza con rigore la disamina di Natorp, inclini, tuttavia, per la soluzione neopositivistica che si caratterizza non solo per una sorta di «acidità zitellare» (G. Preti) nei confronti del kantismo, ma anche perché, proprio tramite la critica al giudizio sintetico a priori, in realtà liquida la dimensione kantiana del *trascendentale*, non riconoscendo più alcuna *autonomia relativa al piano concettuale*, il che finisce poi anche, inevitabilmente, per erodere la stessa autonomia relativa della riflessione filosofica in quanto tale. Un'erosione che si lega, doppiamente, al programma di ricerca neoempirista viennese, sempre animato dall'utopia empiristica di poter ridurre il piano del pensiero, *senza residui*, a quello empirico-sperimentale. Ma quest'ultimo assunto, come si è accennato, costituisce un programma di ricerca empiristico che ha infine dovuto ammettere, nella fase americana dell'empirismo logico, il suo complessivo fallimento. Nel che, tuttavia, non è difficile scorgere, nella stessa riflessione di Geymonat, l'*imprinting* duraturo del suo originario esordio *positivista* che lo ha sempre costantemente indotto a non prendere mai in seria considerazione – critica ed epistemologica – proprio la dimensione del trascendentale kantiano e, di conseguenza, anche il valor euristico della "rivoluzione copernicana" con cui Kant è riuscito a rivalutare – sul piano della meta-riflessione filosofica – la classica dottrina scolastica dell'*intenzionalità* che fu poi ripresa autonomamente in considerazione critica da Brentano (1838-1917) e poi ancora da Husserl (1859-1938) che l'ha sviluppata molto creativamente. Dunque, proprio il positivismo di fondo della sua prima formazione filosofica, impedisce sistematicamente a Geymonat di apprezzare *criticamente* l'assunto fondativo del trascendentale





kantiano e, sempre per questa ragione, il Nostro si riconoscerà, di preferenza, nell'orizzonte del neopositivismo, non mostrando mai un particolare interesse alla tradizione del criticismo kantiano. Il che lo induce a sottolineare anche i punti della riflessione di Frege che più si avvicinano alle tesi del *Wiener Kreis*. Così, quando Frege scrive che a suo avviso «oggettivo è, qui, ciò che risulta conforme a leggi, ciò che è afferrabile dai concetti, ciò che può venir giudicato, che può venir espresso mediante parole. Ciò che è puramente intuitivo non può venir comunicato» (AL, 72), Geymonat allora così commenta:

quest'affermazione di Frege è della massima importanza filosofica. Essa venne elevata a idea centrale della gnoseologia, da quel vasto e moderno indirizzo che suol denotarsi col nome di "Circolo viennese" (Wittgenstein, Schlick, Carnap, Waismann, ecc.). La contrapposizione tra ciò che è *inesprimibile* e perciò incontrollabile (il soggettivo, l'intuitivo), e ciò che invece *può venir espresso* in termini esatti, e perciò risulta controllabile ed interindividuale, offre il mezzo – a tale scuola filosofica – di impostare in forma nuova tutti i problemi classici della gnoseologia, e risolverli in maniera completamente originale, ripudiando per principio le più famose "questioni metafisiche" come questioni che non possono venir espresse in termini precisi e quindi non possono dar luogo a soluzioni controllabili. Data l'identificazione fra ciò che è oggettivo e ciò che è "esprimibile mediante parole", si comprende subito l'importanza che acquista – dal nuovo punto di vista – l'analisi logica del linguaggio, e la netta separazione fra lingue scientifiche precise e lingue imprecise di natura prevalentemente poetica. Anche di tali analisi del linguaggio, Frege può dirsi – a buon diritto – un precursore come risulterà molto bene dalla parte seconda, cap. III della presente opera (AL, 72, nota 1).

Tuttavia, proprio questo rimando al celebre saggio di Frege, *Über Sinn und Bedeutung* non chiude il problema, perché, semmai, lo riapre in una direzione – ovvero proprio quella *concettuale* radicata nel *Sinn*, posta in debita evidenza proprio dall'orizzonte trascendentalistico del criticismo kantiano. Ma questa originale prospettiva filosofica, come si è accennato, non viene invece presa in seria considerazione da Geymonat il quale, *more neopositivistico!*, liquida il trascendentale e fa sua un'immagine fortemente depotenziata – se non meramente algoritmica – del piano concettuale mediante il quale il pensiero umano svolge una *funzione di integrazione critica* della dimensione empirico-sperimentale²². In modo analogo Geymonat sottolinea anche come la nuova impostazione logica delineata da Frege consenta di superare, una buona volta, la tendenza della vecchia logica volta «a sostanzializzare i concetti, ossia a ritenere che ogni termine singolarmente preso, posseda un suo speciale significato, cioè risulti qualcosa di spiegabile isolatamente» (AL, 123, nota 1). Al contrario, nella nuova logica:

come scrive Wittgenstein (*Tractatus Logico-Philosophicus*, prop. 3.3) "soltanto la proposizione ha un senso; soltanto nel contesto della proposizione un nome ha un significato". Di conseguenza la nuova logica ritiene che il

22 Per lo sviluppo epistemologico di tutti questi temi mi sia comunque concesso di rinviare al mio *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, op. cit.





primo passo di ogni sistema deduttivo consista nell'enunciare con precisione i propri assiomi: questi non hanno il compito di esprimere verità evidenti o delle intuizioni più o meno vaghe, ma di definire implicitamente i termini che li costituiscono» (AL, 123, nota 1). In tal modo le *definizioni implicite* sono in grado di fornire ai propri termini «un significato rigoroso, controllabile, che spetta loro ogniqualvolta si trovano inseriti in certi nessi determinati (*ibidem*).

Lungo questo orizzonte la logica moderna, conclude allora Geymonat, «riesce a porre al bando ogni ricorso all'evidenza o ad altri fattori psicologici o metafisici, e riesce ad affermarsi come una costruzione rigorosamente oggettivistica» (*ibidem*).

5. La censura fascista del libro di Frege

Nel presentare, il 19 febbraio 1943, a Cesare Pavese, ormai redattore romano dell'Einaudi, il frutto del suo lavoro di traduzione del Frege, Geymonat suggerisce inizialmente questi due titoli: *Logica, Aritmetica e Filosofia* oppure *Ricerca logiche sulle basi filosofiche della matematica*. Quello che infine verrà utilizzato, *Aritmetica e logica*, è senza dubbio concettualmente più pulito e lineare. Il "soffietto" che Geymonat predispone per questo libro è il seguente:

Presenta per la prima volta in Italia il pensiero di uno fra i più grandi logici della fine del secolo scorso. È un'opera indispensabile per comprendere i modernissimi problemi di filosofia della scienza. Di particolare interesse la sua critica alla teoria kantiana dei giudizi sintetici a priori.

Come si vede proprio la critica di Frege a Kant è per Geymonat un elemento fondamentale e decisivo di questi scritti logici e del loro intrinseco interesse filosofico. Tuttavia il vivo desiderio di poter presto pubblicare questo importante volume di Frege trova un'inaspettata battuta d'arresto perché già nella precedente lettera, datata 30 ottobre 1942, così aveva scritto Cesare Pavese a Geymonat:

Caro Geymonat,
ho la gioia di comunicarti che il Ministero ci ha restituito Frege col seguente biglietto: "... si comunica che, sentito anche il parere della R. Accademia d'Italia, lo studio del Frege *Le basi dell'Aritmetica*, pur essendo pregevole, è, oramai, di molto superato dalla moderna assiomatica e dai lavori di studiosi italiani, specie per quanto riguarda i principi dell'aritmetica".
Per le dette ragioni, siamo silurati.

Ciao
Pavese²³

23 Questa lettera di Pavese è stata pubblicata nel volume di L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, a cura di Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, p. 60 dove il curatore, alle pp. 61-62, ha pubblicato anche il *Memoriale* tempestivamente inviato da Geymonat a Francesco Severi ed Armando Carlini della Reale Accademia d'Italia che avevano espresso il parere negativo e censorio. Nel testo le citazioni da questo *Memoriale* sono indicate dalla sigla CM seguita dal numero della pagina.





La reazione di Geymonat a questa “censura” espressa dalla R. Accademia d’Italia fu tempestiva perché scrisse subito un suo *Memoriale* indirizzato ai «chiarissimi professori Francesco Severi e Armando Carlini» che avevano espresso il giudizio negativo cui si era appellato il Ministero per bloccare la pubblicazione di questo volume. Nel suo *Memoriale*, scritto nella «villa propria», a Barge, il 14 novembre 1942, Geymonat così esordisce:

nella primavera 1942 venivo invitato da un nostro editore a consigliargli alcuni testi italiani e stranieri per una collezione di filosofia che dovrebbe includere parecchie opere anche di filosofia delle scienze. Come specialista in questo genere di studi, che suscitano sempre più larghi interessi in tutto il mondo culturale europeo ed extraeuropeo, suggerii di dedicare una intera serie di volumi alla logica matematica, scegliendo per ogni autore quelle opere che – per non eccedere nell’uso dei simboli – risultano di più facile comprensione anche per i “filosofi puri”. E, prima di passare ai modernissimi – cioè la cosiddetta Scuola Viennese (che ho il vanto di aver fatto conoscere io per prima in Italia con libri, memorie accademiche, e articoli su riviste filosofiche), alla non meno famosa Scuola Polacca e alle recenti Scuole Americane – volli consigliare la riedizione di alcuni autori che, in logica, possono dirsi ormai classici: Bernard Bolzano, Gottlob Frege e il nostro Peano (CM, 61).

Ricorda poi come per l’opera di Frege si fosse assunto il compito di tradurla di persona, illustrando «in varie note a piè di pagina il significato del suo platonismo, il valore della sua critica all’Estetica trascendentale di Kant, l’importanza del suo tentativo di ricondurre la matematica alla logica (tentativo ripreso da Russell, Hahn, Carnap, ecc.)» (*ibidem*). Sulla base di questo programma fece chiedere il dovuto permesso sia all’editore tedesco, sia al Ministero della Cultura Popolare «certo di non incontrare la minima difficoltà, non intervenendo per Frege alcuna pregiudiziale di razza o di nazionalità» (*ibidem*). Ma ecco che, con sua «sorpresa», il Ministero nega questa autorizzazione, «sentito il parere della R. Accademia d’Italia». Tralasciando, volutamente, la «questione di principio», Geymonat dichiara di ritenere suo «dovere di scienziato far presenti alcune ovvie osservazioni sul valore dell’opera di Frege», ovvero le seguenti:

1) anche se essa fosse davvero di molto superata dalla moderna assiomatica, rimarrebbe pur sempre uno dei lavori classici della logica moderna, e quindi sarebbe degnissima di comparire in una collezione di scrittori dell’800. Il pensiero di qualsiasi filosofo del passato, non meno dei filosofi delle scienze che dei metafisici e dei moralisti, può sempre dirsi per certi aspetti superato; ciò non impedisce tuttavia che esso conservi la più grande importanza storica e teorica. 2) ma non è esatto che l’opera di Frege sia oggi di molto superata, e cioè risulti priva di interesse vivo e moderno. La critica più recente è proprio di parere tutt’affatto contrario, e non poso credere che gli Accademici d’Italia abbiano trovato difficoltà ad informarsene: bastava per esempio consultassero l’accurata bibliografia di logica simbolica, pubblicata da Alonzo Church sul “Journal of Symbolic Logic” (Brown University 1936 e 1938); o meglio ancora, si ponessero in contatto con il fiorentino gruppo dell’Università di Münster (Scholz, Bachmann, ecc.) che proprio in questi ultimi anni si cura, con tanto successo,





di porre in luce lo straordinario valore logico e filosofico del grande pensatore tedesco e di pubblicarne tutti gli scritti inediti.

Il fatto è che dal 1930 al 1940 l'opera di Frege divenne l'oggetto del più vivo interesse da parte di tutta la critica mondiale, la quale vede oggi nel professore di Jena un vero genio logico e filosofico, rimasto in gran parte sconosciuto ai suoi contemporanei. Basti, per citare qualche esempio, ricordare il giudizio di alcuni studiosi europei di fama non discutibile [sono così citati di seguito i giudizi di Lukasiewicz, «il noto capo della celebre scuola di logici polacchi», di Scholz «il capo del gruppo di Münster», di Waismann che, «pur opponendosi al platonismo», considera tuttavia Frege uno dei maggiori logici di fine Ottocento e anche quelli di Cantor e Zermelo, *ndr*].

Concludendo, io ritengo augurabile che l'Accademia d'Italia non intenda confermare il giudizio negativo precedentemente espresso, e sono fiducioso che due scienziati del valore e dei precedenti di Francesco Severi e di Armando Carlini vorranno interessarsi personalmente presso il Ministero della Cultura Popolare, onde favorire una iniziativa che torna a vanto della filosofia italiana (CM, 62).

Il saluto, «con ossequio», con cui si conclude questo *Memoriale* rafforza lo sprezzo – scientifico e morale – con cui Geymonat si rivolge a due intellettuali “fascistissimi”, e in orbace, come il filosofo gentiliano Carlini (1878-1959) e il matematico Severi (1879-1961). Come ha giustamente rilevato Quaranta questa presa di posizione di Geymonat era alquanto gagliarda, giacché costituiva «indubbiamente un gesto di coraggio aprire una polemica, sia pure cauta, verso due dei padroni della cultura ufficiale italiana, come erano allora gli accademici Francesco Severi e Armando Carlini. (Si noti inoltre la preoccupazione di non usare nel memoriale il “voi”, come era prescritto dalla legge fascista, e l'ironia di molte espressioni) [CM, 59]. A seguito di questo *Memoriale* l'“eccellenza” Carlini – già primo responsabile, nel 1926, di aver fatto chiudere, con la forza della polizia, il congresso nazionale di filosofia promosso a Milano da Martinetti²⁴ – scaricò, *more italico*, la responsabilità del giudizio negativo sull'“eccellenza” Severi, il quale ultimo in una lettera del 9 dicembre 1942, scriveva:

ad ogni modo non ho che da ripetere quello che già dichiarai per il Ministero della cultura Popolare; e cioè che il giudizio precedente era stato determinato dall'idea che non fosse opportuna la pubblicazione di un libro come quello di Frege, dato che non si poteva mettere in valore l'opera di uno straniero sui fondamenti dell'aritmetica senza contemporaneamente lumeggiare quella definitiva di Giuseppe Peano.

Il giudizio naturalmente muta quando si sa che l'opera di Frege si deve inquadrare in una collezione di carattere storico-filosofico, in cui anche l'opera italiana viene messa nella sua giusta luce.

Non si può allora non riconoscere il notevole pregio dell'opera in questione e non esprimere parere favorevole alla sua pubblicazione (CM 60).

24 Cfr. *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal regime nel 1926, con una rassegna stampa dell'epoca e un percorso iconografico di una cinquantina di foto e disegni*, a cura di F. Minazzi, con la collaborazione di Rossana Veneziano, Mimesis, Milano-Udine 2016.





In tal modo le due “eccellenze” fecero infine “marcia indietro”, ma il loro mutamento di pensiero e il conseguente “permesso di pubblicazione” del Minculpop arrivò in un drammatico contesto storico-civile perché «giunse frattanto la crisi del 1943, seguita da quel periodo di storia – scrive Geymonat in una nota introduttiva ad AL – in cui ogni serio studioso italiano sentì il dovere di sospendere i propri lavori scientifici per altre attività più direttamente utili alla Patria. Così la pubblicazione venne rinviata fino ad oggi [ovvero al 1948, ndr.]». Del resto Geymonat è sempre stato persuaso che il Frege «sarà un trionfo non minore del Waismann. Spero infatti che trovi tutti i lettori del Waismann, e in più un numero non indifferente di lettori anche tra i filosofi puri» (come si legge nella sua lettera del 19 marzo 1943 indirizzata ad Einaudi). Da tener infine presente come, nel 1948, nel ricostruire sinteticamente la vicenda censoria del Frege, Geymonat faccia presente al lettore di aver voluto indirizzare il suo *Memoriale* proprio ai «due accademici che ritenevo responsabili del ridicolo giudizio. Posti di fronte all’evidenza, si scusarono», nel modo che si è visto, ma – aggiunge ancora Geymonat – «lascio giudicare al lettore la serietà scientifica di questo nazionalismo e la fondatezza del giudizio sull’opera di Peano nei confronti di quella di Frege» (AL, 12-13).

6. Il divieto fascista alla traduzione della *Logik der Forschung* di Popper

L’ostacolo incontrato da Geymonat nel promuovere l’edizione italiana degli scritti di Frege non era tuttavia l’unica censura cui il giovane epistemologo torinese dovette allora far fronte. Al “discreto” lettore (*à la Galilei*) non sarà infatti sfuggito come Geymonat, nel suo *Memoriale*, parlando degli ostacoli frapposti alla realizzazione del volume di Frege, abbia accennato, del tutto esplicitamente, alla sua convinzione che la sua richiesta inoltrata al Minculpop non avrebbe dovuto «incontrare la minima difficoltà, non intervenendo per Frege alcuna pregiudiziale di razza o di nazionalità». Per Frege, dunque, valeva questa presunzione di fondo, che, tuttavia, ci lascia appunto intravedere come nei confronti di altri autori si fossero invece frapposte altre e diverse difficoltà, razziali e/o nazionalistiche. Questo accenno, pur silenziosamente emergente dal testo di Geymonat, merita una particolare attenzione critica. Per quale motivo? Proprio perché occorre intendere, con precisione, a cosa si riferisse Geymonat con quel suo flebile, ma non casuale, rilievo. È forse esistita qualche altra grave censura cui è incappato allora, *malgré lui*, il Nostro giovane epistemologo?

Effettivamente, questo suo flebile cenno rinvia ad un’altra, non meno grave ed anch’essa ingiustificata, «censura» fascista, che il giovane epistemologo torinese subì, sempre in quegli stessi anni, sia da parte di una cultura italiana (largamente egemonizzata dal neoidealismo che o andava a braccetto con il fascismo oppure conviveva con la dittatura, non sporcandosi più di tanto le mani con la politica, *à la Croce*), sia anche dallo stesso razzismo fascista, sempre più diffuso, “montante” e generalmente accettato. Infatti nella già citata cartelletta 1414 del Falcone 92 dell’Archivio Einaudi si conservano altri interessanti ed importanti documenti che attestano ed illustrano un’altra vicenda editoriale e culturale di pari interesse. Ovvero, la tempestiva proposta di Geymonat di tradurre la *Logik der Forschung* di Popper che fu tuttavia espressamente impedita dalla censura





nazi-facista. Una prima lettera reca solo questa ellittica indicazione temporale: «venerdì 25» pertanto potrebbe risalire o all'agosto del 1939 (ma l'escluderei, considerato il periodo estivo) oppure all'ottobre 1940 (la data forse più probabile, sia per la sequenza dei documenti, sia anche per un riferimento temporale interno presente nella lettera, cfr. *infra*) oppure all'aprile 1941 (anche questa data potrebbe essere probabile), mentre invece escluderei quella del luglio 1941 (giacché troppo ravvicinata con la risposta del successivo agosto, cfr. *infra*). In ogni caso, comunque sia, questa lettera si dovrebbe collocare o nel 1940 oppure nel 1941. In questa lettera così scrive Geymonat a Cesare Pavese:

Caro Pavese,

ieri, appena tornato a casa ho cercato fra i miei libri se ve ne sarebbe qualcuno da suggerire ad Einaudi per una traduzione.

Ho trovato questo, che recensii 4 o 5 anni fa per la Rivista di Filosofia²⁵. La recensione tratta solo del suo lato filosofico; ma ha pure molti capitoli di scienza pura (riguardanti la teoria della relatività e la meccanica quantistica). Proviene su per giù dalla stessa scuola di Waismann; ed è rivolta alla discussione dei più moderni problemi di logica e filosofia delle scienze.

Ad ogni modo non spetta a me giudicarlo.

Se dovessi tradurlo io o anche se lo farete tradurre da un altro, vorrei integrarlo con parecchie note: 1) perché le tesi di Popper sono state molto discusse sulla rivista più importante in questo campo (*Erkenntnis*, rivista di Carnap, Schlick, ecc.);] 2) perché non vorrei più andare incontro al rimprovero che mi fu mosso (sia pur molto garbatamente) da Faggi²⁶ in una nota all'Accademia delle Scienze di Torino di non aver aggiunto alcuna nota chiarificatrice al Waismann. In qualunque caso ricordatevi a buon conto di *restituirmelo*²⁷.

- 25 Geymonat si riferisce alla sua nota recensoria *Logica e filosofia delle scienze* apparsa sulla rivista martinettiana nel 1936 in cui discute la *Wahrscheinlichkeitslehre* di Hans Reichenbach, i *Prolegomeni zu einer kritischen Grammatik* di Josef Schäecler e, appunto, la *Logik der Forschung* di Popper
- 26 Adolfo Faggi (1868-1953) docente di *Storia della filosofia* a Torino, dopo essere stato successore di Roberto Ardigò a Padova, ha elaborato una sorta di positivismo spiritualistico, scrivendo anche interessanti studi di letteratura. La nota cui si riferisce Geymonat è la seguente: *A proposito della «Introduzione al pensiero matematico» di Friedrich Waismann*, «Memorie» dell'Accademia delle Scienze di Torino, n. 75, tomo II, 1940, pp. 137-142, in particolare p. 138.
- 27 La consulenza editoriale di Geymonat all'Einaudi prevedeva, oltre alla segnalazione di alcune opere, anche il "prestito" di alcuni volumi da parte di questo studioso alla casa editrice. Così Geymonat scrive a Pavese per segnalargli l'opera di Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, in 4 voll., la cui prima edizione risale al 1837, mentre la seconda è del 1914-15, ma si limita a due soli volumi. A questo proposito Geymonat dichiara che non è affatto disposto a vendere o cedere l'esemplare della terza ed. di quest'opera. Tuttavia, è invece disposto a prestarlo a Gaetano Capone Braga (1889-1956) alle seguenti condizioni: «1) che il prof. C.-B. dichiari di riconoscere che l'esemplare è di mia proprietà e si impegni a restituirmelo entro il 1943; 2) l'ed. Einaudi si impegni a non versare al prof. C.-B. né la 1ª, né la 2ª quota da lui richiesta per la traduzione, se prima il prof. C.-B. non mi restituisce l'esemplare in buone condizioni; 3) evidentemente mi si compensi con una o due copie del volume tradotto». Il 22 settembre 1942 Pavese scrive





Non avendoti visto ieri, potresti venire a casa mia *stasera*?

Ciao,
Dodo²⁸

Questa lettera, oltre ad attestare i diretti rapporti di amicizia intercorrenti allora tra Geymonat e Pavese, documentano anche l'opera, attiva e propositiva, di fidato consulente editoriale che il giovane epistemologo ha esercitato

però a Geymonat che «Capone Braga reclama a gran voce il Bolzano. Dipende da te. Ce lo mandi?». Il successivo 24 settembre la questione non è però ancora definita, perché Geymonat così scrive: «Caro Einaudi, perché non reclami a gran voce dall'ed. tedesco? Io, come già scrissi, non posso portarti i 4 vol. di Bolzano se prima non mi consegni la lettera di Capo.-Br., in cui egli si impegni di restituirmeli immancabilmente nel 1943. E già faccio con ciò un vero sacrificio, perché spesso – nei miei studi di logica – debbo consultare Bolzano». Pavese, in data 25 settembre 1942, scrive a Geymonat inviandogli «la cartolina di Capone-Braga dove s'impegna a restituirti il Bolzano. L'editore tedesco non risponde. Tu fa come vuoi. Se non ami arrischiare il libro, scrivi al Cappone [*sic!*] (Viale Principe Eugenio 7 – Firenze) che la smetta di seccare l'anima». La questione rimane comunque aperta fin dopo la fine della guerra, perché il 3 dicembre 1945 Geymonat, riavviando la revisione del manoscritto di Frege (che temeva fosse andato perso), così scrive a Massimo Mila, redattore della Einaudi, su carta intestata de *l'Unità*, in qualità di redattore capo dell'edizione piemontese dell'organo del Pci: «Ti prego frattanto di comunicarmi se è giunto da Roma il Bolzano (in 4 volumi), che io avevo imprestato ad Einaudi per farlo tradurre. In tal caso avrei piacere me lo facessi recapitare al più presto». Del resto tra le carte Einaudi si trova anche il seguente appunto dattiloscritto, non datato, che concerne proprio la collaborazione di Geymonat con la casa editrice torinese: «dalla pratica non risulta se non che ha segnalato e tradotto il Frege, ha segnalato l'Helmholtz e il Bolzano, e di quest'ultimo, con grave sacrificio per i suoi studi logici, ne ha imprestato l'edizione tedesca al Capone Braga. Ha curato inoltre l'edizione, e ne ha corretto le bozze, del Juvalta». Einaudi ipotizzava effettivamente di far tradurre gli scritti di Helmholtz, *Schriften Zur Erkenntnistheorie* che pensava di affidare a Geymonat, avendo già ottenuto l'autorizzazione dal Minculpo. Ma intendeva collocare quest'opera non tra quelle dei filosofi, ma nella «Biblioteca di cultura scientifica», in relazione ai quali pensava anche di poter prossimamente inaugurare una collana specifica di *classici della scienza*, nella quale, a suo avviso, Helmholtz non avrebbe affatto sfigurato. In data 25 giugno 1943 Geymonat scrive un breve dattiloscritto, spedito da Barge a Roma, a Giulio Einaudi, comunicandogli di accettare di tradurre il testo di Helmholtz, nel caso che il traduttore da lui segnalato non avesse sottoscritto l'incarico di Einaudi. Il 5 luglio 1943 Einaudi gli comunica che è lieto se Geymonat tradurrà l'Helmholtz per il quale chiede una consegna entro febbraio 1944 offrendo un compenso di tremila lire. In ogni caso Einaudi alla fine non pubblicò mai alcuna traduzione né di Bolzano, né di Helmholtz (cfr. *Le edizioni Einaudi 1933-2018*, Prefazione di Ernesto Franco, con due saggi di Luca Bianco e Ambrogio Borsani, Einaudi, Torino 2018). D'altra parte il rapporto amicale che ben presto si instaurò tra Einaudi e Geymonat, indusse il primo anche a chiedere, al secondo, di dargli una mano per trovare una casa da comprare e/o affittare a Torre Pellice, in vista di un prossimo e molto probabile sfollamento da Torino a causa dei ripetuti bombardamenti alleati sul capoluogo piemontese.

28 *Dodo* costituiva il tradizionale nomignolo con cui Geymonat era in genere chiamato in ambito familiare e dagli amici più cari.





Fabio Minazzi

nei primi anni di attività della Casa Editrice Einaudi, al punto che prestava direttamente le sue opere personali all'editore onde fargliene conoscere per promuoverle nella cultura filosofica italiana del tempo. Dunque Geymonat nel 1940-41 suggerisce ad Einaudi di tradurre la *Logik der Forschung* di Popper e nell'offristi di svolgere questo lavoro – come già aveva fatto per il Frege e il Waismann – informa l'Editore che intende arricchire la traduzione italiana dell'opera popperiana con una ricca serie di note onde meglio contestualizzarla in relazione al dibattito epistemologico allora in corso in seno al *Wiener Kreis*. Tutto bene, dunque? *Si e no. Si*, certamente *si*, perché l'editore accetta subito la proposta di Geymonat e compie i passi indispensabili per acquisire i diritti di traduzione di quest'opera. *No*, indubitabilmente *no*, perché poco tempo dopo Cesare Pavese così scrive a Geymonat, con una breve lettera dattiloscritta del 30 agosto 1941, in cui l'Editore scrivendo al «prof. Ludovico Geymonat», allora ancora residente in «Corso Oporto 51», a Torino, compie la seguente comunicazione:

Caro Geymonat,
ci scrive l'editore tedesco che l'autore di *Logik der Forschny* [recte: *Forschung*, ndr.] è un ebreo; per cui il libro non si può fare.
Speriamo di aver miglior fortuna un'altra volta.

Saluti cordiali

Proprio queste poche righe editoriali inedite e non firmate, da alcun redattore e neppure da Giulio Einaudi sono, nella loro stessa essenzialità pragmatica, direttamente connessa con la prassi editoriale, del tutto inequivocabili e veramente emblematiche. Così inequivocabili ed emblematiche che, in un *fiat*, depotenzino criticamente una tal quantità di scritti (più o meno ideologici) con cui si è invariabilmente sostenuto – sia pur con una svariata molteplicità di tonalità ermeneutiche – come proprio il padre riconosciuto della filosofia della scienza italiana, ovvero Ludovico Geymonat, sarebbe stato all'origine di una operazione di *censura intellettuale* volta – più o meno scientemente e consapevolmente (!) – ad impedire, sistematicamente, la diffusione del pensiero e dell'opera di Popper entro la cultura italiana. Invece proprio da questa lettera redazionale di Einaudi si viene ora a sapere, *per la prima volta*, come, fin dai primi anni Quaranta, Geymonat avesse proposto all'editore Einaudi di acquisire dall'editore tedesco i diritti per tradurre in italiano il capolavoro epistemologico di Popper, la cui edizione sarebbe stata probabilmente realizzata e curata dal giovane epistemologo torinese. A fronte di questo dato storico-editoriale – che nessuno si è peraltro mai preso la cura di ricercare consultando gli archivi einaudiani – emerge dunque un Geymonat che avversava così tanto Popper che, dopo averlo recensito, aveva anche proposto la traduzione italiana della sua *Logik der Forschung*. Se questa traduzione non si è poi realizzata tempestivamente, la responsabilità non può quindi essere imputata all'epistemologo torinese, ma va invece imputata al regime fascista e alla sua censura dittatoriale che impediva ogni libera circolazione del pensiero di autori ebrei.

Del resto la scelta di Geymonat di far conoscere al pubblico italiano l'*opera prima* di Popper appare del tutto coerente e congruente con il suo programma di studio di allora e, soprattutto, anche con la sua decisione di





favorire, a differenti livelli editoriali, la diffusione e la promozione, in Italia, delle opere variamente connesse con il *Wiener Kreis*, secondo un innovativo programma di ricerca e di alta divulgazione filosofico-scientifica che, come si è visto, il Nostro aveva intrapreso e sviluppato sprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Trenta.

Non solo, e ancora non certamente a caso, non andrebbe così dimenticato come Geymonat sia anche stato – a livello europeo – uno dei primissimi recensori della *Logik der Forschung* di Popper, perché ne parlò dettagliatamente e criticamente nella sua nota *Logica e filosofia della scienza*²⁹ apparsa sulla «Rivista di filosofia» martinettiana nel terzo fascicolo del 1936, mostrando, con sincerità teorica, di non condividere comunque il falsificazionismo popperiano, giacché concordava, semmai, con la critica a Popper – invero decisiva e fondamentale – che Schlick aveva già mosso, per vie brevi, all’epistemologia popperiana, molto probabilmente nel momento stesso in cui aveva accettato e proposto di pubblicare questo libro di Popper nella collana del *Wiener Kreis* da lui diretta. La critica di Schlick a Popper costituisce, del resto, una critica così acuta e decisiva che lo stesso Popper la affronta esplicitamente, sia pur in una forma affatto singolare (cfr. *infra*), nel testo della *Logik*, pur senza mai riferirsi esplicitamente a Schlick. Né andrebbe inoltre dimenticato come la successiva traduzione inglese della *Logik der Forschung* fu largamente “favorita” e “provocata” proprio dal successo politico internazionale – soprattutto in ambito liberale ed occidentale – di Popper quale critico del marxismo e del totalitarismo socialista, in quanto *liberale* ed autore della *Società aperta e i suoi nemici*, nonché della *Miseria dello storicismo* (che vide peraltro la sua *prima*

29 Alle pp. 250-265; questa nota recensoria di Geymonat è stata preceduta da quella di R. Carnap su «Erkenntnis», V, 1935, pp. 290-294 e seguita da quella di C. G. Hempel su «Deutsche Literaturzeitung», 1937, pp. 309-314, cui si possono poi aggiungere quella anonima apparsa sulla «Revue des sciences philosophiques et théologique» nel 1935, quella di Gaston Bachelard su «Recherches Philosophiques» del 1936, di Max Black su «Mind» del 1936, di Kurt Grelling su «Theoria» del 1937, di C. G. Hempel su «Deutsche Literaturzeitung» del 1937, di Greter Hermann su «Physicalische Zeitschrift» del 1935, di Helen Knight “Philosophie in Germany” su «Philosophy» nel 1936, di Ernest Nagel «Journal of Philosophy» del 1935, di Dina Sztéjnburg su «Rocznika Przeglądu Filozoficznego» del 1935, di Julius Weinberg sulla «Philosophical Review» del 1936 e infine di Edgar Zilsel in «Die Naturwissenschaften» del 1935. A queste recensioni si possono affiancare infine il saggio critico di H. Reichenbach, *Über Induktion und Wahrscheinlichkeit. Bemerkungen zu Karl Popper Logik der Forschung*, «Erkenntnis», V, 1935, pp.264-284 e quello, ancora più critico, di O. Neurath, *Pseudorationalismus der Falsifikation*, «Erkenntnis», V, 1935, pp. 353-365. Ma anche in relazione a questi scritti vale anche, *pace* Parrini (cfr. Id, *Filosofia italiana e neopositivismo*, «Rivista di filosofia», vol. LXXIX, agosto-dicembre 1988, n. 2-3, pp. 311-347), il rilievo di Malachi Haim Hacohen: «although *Logik* was widely read, it did not sell very well» (Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper – The formative Years, 1902-1945. Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge University press, Cambridge 2000, p. 275, n. 199 e, più in generale, le pp. 214-289 consacrate alla *Logik* popperiana).



edizione in volume proprio in Italia³⁰). Come è noto proprio la *fortuna politica* di Popper creò le più valide premesse civili per un “recupero” della sua precedente opera epistemologica, favorendone una sua traduzione in lingua inglese che apparve, infatti, molti anni dopo la prima edizione tedesca dell’opera, ovvero nel 1959. Proprio questa traduzione inglese ha tratto la *Logik* al di fuori della “zona d’ombra” in cui era stata relegata, favorendone, dal 1959 in poi, una più larga diffusione internazionale.

Ma tornando ora alla critica schlickiana al falsificazionismo, condivisa da Geymonat, occorre tener presente come nel § 6 della *Logik* popperiana affiori – sia pur senza attribuirne mai la paternità specifica – questa critica decisiva che Moritz Schlick – ovvero il «critico immaginario» di cui parla, appunto, Popper nella *Logik!* – muoveva al falsificazionismo popperiano. Non per nulla nella sua lettera a Geymonat del 2 gennaio 1936, Schlick, scrivendo in questo caso delle *constatazioni* (oggetto di una specifica riflessione contenuta nel suo articolo *Sur le fondement de la connaissance* edito in francese presso Hermann a Parigi nel 1935, ma la cui prima edizione, in tedesco, *Über das Fundament der Erkenntnis*, era già apparsa su «Erkenntnis» nel 1934, IV, pp. 79-99), ricorda anche come, a suo avviso,

le ipotesi non possono mai essere verificate in modo definitivo. Sì, andrei anche oltre a Lei (e, per esempio, a Popper) e affermerei che esse non sono neppure definitivamente falsificabili: *in linea di principio ogni falsificazione potrebbe essere immunizzata introducendo nuove ipotesi ausiliarie*. La parola “definitivo” nella sua applicazione alle constatazioni significa qualcosa di completamente diverso, e cioè questo, che con esse l’esperienza di una aspettativa esaudita, la gioia di una conferma si realizza se il dato di fatto espresso mediante la constatazione era preannunciato ed atteso sulla base di una qualsiasi ipotesi. Questa conferma è qualcosa di definitivo, che non è sviata da nessuna correzione, del tutto indipendente se si crede ora all’esattezza dell’ipotesi (ridendola verificata) e meno.³¹

Popper nella *Logik* riconosce che «questa critica è giusta», anche se dichiara che «non per questo è necessario che io ritiri la mia proposta di adottare la falsificabilità come criterio di demarcazione» tra ciò che è scientifico e ciò che non lo è. Secondo Popper lo scopo principale della falsificazione

30 Cfr. K. R. Popper, *Miseria dello storicismo*, trad. it. di Camilla Roatta, Editrice L’industria, Milano 1954, questa traduzione fu promossa da un economista keynesiano come Ferdinando Di Fenizio (1906-1974), per la sua rivista «L’industria. Rivista di economia politica» che la pubblicò, meritoriamente, nella sua «Collana di moderne opere economiche» e, in tal modo, l’edizione italiana in volume finì per anticipare quella del libro in inglese, *The Poverty of Historicism*, Beacon Press, Boston 1957.

31 M. Schlick – L. Geymonat, *Illustre Professore, Mio caro Signor Geymonat, Carteggio 1935-1936, con una lettera alla figlia di Schlick del 1980* pubblicato in appendice al volume di F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 221-254, la cit. si trova alle pp. 246-247, il corsivo è mio.



è la maniera in cui esso espone alla falsificazione, in ogni modo concepibile, il sistema che si deve controllare. Il suo scopo non è quello di salvare la vita a sistemi insostenibili, ma, al contrario, quello di scegliere il sistema che al paragone si rivela più adatto, dopo averli esposti tutti alla più feroce lotta per la sopravvivenza.³²

Alla luce di questa impostazione la soluzione di Popper è, dunque quella, epistemologicamente alquanto paradossale e curiosa, di appellarsi al *comportamento* della comunità degli scienziati, la quale ultima dovrebbe astenersi dall'utilizzare le ipotesi ausiliarie *ad hoc*, onde evitare di "immunizzare" la falsificazione. Ma è evidente come, in tal modo, la sua controargomentazione alla tesi schlickiana costituisca un appello etico al comportamento effettivo degli scienziati. Un appello etico che, peraltro, non può che essere alquanto flebile, soprattutto quando – per dirla con Kuhn – si viva una fase storica di trapasso rivoluzionario – e di conseguente contrasto – tra paradigmi conflittuali alternativi. In questa situazione chi sarà infatti l'arbitro imparziale, in grado di stabilire, una volta per tutte e in modo definitivo, se un'ipotesi sia o non sia *ad hoc*?

Evidentemente questo arbitro *super partes* storicamente parlando non esiste e, quindi, l'obiezione schlickiana, *pace* Popper, mantiene tutto il suo intrinseco valore *logico* ed *epistemologico*. Con la conseguenza che lo stesso falsificazionismo deve allora confessare, apertamente, la sua stessa impotenza critica, ad un tempo *logica*, *metodologica* ed anche *epistemologica*. In ogni caso, proprio questa presa di posizione critica, mostra anche come la non-condivisione, da parte di Geymonat, della prospettiva popperiana del falsificazionismo, non abbia comunque costituito un argomento per non promuovere una traduzione italiana della *Logik* di Popper. Tant'è vero che Geymonat ha appunto proposto di realizzare questa traduzione nel 1941. Traduzione che è stata impedita, vietata e censurata dalle leggi razziste adottate tanto dal nazismo, quanto anche dallo stesso fascismo italiano. Il che ha costituito, dunque, un *impedimento storico reale ed effettivo*, proprio perché, sempre negli stessi anni, anche un autore come Giulio Preti, che aveva proposto ad Antonio Banfi di realizzare un'ampia e pionieristica edizione antologica dell'opera di Edmund Husserl (da pubblicarsi per la collezione dei *Filosofi* della Garzanti di Milano diretta da Banfi) si vide negare il permesso per questo libro dalla medesima censura fascista che, nuovamente, si rifaceva ad una motivazione razzista, giacché anche Husserl era un autore ebreo³³.

32 K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, trad. it. di Mario Trincherò, Einaudi, Torino 1970, p. 24.

33 Cfr. la lettera di Preti a Banfi del 17 febbraio 1939 pubblicata in Giulio Preti, «*La mia nave filosofica non ha ancora ammainata la sua orgogliosa bandiera e scorazza libera per i mari*». *Lettere ad Antonio Banfi (1935-1953)*, a cura di Fabio Minazzi in *Sul Bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese. Atti del Convegno internazionale (Varese, 28-29 ottobre 2011) con molti documenti inediti*, a cura di Fabio Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2015, 2 voll., vol. II, pp. 1135-1228, la lettera indicata si trova alle pp. 1168-1169.





Anche in questo caso, dunque, non si è potuto realizzare questo interessante ed innovativo progetto editoriale perché Husserl – come Popper – era un autore ebreo di cui era vietato promuovere la loro opera.

Alla luce di queste considerazioni storiche, dovrebbero allora essere depotenziaste e perdere molto valore le tesi di chi ha invece cercato di spiegare in modo diverso, e spesso anche in modo molto più *ideologico*³⁴, questa mancata traduzione italiana dei testi di Popper. Secondo taluni Popper sarebbe stato infatti «senz'altro vittima di una (intenzionale o non, non ha importanza) congiura di politica culturale»³⁵. In questa specifica chiave interpretativa allora tra i due filoni più eminenti della cultura italiana – ovvero quello cattolico e quello marxista³⁶ – si sarebbe determinata, una convergenza oggettiva, onde impedire, sistematicamente, la circolazione del pensiero liberale popperiano. Per altri autori, invece, l'epistemologia popperiana non sarebbe stata diffusa perché

rappresentava una critica radicale di quelle tesi neopositivistiche che cominciavano con difficoltà a circolare in Italia, e non poteva esser quindi ancora agevolmente apprezzata. La sua filosofia politica, del resto, che pure aveva riscosso ampia consensi all'estero e suscitato accesi dibattiti, pareva troppo anomala per venir accolta senza difficoltà dai nostri studiosi più influenti. Fu necessario attendere gli anni settanta perché grazie all'infaticabile lavoro di studio, traduzione e divulgazione dei testi popperiani da parte di Dario Antiseri, l'opera di Popper giungesse progressivamente a costituire uno dei punti di riferimento del dibattito filosofico italiano.

Ma come conciliare, allora, queste tesi con l'effettiva proposta di tradurre Popper in italiano avanzata da un Geymonat dichiaratamente *neopositivista*, nei primi anni Quaranta? Geymonat non avvertiva forse il contrasto di fondo esistente tra il neopositivismo e il falsificazionismo? Oppure Geymonat ritrovava proprio nella *Logik* popperiana una comune “aria di famiglia” di-

34 Sull'uso *ideologico* dell'epistemologia in Italia ha insistito, per esempio, Angelo Maria Petroni nella sua breve nota *Un'epistemologia per l'ideologia* («Il Mulino», n. 313, anno XXXVI, n. 5, settembre-ottobre 1987, pp. 774-781), che ha ricordato come «Popper, tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, era stato ampiamente utilizzato dagli intellettuali *socialisti* in chiave antimarxista, nel chiaro tentativo di creare uno spazio teoricamente ben fondato ad un riformismo socialista» (p. 779), come era del resto successo anche in Germania a metà degli anni Settanta. Curioso osservare, infine, come, *prima* di questo suo successo planetario nel mondo *liberale*, Popper stesso dichiarasse, invece, di essere un socialista democratico e in tale chiave aveva per esempio scritto anche a Bertrand Russell, onde cercare di essere chiamato in Inghilterra *prima* del suo definitivo abbandono della capitale austriaca, precedentemente alla sua annessione alla Germania nazista (cfr. Malachi Haim Hacohen, *Karl Popper – The Formative Years 1902-1945. Politics and Philosophie in Interwar Vienna*, op. cit., pp. 98-170).

35 Questa è la tesi avanzata da Dario Antiseri, *Karl R. Popper. Epistemologia e società aperta*, Armando, Roma 1972, p. 9 largamente ripresa e discussa anche da Bruno Lai, *Popper in Italia, Le disavventure di una filosofia politica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; la sua citazione che figura nel testo è tratta da p. 16.

36 Entrambi del resto caratterizzati proprio per il loro *totalitarismo*, si potrebbe aggiungere.





chiarartamente *neopositivista* che non poteva, quindi, che indurlo a condividere il giudizio di Preti secondo il quale l'autore della *Logik* era, in fondo, un «neopositivista deteriore»³⁷. In ogni caso Geymonat deve comunque aver ritenuto l'opera di Popper importante e di interesse oggettivo, se ne ha proposto la traduzione in italiano.

D'altra parte va anche aggiunto che proporre la traduzione di un determinato testo non dovrebbe poi implicare, necessariamente, una piena adesione alle tesi dell'autore preso in considerazione³⁸. Esattamente come accaduto nel caso del pensiero platonista di Frege che Geymonat non ha mai condiviso, anche se questa sua non-condivisione critica non gli ha tuttavia impedito di tradurre e far conoscere l'opera del grande logico tedesco al pubblico italiano. Nel caso specifico di Popper Geymonat, come si è visto, non divideva l'idea di fondo del falsificazionismo, cui ha quindi mosso, fin dagli anni Trenta, una critica, *à la* Schlick, decisiva. Ma, comunque si voglia giudicare il valore della critica mossa al falsificazionismo da Schlick e Geymonat, in ogni caso questa lettera redazionale della Einaudi dovrebbe por fine all'accusa ripetutamente mossa a Geymonat di aver *sempre* ostacolato la conoscenza del pensiero di Popper³⁹.

7. Juvalta e i limiti del razionalismo etico

La ragione per la quale mi decisi di proporre all'editore Einaudi la pubblicazione degli scritti di Juvalta fu quella di far conoscere e far apprezzare un autore che per il suo positivismo era stato completamente trascurato e ignorato. In particolare si trattava di far valere, all'interno della cultura comunista, una tradizione culturale diversa da quella difesa dal Pci; non si può infatti dimenticare che la tradizione culturale che risale a Carlo Cattaneo, Erminio Juvalta, Giovanni Vailati ecc. era del tutto misconosciuta e trascurata dalla cultura comunista. Per me, in quegli anni, si trattava di vivere quasi una "doppia verità": da un lato, infatti, ero comunista combattente (prima partigiano e poi consigliere comunale e assessore comunista) ma nel contempo la mia cultura non era la tipica cultura togliattiano-gramsciana del Pci italiano, né derivava da quella sovietica. A mio avviso in quel periodo occorreva sostene-

37 In merito alla tesi pretiana sia comunque lecito rinviare al mio scritto *Popper neopositivista deteriore?* apparso nel volume *Riflessioni critiche su Popper, op.cit.*, pp. 43-81 in cui lo stretto legame sussistente tra Popper e il neopositivismo è documentato analiticamente, *contro* la tradizionale vulgata popperiana.

38 Da non dimenticare che Geymonat pubblicò, molti anni dopo, anche un suo prezioso volumetto *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Dedalo, Bari 1983.

39 A questo proposito non andrebbe del resto dimenticato come nel volume di aggiornamento della sua grande e monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* (Garzanti, Milano 1970-76, in 7 voll.) Geymonat volle che figurassero due ampi capitoli – di Giulio Giorello – dedicati, rispettivamente, al falsificazionismo popperiano (vol. VII, pp. 127-189) e al nesso tra filosofia della scienza e storia della scienza nella cultura di lingua inglese (ivi, pp. 190-298) rapporto entro il quale la scuola popperiana ha svolto, come è ben noto, un ruolo affatto eminente, che ha sottoposto il falsificazionismo popperiano ad un significativo e critico "fuoco di fila" che ha posto in evidenza tutte le sue molteplici incongruenze teoriche.



re una battaglia per recuperare e far conoscere una tradizione culturale che era stata completamente svalutata e che era vicina al socialismo e al comunismo (basterebbe ricordare – per sottolineare questa vicinanza teorica – l’interesse dell’analisi juvaltiana della violenza nella quale si critica la prospettiva metafisica della violenza come “male assoluto”). Del resto la fecondità delle analisi di Juvalta si riscontrava anche in altri campi. Ricordo che Juvalta ci fece delle lezioni acute sui problemi della patristica: con queste lezioni Juvalta non voleva difendere la validità o la necessità di un discorso metafisico ma ci invitava a scorgere la sottigliezza dei dibattiti patristici (e scolastici), la loro serietà e profondità.⁴⁰

Così Geymonat, *anno 1986*, ha testimoniato e spiegato le ragioni che lo hanno indotto a curare un volume di scritti di Erminio Juvalta che aveva conosciuto da studente universitario a Torino, in qualità di suo docente di *Filosofia morale*. Questa sua preziosa e precisa testimonianza ci aiuta del resto anche a meglio intendere, nuovamente, l’originalità specifica del suo innovativo ed articolato programma filosofico, culturale (ed anche civile) da lui sviluppato negli anni a cavallo tra la fine del fascismo e la nascita della democrazia italiana. Del resto la singolarità della sua stessa non-comune formazione universitaria trova proprio in Juvalta un suo punto di riferimento affatto privilegiato e strategico. Se infatti Annibale Pastore ha indubbiamente offerto a Geymonat l’opportunità di poter studiare e approfondire alcuni temi specificatamente epistemologici, avviando la sua rilettura critica della tradizione del positivismo comtiano in chiave anti-spenceriana, come si è visto, tuttavia la figura di riferimento e l’autentico Maestro cui il giovane Geymonat si rivolgeva e con il quale spesso dialogava con grande sincerità di pensiero, era proprio Juvalta. Tant’è vero che nel 1931, quando infine Juvalta giurò, in sintonia con la stragrande maggioranza dei docenti universitari, fedeltà al regime fascista, Geymonat provò un acuto e sincero dolore per questa decisione juvaltiana scaturita anch’essa dalla trionfante e dilagante “necessità familiare” che, tuttavia, non poteva non colpire la limpida moralità militante e conseguente del giovane epistemologo torinese.

Tuttavia, anche in questo difficile frangente, il rapporto di Geymonat con Juvalta non venne meno e infatti fu sempre il filosofo valtellinese a mettere in contatto diretto il giovane bilaureato torinese con due altri grandi Maestri come Federigo Enriques (1871-1946) e Piero Martinetti (1872-1943), Maestri cui l’epistemologo torinese si sentì poi sempre profondamente legato, sia pur per ragioni assai differenti. Se dal matematico infatti conseguì una piena consapevolezza epistemologica dell’importanza decisiva di una visione *dinamica* della scienza, nella lezione del filosofo canavesiano trovò, invece, proprio quel coerente Maestro di vita morale cui il giovane Geymonat aspirava profondamente, anche per la natura specifica della sua stessa personalità morale e civile. Del resto non va neppure dimenticato come proprio da Juvalta Geymonat avesse anche tratto la piena consapevolezza critica del *valore rivoluzionario della logica*, giacché a questo proposito ha infatti testimoniato che

40 Erminio Juvalta filosofo e maestro nel ricordo e nella testimonianza di Ludovico Geymonat. *Conversazione con Ludovico Geymonat*, a cura di F. Minazzi, «Rivista di storia della filosofia», anno XLI, III, 1986, 639-652, la cit. si legge a p. 650, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 649.



«il filosofo valtellinese soleva ripetere che nessuna disciplina è così profondamente rivoluzionaria come la logica».

Proprio dalla lezione di Juvalta, Geymonat ha così preso ulteriore consapevolezza dell'importanza della *coerenza* e della *conseguenzialità* delle pur assai diverse ed opposte scelte morali. Questa lezione fu così profonda e formativa che consentì a Geymonat di andare anche oltre la stessa incoerenza pratica dello stesso Juvalta il quale, pur nutrendo dichiarate simpatie socialiste, si piegò, tuttavia, al *diktat* della dittatura, giurando fedeltà al fascismo, venendo così meno proprio ad un aspetto fondamentale della sua stessa lezione filosofica e morale. Tant'è vero che quando Geymonat, molti decenni dopo, pubblicò, nel 1978, la raccolta di alcuni suoi coraggiosi interventi politici, svolti a partire dal 1945, volle senz'altro intitolare questo suo aureo libretto, *Contro il moderatismo*, riferendosi «proprio a Juvalta e alla sua lezione circa il valore dell'intransigenza in campo etico e in relazione alla critica dell'ipocrisia e dell'ambiguità».

D'altra parte nel curare, nell'immediato e primissimo dopoguerra, la raccolta degli scritti juvaltiani, apparsa nell'agosto del 1945, nel volume einaudiano, *I limiti del razionalismo etico*, con il quale fu inaugurata, significativamente, la collana della «Biblioteca di cultura filosofica» dell'editore torinese, Geymonat avverte subito il lettore che «la formazione di Erminio Juvalta fu positivistica e razionalistica, di un razionalismo senza dubbio astratto e scientifico. Il rigore delle sue indagini fu però così acuto e profondo da fargli superarte i comuni difetti di tale mentalità e dargli una freschezza di pensiero, di fronte alla quale il metafisico stesso non può non rimanere ammirato»⁴¹. Esattamente in questa prospettiva «il positivismo del Juvalta – scrive ancora Geymonat – si stacca nettamente, per quanto riguarda il *metodo*, da quello alquanto confuso, che dominava in Italia verso la fine del secolo scorso, e prelude invece ad altre correnti che entro il positivismo stesso presero il sopravvento in questi ultimi decenni» (LRE, VIII, da cui sono tratte anche le citazioni che seguono immediatamente).

In questa precisa prospettiva *neopositivista* la lezione filosofica di Juvalta si ricollega allora, in modo affatto naturale, alla componente più valida e vitale della tradizione positivista. Naturalmente sarebbe ridicolo – rileva Geymonat – pretendere che Juvalta «imposti e discuta i problemi filosofici come li imposterebbe e discuterebbe oggi un seguace di altri indirizzi», in particolare di quelli neopositivisti. Tuttavia, «si può pretendere invece – e questa pretesa è pienamente soddisfatta – che entro la molteplice e vasta corrente positivistica, egli sappia ricollegarsi alle parti di essa più vitali e più moderne, sappia coglierne gli argomenti forniti di una reale efficacia e, applicandoli ai problemi della nostra cultura, ci dica qualcosa che, ancora per noi, risulti vivo e interessante». In questa prospettiva, dichiara allora Geymonat, le analogie sussistenti tra il metodo juvaltiano e quello dei neo-positivisti emergono in modo conclamato: «sono infatti chiarissime le analogie fra il metodo dei cosiddetti neo-empiristi e quello del Juvalta, imperniati, sia l'uno che l'altro, su analisi logiche estrema-

41 E. Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymoant, Einaudi, Torino 1945, p. VII; d'ora in poi per le citazioni tratte da questo volume indicherò la sigla LRE seguita dalla pagina di riferimento.





Fabio Minazzi

mente precise e sottili, che ripudiano qualsiasi ricorso ad argomenti di carattere intuitivo o comunque non controllabili e scarsamente rigorosi».

In questa precisa prospettiva la critica all'assolutismo razionalistico, variamente dipanata e illustrata da Juvalta, non può allora che convergere, ancora una volta, su una tesi ammessa non solo dai neopositivisti, ma anche da molti altri esponenti di altre tradizioni di pensiero novecentesche. Pertanto, rileva Geymonat, «i limiti del razionalismo, ai quali il Juvalta si trova condotto, nel campo dell'etica, dall'applicazione rigorosa e geniale del metodo su accennato, sono in certo modo paralleli ai limiti posti in luce, nel campo della logica e della scienza, dai seguaci del neo-empirismo». Ma proprio questa esigenza di porre in evidenza *i limiti della ragione* scaturisce da un preciso e innovativo *programma di ricerca critico-razionalistico*, il quale non può più riconoscersi nella tradizionale immagine metafisica di una ragione assoluta, dogmatica ed astratta, come quella coltivata dai pensatori del XVII e XVIII secolo. Proprio perché, come lo stesso Geymonat dichiara nell'*Avvertenza* con cui si aprono, in modo affatto programmatico, i suoi fondamentali *Studi per un nuovo razionalismo*

gli è che il razionalismo, cui aspira la cultura moderna, deve essere ben più agguerrito e penetrante di quelli che caratterizzarono i secoli passati; esso deve contemporaneamente essere: *critico*, ossia capace di tenere nel dovuto conto le obiezioni mosse contro la pura ragione dalle filosofie mistiche e decadenti, fiorite negli ultimi anni; *costruttivo*, cioè in grado di soddisfare le esigenze di ricostruzione e di logicità caratteristiche della nuova epoca; *aperto*, cioè capace di affrontare i problemi sempre nuovi che la scienza e la prassi pongono innanzi allo spirito umano.⁴²

Ebbene, proprio nell'orizzonte di questo nuovo razionalismo critico-metodologico che vuole essere, al contempo, *critico*, *costruttivo* ed *aperto* si inserisce, dunque, – del tutto coerentemente -- anche la lezione filosofica juvaltiana, proprio perché il razionalismo neo-empiristico ha ben messo in evidenza – *contro* il tradizionale razionalismo metafisico – come ogni ricerca razionale abbia sempre origine da una *postulazione* di natura ineliminabilmente *convenzionale*. Il che è stato colto è messo in debita evidenza anche dallo stesso Juvalta in ambito specificatamente etico, entro il quale il filosofo valtellinese si è soffermato, onde poter evidenziare proprio i *limiti* del razionalismo nel campo della morale:

nel campo particolare dell'etica, – ha scritto Geymonat – il riconoscimento di tali limiti, e la conseguente impossibilità di dedurre un valore morale da qualche premessa che non contenga già essa stessa dei valori morali, portano il Juvalta ad attribuire a questi valori una completa, totale, insuperabile autonomia (LRE, IX).

Per questa precisa ragione – ineliminabilmente convenzionale – un sistema di postulati etici non può dunque mai essere elevato al «rango di sistemi

42 L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, op. cit., p. VIII, i corsivi sono miei.





razionalmente dimostrabili e perciò forniti di validità universale». La conseguente critica juvaltiana al *formalismo* kantiano gli impedisce, del resto, di concepire l'etica sulla base di postulati meramente formali. E allora, rileva ancora Geymonat,

se ne conclude che per cercare qualche postulato il quale goda realmente di una certa universalità, occorre rivolgersi – secondo lui – non all'indagine e al confronto dei valori che i diversi individui ritengono supremi (vero, bello, ecc.), ma all'indagine delle condizioni necessarie, perché ciascuno di questi valori possa essere attuato da chi lo considera supremo. In altri termini: il postulato, che può stare alla base di una costruzione razionale dell'etica, non dovrà stabilire delle scale di valori, ma dovrà enunciare la forma di collaborazione, di convivenza tra le varie personalità morali, che permetta a ciascuna di realizzare i suoi fini senza impedire comunque il libero sviluppo delle altre (LRE, X).

Pertanto per Juvalta il valore attribuibile alle diverse e contrastanti personalità non può essere un valore metafisico, giacché non esiste alcun «motivo razionale, assoluto, che possa costringerci ad ammetterlo». Conseguentemente, riconosciuto il valore delle differenti e contrastanti personalità, Juvalta introduce quello che indica come il «postulato caratteristico della giustizia», per il cui tramite viene da lui espresso il pieno rispetto delle differenti personalità entro una determinata società civile. In tal modo, rileva ancora Geymonat, Juvalta «non riduce affatto la morale a puro schematismo giuridico, ma dimostra il valore impegnativo e profondo di tutta l'attività politica, sociale ed economica». La *moralità* non può quindi essere ricondotta per Juvalta al pur ambito del singolo individuo isolato, assolutizzato ed avulso dalla società. Il che lo induce, allora, a sviluppare anche una coerente e serrata critica del *liberalismo* che ai suoi occhi critici si qualifica proprio per la sua mancanza di coerenza, giacché il liberalismo da un lato afferma

che i diritti dell'individuo sono la base di qualsiasi vita morale e civile, e nel rifiutarsi, dall'altro lato, di conformare la società sul rispetto di tali diritti, considerando lo stato presente di essa (e in specie la sua struttura economica) come qualcosa di assoluto e non modificabile. Né il liberalismo si accorge che la costruzione di questa società «rende inevitabile la inferiorità sistematica di una o alcune classi sociali rispetto alle altre» (LRE, XI).

Pertanto per Juvalta

il vero individualismo filosofico non consiste nella difesa dei diritti che la società odierna, con la sua varia struttura e le sue gravi ineguaglianze, offre in misura diversa a coloro che la compongono, ma nella elaborazione di una nuova struttura sociale in cui vengono garantiti – *a fatti e non a parole* – i diritti dell'individuo come personalità morale» (LRE, XII, il corsivo è mio e aiuta a tener ben presente l'*energia* specifica che, spesso e volentieri, caratterizza l'azione culturale e civile dello stesso Geymonat).

Nella sua pur sintetica ricostruzione del pensiero juvaltiano, Geymonat ne sottolinea, infine, la profonda *unitarietà* di sviluppo, osservando come il presup-



posto comune di tutta la sua riflessione sia «sempre il rispetto della personalità, e il riconoscimento del carattere irriducibile dei valori morali» (LRE, XIII).

Il lavoro così compiuto da Geymonat nei confronti dell'opera filosofica juvaltiana non nasce dunque da una pur comprensibile *pietas* nei confronti dell'attività del proprio primo Maestro universitario, ma scaturisce, invece, anche e soprattutto, dalla piena consapevolezza critica che gli studi filosofici juvaltiani si inseriscono, in modo del tutto autonomo e specifico, entro la tradizione più viva e vitale del positivismo. Una viva tradizione positivista che secondo Geymonat ha infine trovato, proprio nel razionalismo neo-empiristico, la sua espressione criticamente più adeguata e rigorosa, la cui impostazione metodologica risulterebbe essere, quindi, in piena sintonia critica con la stessa rigorosa metodologia della ricerca juvaltiana. Proprio in questa singolare e feconda *saldatura metodologica* Geymonat è stato così indotto a realizzare questo suo volume di scritti di Juvalta con cui ha poi convinto Giulio Einaudi ad inaugurare addirittura la collana della «Biblioteca di cultura filosofica» entro la quale saranno successivamente ospitati altri importanti volumi, altrettanto emblematici, come – per ricordarne solo qualcuno in ordine sparso – l'*Introduzione al positivismo logico* di Julius R. Weinberg (tradotto sempre da Geymonat, *more neopositivistico*, apparso nel 1950), i *Manoscritti economico-filosofici* di Karl Marx, i *Principi della filosofia dell'avvenire* di Ludwig Feuerbach, la *Storia della filosofia moderna* di Ernst Cassirer, le *Lezioni di filosofia* di Guido Calogero, *Praxis ed empirismo* di Preti, l'*Epistolario* di Giovanni Vailati, la *Logica* di John Dewey accanto a molti altri significativi scritti di altri eminenti pensatori contemporanei.

Ma che impatto ha poi avuto questa tempestiva iniziativa editoriale juvaltiana promossa da Geymonat nel 1945? A questo proposito Geymonat, nel 1986, ha risposto affermando di credere «che il suo impatto fu nullo». Per quale ragione? Proprio perché le culture allora dominanti in Italia, ovvero quella cattolica e quella marxista, proprio a causa dello loro comune matrice *totalitaria*, hanno finito per schiacciare e marginalizzare proprio quell'alternativa tradizione di pensiero che, partendo dalla Milano illuministica dei fratelli Verri, passando per la lezione *politecnica* di Carlo Cattaneo per infine ricollegarsi alla lezione morale della Resistenza e a quella filosofica del razionalismo critico della “scuola di Milano”, è infine rifiorita entro il fecondo programma del neoilluminismo italiano degli anni Cinquanta che, tuttavia, rappresentò una felice, ma assai breve stagione culturale. Ma è da questa precisa tradizione che scaturisce anche l'opera più originale e qualificata di Geymonat. Infatti alla fine degli anni Sessanta Geymonat è stato promotore ed autore della sua monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* che ha rappresentato un *unicum* nel panorama culturale non solo italiano ed europeo, ma anche mondiale. Quando Salvatore Veca, nel 1991, volle ripubblicare da Einaudi il volume juvaltiano curato da Geymonat (integrato da un saggio *Il problema della pace* che l'epistemologo torinese aveva già pubblicato sulla «Rivista di filosofia» nel 1946)⁴³, la situa-

43 E. Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Nuova edizione con una premessa di Salvatore Veca, Einaudi, Torino 1991, la cit. che figura nel testo è tratta dalla p. XI. In questa nuova edizione figura anche una *Nota bio-bibliografica*, a cura di Massimo Ferrari (pp. 459-474) che, ripren-

zione complessiva della cultura italiana non era molto diversa. Di conseguenza anche questa nuova edizione non ebbe grande fortuna editoriale e di pubblico. E non lo ebbe anche se Veca nella sua *Premessa* osservava subito come «le ricerche filosofiche di Juvalta sull'etica e i suoi problemi siano fra le più penetranti e suggestive nel quadro della filosofia italiana di questo secolo». Evidentemente i motivi di fondo che hanno impedito di apprezzare, nel corso di molti decenni, nel loro giusto valore le originali indagini filosofiche juvaltiane, hanno continuato a permanere anche nella più tarda cultura italiana del Novecento.

Il titolo di questo volume juvaltiano proviene dal sottotitolo di un precedente volume del filosofo valtellinese, *In cerca di chiarezza*, apparso presso Lattes a Torino nel 1919. Come scrive Geymonat a Pavese – nella lettera del 19 febbraio 1943 – «per comune parere di Bobbio, Del Noce e mio, può essere elevato a titolo generale dell'opera», come poi effettivamente è accaduto. Per il «soffietto» chiesto da Pavese per il catalogo Einaudi, Geymonat ne propone due «opportunosamente elaborati e resi in più bello stile italiano», ovvero i seguenti:

- a) «L'opera che presentiamo – in cui sono raccolti tutti gli scritti principali di E. J. – costituisce senza dubbio uno dei tentativi meglio riusciti di portare chiarezza e coerenza nei problemi etici della cultura moderna. L'A. non vuole presentare, in essa, la propria tesi come qualcosa di definitivo, ma anzi porre in guardia contro i pericoli dei sistemi chiusi, e contro la tendenza, abituale in essi, di confondere le questioni credendo di risolverle. È soprattutto efficace lo studio dei rapporti fra morale e scienza e tra morale e politica»;
- b) «Due sono le più vive preoccupazioni che animano E. J.: presentare la propria tesi con la massima sincerità speculativa, non celando mai le difficoltà cui essa va incontro, ma anzi ponendo sempre nella luce migliore i punti di vista avversari; dirimere le confusioni terminologiche e psicologiche, diffidando sistematicamente delle idee comunemente accolte come evidenti».

Di fronte a questi due “soffietti” Pavese scelse il primo, anche se il secondo ci aiuta, comunque, a meglio intendere un punto decisivo, ovvero quello concernente la *chiarezza concettuale* della scrittura filosofica, che ben spiega la vicinanza di Geymonat alla lezione di Juvalta (come anche a quella di Martinetti, che l'epistemologo torinese conobbe, come si è accennato, proprio grazie al filosofo valtellinese). Geymonat suggerisce anche di riportare sulla fascetta del libro le seguenti osservazioni di Augusto Guzzo: «a un pensatore della sincerità speculativa dello J. è dovere andare incontro con un'assoluta sincerità»⁴⁴.

dendo la precedente *Bibliografia dei scritti di e su Erminio Juvalta*, a cura di Mario Quaranta («Rivista di storia della filosofia», XLI, 3, 1986, pp. 653-664), indica gli scritti di Juvalta (pp. 462-471) e gli scritti su Juvalta (pp. 472-474), omettendo, tuttavia, la significativa recensione di Enrica Zanenga all'edizione dei *Limiti del razionalismo etico* apparsa sulla rivista banfiana «Studi filosofici» (aprile-giugno 1947, anno VIII, n. 2, pp. 178-80).

44 Il giudizio di Augusto Guzzo (1894-1986) è tratto dal suo saggio *Vita e scritti di Erminio Juvalta*, «Giornale critico della filosofia italiana», XVII, 1936, pp. 79-95, pp. 139-62 e pp. 281-91, la cit. si trova a p. 154.



Fabio Minazzi

Ma per concludere il quadro complessivo delle molteplici collaborazioni di Geymonat con l'Editore Einaudi, andrebbe ancora menzionato il suo decisivo e più che fattivo contributo per la realizzazione di una rivista mensile di attualità scientifica come «Il Saggiatore», formalmente diretta da alcuni importanti docenti universitari come Cesare Frugoni (1881-1978) dell'Università di Roma, Francesco Paolo Mazza (1905-1943) dell'università torinese, Oliviero Mario Olivo (1896-1981) dell'università di Bologna, Francesco Tricomi (1897-1978) dell'ateneo torinese e, infine, da Gian Carlo Wick (1909-1992) dell'università di Roma, ma di fatto seguita redazionalmente, fascicolo dopo fascicolo, proprio da Geymonat. La rivista, apparsa nel 1940, durò solo tre anni, chiudendo ben presto le pubblicazioni nel 1942. Tuttavia, proprio nelle more di questa sua progressiva crisi, Geymonat cercò di trasformarla, essendo anche disposto, insieme ad altri studiosi, a rilevarla da Einaudi per poi appoggiarsi ad un altro editore, onde poter così fondare quello che sarebbe stato il *primo periodico italiano di epistemologia*. Infatti a tal proposito scrive Geymonat, il 10 settembre 1942, a Cesare Pavese:

Caro Pavese,

per chiarire meglio le idee esposte l'altra sera ad Einaudi circa la trasformazione del *Saggiatore* da rivista di attualità scientifica a Rivista di Epistemologia, ti prego di fargli vedere quanto unito alla presente – e cioè:

- 1) una prima cartolina che Banfi mi scrisse tre mesi fa e che fu poi seguita da parecchi altre sullo stesso argomento;
- 2) una lettera di Colorni (Eugenio) al mio amico Rollier (prof. di chimica all'un. di Milano), in cui si fa cenno alla possibilità di far rinascere il *Saggiatore* sotto nuova veste;
- 3) una mia recente memoria, che – a detta di Rollier e degli altri – potrebbe costituire il tipo degli “articoli seri” da pubblicare sulla rivista. Accanto ad essi, se ne pubblicherebbero altri più facili e più dilettevoli. La rivista però dovrebbe avere un carattere molto scientifico, sì da poter venir consigliata a qualunque studioso voglia farsi un'idea dell'epistemologia contemporanea;
- 4) una mia recensione (lodatissima da Banfi ecc.) che vi mostra come intendemmo prender posizione rispetto a certi cultori contemporanei di filosofia delle scienze.

Rimane inteso che – se Ein[audi] non è disposto a trasformare il *Saggiatore*, né vuole conservarlo in vita malridotto com'è – gli saremmo molto grati qualora fosse disposto a cederlo a noi. In tal caso avremo già in mente un altro editore cui appoggiarci.

Molte grazie e tanti saluti
L.G.

Effettivamente, in questi anni Geymonat si era confrontato con Antonio Banfi (1886-1957), con il suo amico chimico Mario Alberto Rollier (1909-1980) di Torre Pellice ed anche con il milanese Eugenio Colorni (1909-1944), raccogliendo varie indicazioni, tutte convergenti sulla possibilità di realizzare un comune ed innovativo progetto, onde trasformare il *Saggiatore* einaudiano in una nuova ed originale *Rivista di Epistemologia*. Una nuova rivista in grado, programmaticamente, come si è visto, di rivolgersi ad un pubblico vario, ma seriamente interessato a riflettere, filosoficamente, sulla





Lotta culturale per un nuovo programma epistemologico

scienza contemporanea e la sua storia concettuale, onde poter approfondire, in modo serio, le proprie conoscenze filosofico-scientifiche ed epistemologiche. Einaudi non volle però cedere la rivista come Pavese comunica a Geymonat nella lettera del 25 settembre 1942: «Einaudi mi incarica di riferirti che ha pensato alla proposta e decide di conservare il “Saggiatore” che gli piace troppo». Decisione che, tuttavia, determinò la chiusura definitiva di questo periodico scientifico, il cui ultimo fascicolo (quello di gennaio-giugno) uscì nel 1942. «Il Saggiatore» chiuse pertanto i battenti proprio mentre l'Italia stava per entrare in una delle fasi più difficili e tragiche della sua storia, apertasi con la tragedia dell'armistizio dell'otto settembre 1943. Fu questo un momento storico altamente tragico e drammatico in cui Geymonat, con pochissimi altri intellettuali, avvertì tempestivamente il dovere civile (e politico) di sospendere i suoi amati studi per contribuire direttamente ad una possibile rinascita dell'Italia, chiudendo definitivamente i conti con il nazi-fascismo attraverso la sua partecipazione diretta alla lotta partigiana per la riconquista della libertà conculcata dalla dittatura e per introdurre, per la prima volta, la democrazia in Italia.





Burkini per donne musulmana



KATIA VISCONTI

*Islamic chic/Hijab chic/Modest fashion:
trionfo dell'integrazione tra Noi e gli Altri? Una questione aperta*

La moda in primo luogo è *processo di individualizzazione e di socializzazione*. Allo stesso tempo, è un mezzo per differenziarsi dagli altri e una forma di condivisione sociale [...]; la moda si comporta come un virus che contagia persone anche culturalmente, geograficamente e socialmente distanti tra loro. La moda è anche *mezzo di rappresentazione e di mobilità sociale*: viene usata cioè per creare un certo look e per apparire diversi da quello che si ritiene di essere.

[...] La moda, inoltre, è *relazione fra consumo e produzione*. Essa non è solo indossata o consumata, ma è anche pensata, creata, prodotta, venduta e promossa sulla carta stampata e sullo schermo.

[...] La moda infine è *un mezzo di differenziazione di genere ed età*.¹

Così Giorgio Riello, docente di *Global history* presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Warwick, presenta il suo viaggio nel tempo sulla "moda", uno tra i fenomeni sociali e di mercato sicuramente più caratteristici della società contemporanea che non è sempre esistito ma si è andato forgiando a partire dai secoli di età moderna.

Anche Simona Segre Reinach, esperta di sistemi e processi culturali della moda, nel suo studio sul vestire globalizzato², sottolinea come oggi, da una analisi della moda, sia «possibile capire aspetti del sociale e non viceversa. Contraddizioni comprese». E, in linea con la tesi della collega americana Susan Kaiser³, Segre Reinach non esita a rimarcare come, nella sua versione globalizzata, la moda debba essere ormai considerata un argomento di studio centrale per gli storici della società e della cultura perché è la «manifestazione visiva del presente». La moda, continua Segre Reinach, deve ormai essere concepita come

1 Giorgio Riello, *La moda. Una storia dal Medioevo ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. ix.

2 Simona Segre Reinach, *Un mondo di mode. Il vestire globalizzato*, Laterza, Roma-Bari 2012.

3 Si veda Susan B. Kaiser, *The Social Psychology of Clothing. Symbolic Appearances in Context*, Fairchild, New York 1997; e della stessa autrice, *Fashion and Cultural Studies*, Bloomsbury, London-New Delhi-New York-Sydney 2012.



un processo dialettico che include una sfida a trasformare lo *status quo*. Per questo la moda non solo è informazione ma è anche *in-formazione*, delinea cioè percorsi e modi che vanno affacciandosi, che stanno per diventare canone. Ciò la rende particolarmente pregnante ai confini, in quei luoghi dove l'identità è più fragile, dove le situazioni si fanno sottili, permeabili e mobili, dove è in gioco una posta più ricca.⁴

Insomma, la moda come interprete di processi di socializzazione e di integrazione. E l'affermazione, nelle passerelle oltre che nelle strade delle città cosmopolite d'Europa e degli Stati Uniti, del *Modest fashion/Islamic chic/Hijab chic* – cioè quello stile che si caratterizza per i suoi capi disegnati pensando espressamente alla donna islamica ma che non esclude pure una rivisitazione del tradizionale vestimento musulmano e, ancor più, una sorta di “islamizzazione”, nel modo di indossare, dei capi occidentali – sembra esserne una sorta di prova provata.

Ma è realmente così? La moda è sempre mezzo di socializzazione e quindi protagonista di processi “inclusivi”? O può, proprio perché strumento di differenziazione, farsi anche espediente di respingimento e così contribuire a divulgare atteggiamenti, individuali o collettivi, diretti a escludere e ad allontanare dai normali rapporti di convivenza civile alcune “categorie” di individui? La cronaca e i conseguenti dibattiti pubblici lasciano intravedere storie assai complesse.

Simona Segre Reinach nel già ricordato studio sul vestire globale, non manca di sottolineare come anche solo passeggiando per le strade di città cosmopolite come Londra, Parigi, Berlino, Istanbul, diversi siano gli indizi che consentono di affermare quanto la *Modest fashion* o *Islamic chic* sembri aver

messo in crisi lo stereotipo prevalente in Occidente, secondo il quale l'abito islamico femminile è una sorta di sacco informe, interamente definito da norme religiose, sotto il quale si nasconde il corpo delle donne musulmane. [...] Giovani donne musulmane, come le loro coetanee non musulmane, sono tutto fuorché nascoste. Sono invece molto visibili e vestite secondo interpretazioni e ibridazioni delle tendenze del momento. Ciò che le rende immediatamente riconoscibili come musulmane è l'uso del velo, sempre molto elaborato, pensato, coordinato con il resto dell'abito.⁵

Ma è proprio intorno a questo “capo” che si snoda la complessità delle storie. Simona Segre Reinach tiene infatti a precisare quanto sia fondamentale non fare confusione tra “velo” e “moda islamica contemporanea”, poiché l'uso del primo è «antico e spazia attraverso le culture e le religioni» mentre l'altra, che continua a inglobare il velo e a farne un elemento distintivo, è «un fenomeno metropolitano recente e collegato all'espansione in molte parti del mondo di un ceto medio islamico»⁶.

4 Simona Segre Reinach, *Un mondo di mode. Il vestire globalizzato*, cit., p. 4.

5 Ivi, p. 122.

6 *Ibidem*.



Nondimeno sembra altrettanto importante non trascurare altri aspetti assai rilevanti. L'*islamic chic* – con tanto di *velo*, “un pezzo di stoffa usato per decorare il capo” – oggi fa moda al punto da essersi guadagnato la ribalta delle più prestigiose passerelle europee e mondiali (Dolce&Gabbana, Valentino, Dior creano collezioni *ad hoc*) e l'appoggio di “mega influencer”, quali ad esempio, Maria Alia, modella quotatissima negli Stati Uniti, newyorkese di Brooklyn ma di origini palestinesi e portoricane, o ancora l'imprenditrice ventisettenne, Mthayel Al Ali, dallo stile “ultra cool” apprezzatissimo e sponsorizzato dalla rivista «Harper's Bazaar Arabia», grazie anche ai suoi 770 mila followers su Instagram⁷.

Ma quello “stesso pezzo di stoffa usato per coprire il capo” – nelle sue diverse versioni e nomenclature, *hijab*, *niqab*, *burqa*, *chador*⁸ – sempre oggi continua a essere letto in modo contraddittorio: una sorta di metafora di inclusione o di esclusione, della capacità o volontà di superare differenze accettabili o inammissibili; o ancora emblema della sottomissione femminile, del rifiuto di integrarsi, quando non simbolo di un conflitto “atavico” tra *Occidente e Islam*, tra *Noi e Loro*.

Una questione affatto frivola che chiama direttamente in causa l'*Occidente* – di cui l'Islam fa parte⁹ – con la sua percezione di sé e dell'*Altro*, con le sue ansie e paure, le sue soluzioni, e anche il suo business.

1. Qualche nota di raccordo

La «civiltà della moda» europea quale regolatrice delle fogge, motore della produzione e arbitra dei consumi, esiste dal XIV secolo ma si afferma con forza nel corso dell'età moderna quando da mera esibizione del lusso e dell'appartenenza sociale, rigidamente disciplinata dalle leggi suntuarie, diventa utile strumento per palesare tutta una serie di competizioni e di rivalità, estetiche, politiche, ideologiche: puritani e cortigiani nell'Inghilterra del

7 *Instagram*, mthayel, dati aggiornati al 10 febbraio 2021.

8 L'*hijab* è un ampio *foulard* che cela orecchie, nuca e capelli; il *chador*, tipico dell'Iran sciita, di colore nero, è una stoffa che ricopre il capo e le spalle e arriva fino a terra, viene portato chiuso sotto il mento in modo da incorniciare il volto; il *niqab* è un velo, anch'esso solitamente nero, che copre il viso, lasciando scoperti esclusivamente gli occhi ed è indumento tipico dell'Arabia Saudita; infine il *burqa* copre l'intera figura, è dotato di un tessuto traforato all'altezza del viso che consente a chi lo indossa di vedere (e respirare): è indossato in prevalenza dalle donne afgane e pachistane. Circa poi la difficoltà di “definire” e di tradurre in maniera chiara e univoca il termine *velo* che, nello stesso mondo islamico, varia da paese a paese, si veda Emma Tarlo, *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*, Berg, Oxford-New York 2010.

9 Sul fatto indiscutibile che oggi sia anacronistico parlare di *Islam e Occidente* e che affrontare il rapporto tra i due “mondi” in termini di *Islam in Occidente* sia un approccio assai limitato vista la diffusione, nel Vecchio e Nuovo Mondo, seppur con velocità e peculiarità proprie, di un *Islam di Occidente*, si rimanda a Stefano Allegri, *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Einaudi, Torino 2003, in particolare pp. ix-xxi.



Seicento; patrioti e britannici nel New England della guerra di indipendenza americana; nobili e sanculotti nella Francia rivoluzionaria¹⁰.

L'affermazione della «civiltà della moda» sembra quindi seguire l'evoluzione di quel profondo processo di lungo periodo attraverso cui si è temprata l'identità della "Vecchia Europa", sulle cui fondamenta è andato forgiandosi ciò che oggi noi chiamiamo Occidente.

Se è indubbiamente vero che si può parlare di basi della civiltà europea fin dal mondo antico e, ancor più, dal trionfo della cristianità (nel senso più ampio del termine), solo a partire dall'età moderna si può parlare di una precisa e chiara coscienza europea, quando cioè gli abitanti d'Europa iniziarono a pensare a se stessi e alla propria "terra" come a un qualcosa di diverso per costumi, sentimenti, pensieri rispetto agli *Altri* e il nome Europa incominciò a designare non solo un complesso geografico, ma un complesso storico.

È noto come in quel lungo periodo compreso tra la metà del Quattrocento e i primi decenni del Novecento gli europei non solo si siano fatti padroni del globo ma siano andati costruendo la loro identità sulla certezza di essere superiori a tutti gli *Altri*. Paolo Viola nelle pagine introduttive del suo illuminante manuale *L'Europa moderna. Storia di una identità*, sottolineava chiaramente come nell'arco di quei cinquecento anni gli europei riuscirono a integrare i continenti in una rete di dominazione e di organizzazione dello spazio, a sottomettere quasi tutti i popoli del mondo, oltre a eliminarne definitivamente altri. All'inizio di quel processo – continuava Viola – l'Europa rappresentava solo uno dei cinque poli delle civiltà esistenti (Estremo oriente, India, Mondo islamico, America precolombiana) e contava circa 80 milioni di abitanti, pari a 1/5 dell'umanità. Quattro secoli più tardi gli europei erano diventati 480 milioni e avevano "inviato" altri 100 milioni a occupare gli altri continenti.

Non solo erano cresciuti con un ritmo ben superiore rispetto agli altri, diventando 1/3 degli abitanti del globo, ma si erano fatti indiscussi e assoluti dominatori del pianeta. Avevano costruito imperi coloniali enormi, ricavano ricchezze dall'intero pianeta, prendevano direttamente e indirettamente le decisioni politiche ed economiche che riguardavano tutto il mondo, imponevano i loro modelli culturali, organizzativi, sociali, trasformando così in modo più o meno irreversibile quanto avevano conquistato.

Insomma, quei secoli di età moderna sono testimoni della storia di un successo senza eguali di uno dei poli di civiltà della Terra. La storia di una straordinaria conquista accompagnata dalla profonda convinzione di essere portatori di progresso e costruita sulla certezza di essere superiori a tutti, di disporre di armi, idee, modelli di vita migliori che li destinavano e autorizzavano a conquistare e "civilizzare" il mondo perché portatori di una civiltà superiore, anzi della civiltà superiore¹¹. Una consapevolezza che si riverberò in tutti i settori e a tutti i livelli.

10 Per la definizione di «civiltà della moda» e il contesto in cui si sviluppa si veda Carlo Marco Belfanti, *Civiltà della moda*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 8-9.

11 Per queste considerazioni il rimando è alle pagine di Paolo Viola, *L'Europa moderna. Storia di una identità*, Einaudi, Torino 2004, pp. vi-xi.



È noto come i viaggi esplorativi che crearono i presupposti per la costruzione dei grandi domini coloniali avessero da subito messo gli europei a confronto con le popolazioni via via incontrate. E l'aspetto fisico di questi *Altri*, nonché il loro modo di presentarsi e di abbigliarsi, è stato forse il primo con cui i conquistatori europei si sono confrontati e rispetto al quale si sono sentiti "superiori"¹².

"Vestire i selvaggi" è stato forse il primo obiettivo di tutti coloro che si sono impegnati nella conquista dell'*Altro*. I manuali di storia della moda non mancano infatti di sottolineare il fondamentale contributo, più o meno consapevole, svolto da missionari, mercanti, militari, amministratori locali per la diffusione del "vestire all'occidentale"; nondimeno sottolineano con forza come tale processo abbia concorso anche ad affermare la convinzione di una profonda differenziazione – che va ben oltre il mero aspetto estetico – tra *Noi* e gli *Altri*, ancora oggi non completamente superata.

Non certo per caso ai vestimenti degli *Altri* venne progressivamente attribuito lo statuto di "costume", inteso come un modo arretrato e primitivo di coprirsi, legato a tradizioni e usi considerati fuori dal tempo e della storia. E in contrapposizione l'abito europeo/occidentale – di cui tutti i conquistatori si sentivano, ciascuno con le proprie peculiarità, latori – si fece sempre più simbolo di modernità oltre che di civiltà¹³.

Gli stessi studi non mancano nemmeno di rimarcare la progressiva affermazione di fascinazioni, sovente reciproche, tra *Noi* e gli *Altri* che tuttavia contribuirono a rafforzare l'eurocentrismo e il convincimento degli europei di essere portatori di un modello di vita migliore, oltre che superiore. Tra gli esempi, significativo l'atteggiamento dei dominatori inglesi in India: pronti ad adottare all'occorrenza il modo di vestire indiano ma sempre rispettando una rigida regolamentazione tutta volta a evitare l'insidioso pericolo del *going native*. L'eccessiva affinità con i nativi (anche attraverso il solo viatico estetico), avrebbe potuto sporcare la purezza della propria identità e portare alla perdita delle posizioni di privilegio, palesate da un modo di vestire consono al proprio status ma soprattutto a tutti evidente. D'altro canto, nelle occasioni di viaggi in Inghilterra, i colonizzatori impedivano ai loro sudditi indiani, a qualsiasi casta essi appartenessero, di portare vestiti all'occidentale: a tutti doveva essere chiara e ben visibile la condizione di inferiorità dei sudditi indiani rispetto a qualsiasi suddito inglese. Insomma *l'abito faceva il monaco* e quello indiano – o forse sarebbe più indicato dire il costume indiano – rappresentava il mezzo più appropriato (perché da tutti immediatamente percepibile) per trasmettere tale messaggio¹⁴.

12 Si rimanda, a questo proposito, alle interessanti pagine di John K. Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*, Cambridge University Press, Boston 2012, pp. 352-365.

13 Si vedano tra i tanti Carlo M. Belfanti, *La civiltà della moda*, cit.; M.G. Muzzarelli, G. Riello, E. Tosi Brandi, a cura di, *Moda. Storia e storie*, Bruno Mondadori, Milano 2010; Simona Segre Reinach, *Un mondo di mode. Il vestire globalizzato* cit.

14 Cfr. Simona Segre Reinach, *Un mondo di mode. Il vestire globalizzato*, cit., pp. 6-7.





A fronte di questi comportamenti trova facile spiegazione il radicamento della definizione di costume come un «insieme vestimentario fatto di immobile tradizione di popoli arretrati», contrapposto alla moda, intesa quale prodotto di una «civiltà superiore»¹⁵, identificabile con quanto si andava verificando nei paesi guidati da Londra e da Parigi.

Ma allora in questa prospettiva ancor più prevedibile risulta la capillare diffusione di un sistema di pregiudizi “estetici” nei confronti di chi non fosse europeo.

Non a caso, proprio tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi del Novecento – vale a dire gli anni protagonisti della totale colonizzazione del mondo per mano delle potenze europee, in particolare di Francia e Inghilterra – si andò affermando la convinzione della immutabilità e quindi della arretratezza dei “costumi” degli *Altri*, identificabili anche con qualsiasi forma di vestiario appunto non europeo: il sari indiano, il kimono giapponese, l'ao-dai vietnamita, il velo musulmano. E di contro, contemporaneamente, si andò radicando il convincimento che la moda fosse conseguenza esclusiva della cultura e dell'economia europea.

Simona Segre Reich tiene tuttavia a sottolineare come questa visione eurocentrica, negli ultimi decenni, sia stata rivista, criticata e, se non abbandonata del tutto, almeno di molto ridimensionata¹⁶. Diversi studi specifici – grazie anche all'apporto di discipline più giovani come l'antropologia – hanno infatti contribuito a dimostrare come ci fosse moda, intesa come cambiamento, anche in luoghi diversi dall'Europa, e quindi ad avvalorare tesi secondo cui la moda non fosse proprietà esclusiva del Vecchio mondo prima e dell'Occidente poi¹⁷.

Ora, una domanda (forse scontata) si propone da sé: le convinzioni e i pregiudizi culturali su cui si fondavano le corrispondenze *moda = civiltà = Noi* e *costume = arretratezza = Altri* che avevano innescato la diffusione di teorie tutte tese ad avvalorare meccanismi di preclusione, oggi rivisitati e superati in ambito accademico e dagli addetti ai lavori, hanno registrato pari destino anche nel mondo “comune e reale”? O meglio ancora: quanto di quei meccanismi preclusivi, conseguenza della mentalità e delle convinzioni, tutte figlie del loro tempo, che legittimavano tali semplicistiche corrispondenze, è ancora innervato nelle società occidentali del XXI secolo? Il dibattito è vasto e aperto, non così scontato e di facile risposta come si potrebbe pensare.

A voler circoscrivere il discorso ad un ambito particolare del rapporto incontro/scontro tra *Noi* e gli *Altri* sicuramente non si può prescindere da

15 Ivi, p. 7.

16 A questo proposito, senza avere la pretesa di essere esaustivi, oltre ai già ricordati studi di Carlo M. Belfanti, *La civiltà della moda*, cit. e Simona Segre Reinach, *Un mondo di mode. Il vestire globalizzato*, cit., si rimanda a M. Maynard, *Dress and Globalization*, Manchester University Press, Manchester 2004; G. Riello, P. McNeil, a cura di, *The Fashion History Reader: Global Perspectives*, Routledge, London-New York 2010.

17 Cfr. S. Niessen, *Interpreting Civilization through Dress*, in *Berg Encyclopedia of World Dress and Fashion*, vol. 8: *West Empire*, Berg, Oxford-New York, 2010, pp. 39-44.





quello con l'Islam, l'*Altro* per eccellenza, il nemico atavico nell'immaginario collettivo occidentale. Ed è noto come ad accentuare questa ancestrale contrapposizione abbia inciso enormemente quel punto di non ritorno che è stato l'11 settembre 2001.

Agli inizi del nostro millennio in tutto l'Occidente (e non solo nella compagine anglosassone) fondamentalismo e terrorismo si sono imposti come una minaccia concreta, esterna e/o interna. A fronte dell'evolvere di quella situazione anche i paesi della Vecchia Europa – dalla spiccata vocazione a uscire dai propri confini, come la storia insegna – sono andati sempre più convincendosi che, insieme all'ondata migratoria proveniente dall'altra sponda del Mediterraneo, si stava importando non soltanto forza lavoro, ma anche una componente etnica refrattaria ai modi, ai costumi e alla concezione di vita europea, difficile da integrare, ma altrettanto difficile da respingere.

Non certo per caso veniva a più riprese riproposto dagli studiosi (e strumentalizzato dalla politica) il confronto con il declino dell'impero romano e con le cause che portarono al suo disfacimento. E a tal proposito, (ri)acquistavano forza e largo seguito le tesi sostenute dallo storico inglese Edward Gibbon nel suo ormai celebre *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*, dato alle stampe a Londra in prima edizione nel 1776-1789. Nel XXI secolo – due secoli abbondanti più tardi – il parallelo con l'età romana continuava a essere di attualità: come a quei tempi masse allotricie premevano alle frontiere dell'Europa alla ricerca di condizioni di vita migliori e di un benessere inesistente nei loro paesi d'origine. Era ovvio – si premuravano di precisare i commentatori – che a distanza di millenni le differenze fossero significative ma il problema del XXI secolo, che si era aperto con quel fatto drammatico, doveva essere percepito e riconosciuto – precisavano – soprattutto come culturale. Erano la profonda differenza di fede tra Cristianesimo e Islam, e ancor più le divergenti strutture sociali dei due contesti a rendere difficile se non impossibile la comunicazione.

Da una parte un'Europa, e in generale un Occidente, caratterizzato ormai da società secolarizzate, dove da un paio di secoli i fedeli delle diverse confessioni cristiane convivevano pacificamente tra di loro e con i non credenti; dove la separazione tra autorità dello stato e potere di influenza delle chiese risultava ormai un dato più che acquisito. Sul versante opposto si collocavano i Paesi islamici che si richiamavano invece all'autorità di una legge politica e religiosa insieme, individuavano il fondamento delle proprie azioni nella fede religiosa e, in nome di quella fede, agivano anche violentemente in sua difesa¹⁸.

Non è questa la sede per approfondire la complessità del tema, tuttavia questi seppur sommari riferimenti devono essere tenuti a mente per cercare

18 A titolo di esempio si rimanda qui a tre testi che, ciascuno a suo modo consentono di inquadrare i temi qui accennati: Franco Cardini, a cura di, *La paura e l'arroganza*, Laterza, Roma-Bari 2003; Renzo Guolo, *L'Islam è compatibile con la democrazia?* Laterza, Roma-Bari 2004; Bernard Lewis, *Le origini della rabbia musulmana. Millecinquecento anni di confronto tra Islam e Occidente*, Mondadori, Milano 2004.





di riflettere sulle domande che ci si è posti poc'anzi e per inquadrare le polemiche – sovente innescate a orologeria, e per questo significative – intorno all'uso o alla condanna di indumenti tipici musulmani quali il velo o il più recente burkini – l'uno e l'altro oggi “di moda” – e intorno al più generale fenomeno del *Modest fashion*, da cui si è preso avvio. Tutti elementi che possono rappresentare un buon termometro attraverso cui misurare, tramite la persistenza o meno di quei convincimenti e atteggiamenti a tratti “preclusivi”, l'evoluzione della società occidentale.

2. Il velo nel XXI secolo: costume o moda?

Tra i costumi più carichi di simbologia c'è indubbiamente il velo, un capo di abbigliamento colmo di significati che può nascondere dietro di sé tante storie la cui varietà dipende innanzitutto dal contesto in cui si colloca, poiché una cosa è decidere di indossare il velo in un paese occidentale, altra di farlo (o di doverlo fare) in un paese a maggioranza musulmana, altra ancora in un paese islamico.

Molteplici quindi le ragioni che, oggi, possono indurre a portarlo: manifestare la propria identità culturale musulmana in Occidente, sovente in aperto contrasto con le scelte di quei paesi (si pensi alla Francia) che ne limitano o stigmatizzano l'uso; esprimere il proprio fondamentalismo religioso; vestire semplicemente un capo di moda, in equilibrio tra tradizione, religione e modernità. E, accanto a queste determinazioni, non si possono dimenticare anche le molte musulmane che invece decidono di non portarlo del tutto, pur essendo dichiaratamente religiose e praticanti.

Nondimeno neppure si può sottovalutare come l'accettazione o la condanna del velo (e quindi di coloro che ne fanno uso) siano tuttora figlie di politiche, pregiudizi, *cliché* legati tanto al passato coloniale e post-coloniale quanto al presente globalizzato che si misura quotidianamente con il tema dell'immigrazione e con la questione del terrorismo, al punto che la percezione dell'*hijab* continua a dipendere da elementi politici, sociali, relazionali, culturali più che estetici.

Renata Pepicelli, nel suo recente lavoro sul velo nell'Islam¹⁹ sottolinea come, gli studi post coloniali e femministi sul tema, non abbiano mai mancato di mettere in evidenza quanto l'orientalistica e la propaganda coloniale avessero concorso a forgiare una sorta di «processo di “femminilizzazione” dell'Oriente, inscrivendo la narrazione di quest'ultimo in quella delle sue donne»²⁰. Non solo, tale pubblicistica, attraverso la descrizione della condizione femminile negli *Altri mondi* – veicolata dalla letteratura, dalla pittura, dalla fotografia e nei tempi più recenti anche dal cinema – contribuì non poco a confezionare immagini assai stereotipate e negative di tutto ciò che

19 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica*, Carocci, Roma 2012, in particolare pp. 43-63. Per una rassegna dei diversi significati e letture del velo si veda anche Ivana Acocella, *Il velo islamico e la pluralità dei suoi significati*, in «Studi di Sociologia», 1 (2011), pp. 51-66.

20 Ivi, p. 43.





non fosse Occidente, e che fosse quindi colonizzato o ancora colonizzabile²¹. E in quella operazione narrativa, di parte e sovente screditante, l'Oriente e, in particolare, il mondo islamico ebbero la peggio.

Non per caso in età coloniale e post coloniale la condizione della donna musulmana è diventata lo strumento principe attraverso cui rappresentare, spiegare e denigrare la cultura e l'essenza islamica, considerata immutabile e retrograda.

I racconti che ritraevano le donne musulmane sempre come oppresse, arretrate, recluse negli harem, e quindi bisognose di essere salvate e fatte progredire hanno rappresentato – e per molti versi ancora rappresentano – un ottimo strumento attraverso cui giustificare la “missione civilizzatrice” dell'Occidente fuori dai suoi confini e, ancor più, per rafforzare la convinzione della superiorità della cultura occidentale rispetto a tutte le altre. In questo contesto si è fatto sempre più acceso il dibattito intorno all'imposizione religiosa e culturale del velo al punto che – sostiene Renata Papicelli – «svelare, salvare, modernizzare le donne orientali [significava] in ultima istanza svelare, salvare, modernizzare l'Oriente»²².

Ora, la “questione velo” non solo non si è mai sopita ma, nel corso del tempo, è stata per lo più letta unilateralmente, senza tenere in debita considerazione il fatto che larga parte dello stesso mondo musulmano, già dalla fine dell'Ottocento e sempre più nel corso del Novecento, si è interrogato vivacemente intorno alla funzione del velo, alla necessità o meno di abbandonarne la pratica, e si è diviso e schierato su diverse posizioni.

Si pensi a quanto si è verificato nel mondo ottomano all'indomani della sua trasformazione in Repubblica Turca per mano di Mustafa Kemal Atatürk. Agli inizi degli anni Venti il padre di tutti i turchi, dopo aver depresso il sultano e abolito il “califfato ottomano” aveva dato avvio a una serie di riforme – il Kemalismo appunto – importanti per l'ammodernamento della sua nazione, che non solo imponevano la laicizzazione dello stato, l'adozione dell'alfabeto latino, del calendario gregoriano e del sistema metrico decimale, ma affermavano la parità dei sessi. Si metteva così al bando la poligamia, si riconoscevano a entrambi i coniugi gli stessi diritti in materia di divorzio e di affidamento dei figli e, ancor più, si istituzionalizzava il suffragio universale tanto che nel 1930 le donne turche – tra le prime nel panorama europeo – erano ammesse a votare alle elezioni amministrative, quattro anni dopo alle elezioni nazionali e nel 1935 ben 18 donne facevano il loro ingresso in Parlamento.

21 Emblematica a questo proposito la rappresentazione della condizione femminile nel continente africano dove, il più delle volte, la donna viene raffigurata con il corpo nudo di una selvaggia nera disponibile ad essere conquistata. Si pensi – per non fare che un esempio – alla costruzione del mito della Venere nera, che riproduceva una precisa gerarchia di razza e di genere e che tanta parte ebbe nella costruzione dell'immaginario coloniale italiano: fotografie e cartoline di ragazze africane discinte ma ornate con collane, braccialetti e suppellettili vari, venivano non a caso regalate ai soldati italiani in partenza per l'Africa. Scontato lo scopo di tali rappresentazioni: indurre i giovani militari a credere in un facile conquista. Cfr. Renata Papicelli, *Il velo nell'Islam* cit., p. 46.

22 Renata Papicelli, *Il velo nell'Islam* cit., p. 43.



Si trattava di un progetto ambizioso e decisamente all'avanguardia per i tempi. Un piano volto a condurre la Turchia verso la modernità attraverso una radicale ristrutturazione dei rapporti di genere. Un processo che aveva preso avvio soprattutto attraverso un radicale ripensamento dell'elemento estetico di ambo i sessi. Nel 1925 Mustafa Kemal aveva infatti imposto la cosiddetta "rivoluzione del cappello": tutti i turchi, uomini e donne, nel loro abbigliamento erano tenuti ad abbandonare ogni traccia e codice di distinzione che fosse legato con il passato. Lapidarie le parole di Atatürk in uno dei suoi numerosi interventi pubblici:

Ho visto un uomo in mezzo a voi; ha un *fez* in testa, un turbante verde che si avvolge intorno al *fez*, un camiciotto addosso con sopra una giacca come quella che porto io. La parte inferiore non riesco a vederla. Ora, che razza di abbigliamento è mai questo? Potrebbe un uomo civilizzato conciarsi così e andare in giro ad esporsi al ludibrio universale? [...] Indosseremo stivali e scarpe, pantaloni, camicie, collari, cravatte e impermeabili... porteremo cappotti e completi, nonché smoking e frac. E se ci sono persone che esitano o che si tirano indietro, io dirò che sono degli stolti.²³

Il *fez* e il turbante degli uomini erano per lui simboli da eliminare se si voleva traghettare la Repubblica turca verso la modernità. E in questa prospettiva ancor più rilevante era il ruolo attribuito al velo, vero ostacolo alla laicizzazione anche solo "estetica" della nazione. Non a caso, in occasione della cerimonia della sostituzione del *fez* con il copricapo occidentale, Mustafa Kemal sosteneva:

In alcuni luoghi incontro donne che mettendosi qualcosa sulla testa cercano di coprirsi la faccia e quando un uomo passa loro accanto gli girano le spalle o, addirittura, si accoccolano a terra. Signori, ditemi voi, madri e figlie di una nazione civile possono mai ridursi a tali comportamenti selvaggi? Queste cose rendono ridicola la nazione. Occorre cambiarle repentinamente.²⁴

Un'arringa assai audace perché legava il destino dell'evoluzione della Repubblica con quello dell'abbattimento della segregazione femminile ma nella profonda consapevolezza di non poter ferire l'orgoglio del sesso forte che infatti, per salvare la nazione dal ridicolo, doveva farsi carico di non permettere alle donne di «ridursi a tali comportamenti selvaggi»²⁵.

Nella visione kemalista il progresso e l'ingresso della Turchia nella modernità passava dunque anche attraverso l'immagine di una donna "nuova"²⁶.

23 Così citato in Ayşe Saraçgil, *Il maschio camaleonte: strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2001, p. 173.

24 *Ibidem*.

25 *Ivi*, p. 174.

26 Sempre in occasione della cerimonia della sostituzione del *fez* con il copricapo occidentale Mustafa Kemal Atatürk non esitava ad affermare: «Permettetemi di essere franco: ogni società è fatta in uguale misura da donne e da uomini. Se si concedessero tutti i diritti al progresso a una sola parte, lasciando l'altra



E l'aspetto estetico era ciò che immediatamente dava riscontro concreto di quanto la nazione stesse realizzando: attraverso l'abbigliamento si doveva dimostrare di essere ormai al passo coi tempi. Va da sé quindi come in tale prospettiva il velo, con tutto il suo portato religioso, rappresentasse (ben più del fez) un vero e proprio impedimento alla percezione dell'ammodernamento e quindi della laicizzazione della società; passaggio raggiunto ed evidente solo quando la sfera pubblica fosse apparsa sgombra da simboli religiosi (come appunto il velo) da confinare nella sfera privata.

Insomma in Turchia nel corso degli anni '20 e '30 del Novecento si era verificata una sorta di "rivoluzione copernicana" che da un lato aveva respinto con forza la dominazione europea – e la guerra vinta contro la Grecia lo aveva ben dimostrato – ma dall'altro, sulla base di una specie di "sacra legge laicista", ne abbracciava la "civiltà" e i suoi simboli più evidenti.

Ma l'abbandono del velo da parte delle donne turche, anche previa una più che autoritaria spinta governativa, non fu un caso isolato. Negli stessi anni altri contesti musulmani mettevano in scena politiche simili. Nel 1926 l'esempio di Mustafa Kemal veniva infatti seguito dallo scia di Persia, Reza Pahlavj: subito dopo la sua incoronazione – fortemente sostenuta dall'establishment religioso sciita, timoroso di eventuali derive repubblicane sul modello kemaliano – lo scia abbandonava l'alleanza con il mondo religioso per avviare un'intensa campagna di modernizzazione e laicizzazione del Paese. Nel corso dei 16 anni successivi numerose infatti le riforme e gli interventi: dalla costruzione di strade e ferrovie all'accelerazione del processo industriale, all'introduzione di un sistema di istruzione moderna, alla fondazione della Università di Teheran – la prima università statale e non religiosa del Paese – all'invio sistematico di studenti iraniani in Europa. E tra questi interventi, nel 1936, spiccava l'emanazione di una legge che – nell'Iran sciita – proibiva alle donne l'uso del velo e prevedeva punizioni severe nei confronti di quante avessero continuato a coprire volto e testa con copricapo diversi da quelli di moda in Occidente. Un provvedimento salutato con favore dalle classi agiate della società iraniana ma osteggiato con forza dagli strati più bassi che percepivano la riforma come una imposizione piovuta dall'alto. Non stupisce quindi che durante la rivoluzione del 1979 guidata dall'Ayatollah Khomeini – in esilio dal 1963 per aver apertamente criticato la politica dello scia – il velo divenne il simbolo della sollevazione popolare e della repubblica islamica, che lo impose per legge, facendolo diventare tra gli elementi costitutivi e distintivi della repubblica islamica iraniana. Anche in Iran l'evoluzione o involuzione (a seconda dei punti di vista) del paese passava dunque attraverso un processo autoritario di abolizione o imposizione del velo.

E l'elenco degli esempi potrebbe essere di molto allungato. Si pensi al caso della Tunisia dove, a partire dagli anni '20 del Novecento, si impose una vera e propria campagna per la secolarizzazione della società e contro

senza diritti, che cosa succederebbe? È mai possibile che, mentre la metà della popolazione è incatenata, l'altra metà arrivi alle vette? Il progresso è possibile solo attraverso un comune sforzo; solo così possiamo superare con successo i vari stadi dello sviluppo». *Ibidem.*



il velo, ricorrendo alle fonti coraniche. O ancora all'Egitto, uno dei Paesi che, agli occhi degli Occidentali, si presentava tra i più secolarizzati dell'area mediterranea: pur non avendo mai varato leggi che ne vietassero esplicitamente l'uso, il governo non fece nulla – anzi – per ostacolare quel processo “naturale” che, nel corso del Novecento, soprattutto nelle aree urbane, portò al suo progressivo abbandono. Andamento che si arrestò solo intorno alla seconda metà degli anni '70 quando si andarono affermando gruppi politici islamisti, come i Fratelli musulmani, sempre più promotori di campagne in sostegno dell'hijab, in nome di un generale appello alla islamizzazione della società egiziana in difesa della propria identità contro gli attacchi occidentali.

A sottolineare ulteriormente quanto il processo di “abolizione” o di “reintroduzione” del velo sia stato tutt'altro che lineare e univoco nel mondo islamico emblematico è l'esempio algerino dove il movimento di liberazione attribuì al velo un tale valore identitario da ergerlo a simbolo della lotta di liberazione. Se infatti per i colonizzatori francesi “svelare” la donna significava francesizzare l'Algeria e portarla quindi verso la modernità, per i “rivoluzionari” algerini il velo era simbolo della resistenza anticoloniale, dei valori e della dignità di un popolo, quando non mezzo di lotta e di resistenza della cultura araba e musulmana, votata a evitare il proprio annullamento²⁷. A questo proposito vale qui la pena ricordare due scene del film *La battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo – uscito nel 1966, quattro anni dopo il riconoscimento dell'indipendenza algerina – che ben rappresentano l'uso o meno del velo da parte delle “partigiane” algerine. È una donna vestita con il tipico lungo velo bianco a nascondere l'arma con cui il protagonista della pellicola, Ali La Pointe, deve uccidere – come prova di fedeltà alla causa rivoluzionaria – un gendarme francese che raccoglie periodicamente indicazioni da un barista algerino informatore; ma sono ragazze musulmane “svelate” e mimetizzate con taglio di capelli, vestiti e accessori all'occidentale, ma cariche di bombe, a passare inosservate attraverso i controlli degli occupanti francesi e a fare esplodere tre ordigni in tre punti diversi della città²⁸.

Insomma, a fronte di questi seppur pochi esempi, appare evidente come la “questione velo” abbia innescato accese discussioni, dagli strascichi anche pesanti, all'interno del mondo islamico. Dibattito di cui tuttavia l'Occidente ha avuto (o voluto avere) poca contezza, preferendo perseguire la strada che identificava l'uso e/o l'imposizione del velo come la prova provata della diversità delle società islamiche, della loro arretratezza quando non della loro incompatibilità con il *modus vivendi* occidentale.

Un approccio quest'ultimo che, per molti versi, non si è mai aggiornato del tutto ma, anzi, in tempi recenti, ha trovato largo seguito a fronte della

27 Per una ricostruzione delle dinamiche che caratterizzarono la guerra di Algeria si rimanda all'ormai classico volume di Alistair Horne, *La guerra d'Algeria*, Rizzoli, Milano 1977 e il più recente Benjamin Stora, *La guerra di Algeria*, il Mulino, Bologna 2006.

28 *La battaglia di Algeri* di Gillo Pontecorvo, 1966: Le sequenze a cui si fa riferimento si trovano la prima tra il minuto 13 e il minuto 16 e la seconda tra il minuto 45 e il minuto 52.



“rinascita” del velo nei paesi a maggioranza islamica e, ancor più, della sua affermazione e diffusione, anche nei paesi “ospitanti” l’Islam. E le dinamiche internazionali, gli attentati terroristici, oltre ai fatti di cronaca degli ultimi decenni non hanno certo aiutato a stemperare i toni.

Ora, è noto come dalla seconda metà degli anni ‘70 in larga parte del mondo musulmano quel processo di svelamento che aveva caratterizzato gli anni ‘20-‘30, e si era radicalizzato negli anni ‘60 – al punto che andare in giro a capo scoperto era diventato quasi “norma” – abbia registrato, negli ultimi decenni, una radicale inversione di tendenza in molti ambienti e tra diversi strati della popolazione tanto da spingere non pochi studiosi a parlare di *veiled revolution*²⁹. Una definizione forte giustificata, stando alle spiegazioni degli osservatori, dal fatto che si è registrato prevalentemente nei contesti urbani (ritenuti più moderni ed “evoluti”), tra le fasce giovani della popolazione femminile egiziana, tunisina, marocchina, indonesiana – vale a dire di quei Paesi considerati ormai traghettati verso la “modernità” – ma anche tra francesi, inglesi, americane, cioè, migrate in Occidente o figlie di migranti; e ancora perché “sorprendentemente” ha preso sempre più vigore sul finire del Novecento, il secolo che la Vecchia Europa sembrava voler chiudere all’insegna del compimento di quel lungo processo di laicizzazione, o meglio ancora di secolarizzazione, della sua società e della sua vita pubblica.

Le letture di questo massiccio ritorno all’uso pubblico del velo hanno visto la comunità degli osservatori dividersi su due fronti: da un lato le tesi di quanti – per lo più studiosi dell’Islam politico³⁰ – sostengono che la sua riaffermazione sia frutto di una precisa strategia dei leader dei movimenti islamisti, tutta volta a manifestare la crescita della loro influenza nella società. Obiettivo facilmente percepibile appunto attraverso una precisa politica del corpo femminile: la affermazione dell’inderogabile obbligo religioso all’uso dell’*hijab* consentirebbe non solo di (ri)affermare il volto con cui – stando alle teorie di tali movimenti – si dovrebbe presentare la società dei Paesi islamici ma anche di influenzare la fisionomia di quelli che, tramite i flussi migratori, accolgono i musulmani. Una interpretazione questa che ricollocerebbe la figura femminile in una posizione di netta subalternità – quando non sottomissione – all’interno della società.

Di diverso avviso l’analisi che emerge da altri filoni di studio, volti invece a misurare il mondo islamico da una prospettiva di genere “progressista”: la “rinascita” del velo dipende non tanto da imposizioni esterne – che non vengono negate ma ridimensionate – quanto piuttosto da libere scelte femminili, in continua evoluzione³¹. Questa linea interpretativa individua

29 A questo proposito si rimanda al recente volume di Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from Middle East to America*, Yale University Press, New Haven 2011.

30 Si rimanda qui alla ricca bibliografia indicata nel già ricordato lavoro di Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam*, cit., pp. 65-68 e 151-156.

31 Anche a questo proposito si rimanda alle indicazioni bibliografiche ivi contenute. Da rimarcare quanto Renata Pepicelli già sottolinea nelle sue pagine: la maggioranza degli studiosi impegnati a sviluppare i *gender studies* sono



infatti una netta progressione a giustificazione del dispiegarsi di tale fenomeno. Nella sua fase iniziale il riaffermarsi dell'uso del velo viene spiegato come «il prodotto di un movimento di donne che sceglie autonomamente di indossarlo, vedendo in esso una indicazione religiosa, una difesa della propria sessualità e uno strumento che permette di entrare liberamente nello spazio pubblico»³². E il fatto che a dare inizio alla sua reintroduzione fossero studentesse universitarie impegnate – a differenza delle loro madri – a sostenere la loro volontà ad entrare nel mondo del lavoro è letto come la prova che l'*hijab* fosse lo strumento utile – forse anche necessario ma sicuramente funzionale – per potersi di muovere “liberamente” nello spazio pubblico³³.

A fronte di questa lettura si potrebbe sostenere che il velo venisse usato dalla generazione di quegli anni '70 quale strumento attraverso cui portare avanti la propria emancipazione. Nondimeno, con la fine degli anni '80 incominciava ad affermarsi, anche nei Paesi musulmani meno conservatori, una pressione sociale, in particolare maschile, circa la necessità, quando non l'obbligo di vestire il velo. Un processo che – si è già detto – è andato crescendo sino a far parlare, in tempi recenti, di *rivoluzione velata*³⁴.

Ma quello che viene sottolineato nelle più recenti ricerche di genere è come l'uso del velo sia stato per lo più una scelta autonoma delle donne che, sebbene condizionata dall'ambiente sociale, non dipendeva (solo) da una strategia politica e maschilista. In altre parole si è trattato di un'opzione sostenuta anche da molte donne che, quantomeno, condividevano determinate visioni decise dai movimenti islamisti. Tali studi tendono quindi a ridimensionare l'immagine del mondo femminile mussulmano quale monolite inevitabilmente passivo e sottomesso e a presentarlo invece come un qualcosa di ben più complesso e articolato al suo interno: accanto alle donne tradizionaliste che lo portano perché “si deve”, vi sono le donne ideologizzate dei movimenti islamisti, ma anche quelle dei movimenti del revival religioso, che non indossano “il velo delle loro madri”, simbolo di reclusione e sottomissione, bensì un “velo nuovo” rappresentativo quantomeno di una rottura³⁵.

accademici donne, incardinate in grandi strutture universitarie e di ricerca occidentali, come Saba Mahmood, antropologa americana di origini pachistane, studiosa delle società musulmane del Medio Oriente e dell'Asia meridionale con particolare attenzione al rapporto tra etica e politica, religione e laicità, libertà e sottomissione; Leila Ahmed, islamista egiziana naturalizzata americana, Gema Martín Muñoz, sociologa spagnola, esperta del mondo arabo, o ancora Fadwa El Guindi, antropologa egiziano-americana.

32 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam*, cit., p. 68.

33 Leila Ahmed, *Quiet Revolution* cit., p. 87.

34 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam*, cit., p. 65.

35 Cfr. Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2005; Lara Deeb, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton 2006.

Insomma, stando alle risultanze di queste ricerche, appare inequivocabile come oggi all'*hijab* non possa più essere attribuita la sola finalità di nascondere (e quindi sottomettere) la figura femminile ma debba essere affiancata anche la funzione di rendere visibile nello spazio pubblico quella parte del mondo femminile musulmano che decide volontariamente di portarlo.

E dunque i *clichè*, che ancora si ostinano a identificare il velo solo come puro e semplice segno di oppressione, non solo si dimostrano espressione di ignoranza (quando non di malafede) ma aiutano poco a comprendere l'inevitabile evoluzione delle società islamiche e occidentali. Perché da questo discorso non possono essere escluse anche le donne velate che oggi si incontrano nelle strade di metropoli come New York, Londra, Parigi, Milano, nelle vie di qualsiasi cittadina europea, e anche (seppur in misura ancora ridotta) italiana, molte delle quali non si identificano con nessun movimento o partito islamista.

Ora, è ovvio che, ancora oggi, indossare il velo in un paese islamico o a maggioranza musulmana – dove il condizionamento familiare, comunitario, politico rimane dominante³⁶ – sia diverso dal portarlo in un paese europeo e sarebbe pure scorretto (oltre che poco realistico) sostenere che sulle “velate occidentali” non agiscano assolutamente sistemi di pressione che richiedono di adeguarsi a stretti codici di comportamento e di abbigliamento, in nome di una certa interpretazione dell'Islam. Tuttavia numerose sono ormai le ricerche che sottolineano come un gran numero delle donne “velate” in Occidente siano protagoniste e non vittime delle loro scelte³⁷ e come tra le

36 Si pensi, per non fare che un esempio, alla battaglia sul vestire delle donne portata avanti, dopo la rivoluzione di Khomeini, da Marjane Satrapi – scrittrice e illustratrice di libri per bambini iraniana – attraverso la graphic novel *Persepolis. Histoire d'une femme insoumise* data alle stampe, per la prima volta in Francia tra il 2000 e il 2003. Un racconto dell'evoluzione e dei mutamenti registrati in Iran dopo la rivoluzione islamica attraverso gli occhi di una bambina iraniana fattasi donna e costretta ad abbandonare il proprio paese. Un enorme successo editoriale (la graphic novel è stata tradotta e pubblicata in Italia tra il 2002 e il 2003 da Edizioni Lizard, poi ristampata dalla Sperling & Kupfer nel 2003-2004 e ancora riedita da Lizard nel 2007), trasposto cinematograficamente come film di animazione nel 2007. Cfr. Nicoletta Preziosi, Armando Rotondi, *Persepolis. Tra editoria e grande schermo*, Il Foglio Letterario, Piombino 2011.

37 Cfr. *Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women*, Islamic Human Rights Press, Princeton 2006; Sara Silvestri, *Europe's Muslim Women: Potential, Aspirations and Challenges*, King Baudouin Foundation, Brussels 2008. Per il panorama italiano si rimanda all'interessante quadro che emerge dalla ricerca *G2: una generazione orgogliosa*, promossa nel 2011 dall'associazione Genemargherebina. Si tratta di una indagine esplorativa/quantitativa focalizzata sulle seconde generazioni di musulmani in Italia – con un'attenzione particolare alle donne – provenienti da Marocco, Egitto, Pakistan, selezionati in base alla consistenza della presenza in Italia e a criteri d'ordine geografico-culturale. Da tale inchiesta emerge come la maggioranza delle giovani intervistate abbia deciso volontariamente di indossare il velo e di aderire ai modelli culturali familiari, anche se nel caso delle pachistane è percepibile una forte influenza della famiglia nell'orientare la decisione. Tutte le



molteplici ragioni che le inducono a portarlo vi sia sicuramente una precisa idea di fede e di espressione della propria identità, religiosità, tradizione, cultura rispettando determinati canoni, anche estetici.

E allora oggi, a fronte di questi sviluppi, nella società occidentale contemporanea – standardizzata come aperta, emancipata, disinibita, spregiudicata – il velo deve essere ancora inteso come “costume” in quanto espressione di immobilismo e conservatorismo o può essere sdoganato come strumento di reazione, di progressismo e quindi anche come “moda”?

Gli studi di Emma Tarlo³⁸, antropologa della Goldsmiths University of London, pongono ben in evidenza come nelle società occidentali la scelta di voler mettere l'*hijab* o la necessità di doverlo portare sotto le pressioni familiari o le spinte comunitarie, abbia indotto soprattutto (ma non solo) le più giovani a rivisitare tale indumento. Il velo è diventato così un capo sempre più personalizzato: i colori, le fogge, e ancor più i modi di indossarlo, di annodarlo dietro la nuca o di fissarlo attraverso accessori vari – che hanno certo il ruolo di tenerlo fermo ma al contempo di abbellirlo – contribuiscono a renderlo un elemento distintivo. D'altra parte, è noto, nelle società di tutte le epoche il modo di abbigliarsi ha sempre rappresentato un potente simbolo di distinzione, di contestazione, di comunicazione non verbale tanto a livello individuale quanto collettivo. E il velo, sostiene Emma Tarlo, negli ultimi anni e soprattutto per le nuove generazioni, si è trasformato in una sorta di «Muslim personal art»³⁹.

Ma se da un lato questo nuovo modo di “leggerlo” preoccupa le frange più conservatrici dell'Islam perché “trasgredisce” le basilari regole del “buon musulmano” dall'altro però sembra far letteralmente cadere uno degli argomenti più ricorrenti e strumentalizzati nel mondo Occidentale contro l'uso del velo quale indumento che rende le donne invisibili. Stando a quanto detto sinora – ben documentato nelle ricerche della Tarlo che fanno centro per lo più sulla realtà londinese – appare più che evidente come nemmeno le giovani musulmane occidentali velate sfuggano a logiche di consumismo condite con una buona dose di vanità: «le batterie di veli e di spille per fermarli, l'attenzione ai colori e agli accessori alla moda, l'eventuale presenza di collanine e braccialetti tradiscono una sottile volontà di differenziarsi e farsi notare, nonché l'influenza pervasiva del mercato e

giovani che indossano il velo riferiscono inoltre di percepire diffidenza e rifiuto da parte degli italiani, sottolineando come il velo rappresenti ancora un limite ai processi di integrazione sociale. Chi lo indossa è convinto che sia un ostacolo nella ricerca di un lavoro qualificato, che precluda ad esempio l'impiego in uno studio professionale o in una agenzia di viaggio. Il documento integrale è reperibile all'indirizzo:

<https://www.italianieuropei.it/it/le-iniziative/tutte-le-iniziative/item/2308-g2-una-generazione-orgogliosa-una-ricerca-sui-musulmani-in-italia.html> (consultato il 27 settembre 2020).

38 Si fa qui in particolare riferimento a Emma Tarlo, *Visibly Muslim. Fashion, Politics, Faith*, cit.

39 Ivi, p. 1.





della pubblicità»⁴⁰. La differenza tra le coetanee velate e quelle non velate – sostiene Renata Pepicelli – sta «nel grado di esposizione e sfoggio del proprio corpo, di quello che sono disposte a mostrare di se stesse, non nel fatto che siano del tutto immuni dal desiderio di entrare nella sfera pubblica con una immagine»⁴¹.

Da queste realistiche considerazioni derivano tutti i discorsi e i conseguenti studi di settore sull'esistenza di un dialogo e di vere e proprie contaminazioni stilistiche: il mercato della moda, ormai da anni, sta intercettando – e facendo propri – i cambiamenti in atto nelle società occidentali. Non è certo un caso che le vetrine di diversi brand – soprattutto nel mondo nord europeo – offrano, con peculiarità proprie, realtà dove il velo e un certo modo di coprire il corpo non sono per forza simboli di alterità e di oscurantismo o di stretta appartenenza al mondo islamico⁴². Ma allora una domanda sorge spontanea: tali “incontri” sono motivati solo da mere ragioni commerciali? E ancora: la *Modest fashion* che incarna questa nuova tendenza e sta prendendo sempre più piede sulle passerelle (e non solo lì), è frutto di un mero calcolo economico – data la ormai diffusa consapevolezza che le mussulmane osservanti rappresentano una fetta di mercato in netta espansione – o anche di un'evoluzione della società e della concezione che *Noi* abbiamo dell'Altro più altero?

Diversi sono gli studi che si interrogano sulla distanza tra Occidente e Islam (Islam *in* occidente e Islam *di* occidente) e che – forse con un eccesso di ottimismo – sembrano voler sostenere un ormai concreto avvicinamento tra i due “mondi”. Patrizia Finucci Gallo, scrittrice, giornalista, docente di scrittura creativa a Bologna, nonché anima del salotto “di cultura e moda”⁴³, nel suo *I love Islam. Cinque ragazze occidentali, single e modaiole, alla scoperta dell'Islam che conquista*, del 2010, propone il racconto di una realtà caratterizzata da reciproche contaminazioni. Attraverso le storie delle sue cinque protagoniste il libro introduce il lettore in un mondo dove il rigore del velo si concilia con la ricercatezza del vestire, l'ossequio alla tradizione con il desiderio di apparire, la volontà di difendere la propria religiosità con la voglia di essere alla moda, senza sentirsi diverse. Più che ottimistica la tesi a cui punta il libro: «Quando la società avvicina tradizioni e religioni differenti, cadono i pregiudizi e si accendono invece curiosità, interesse, a volte anche fascinazione per ciò che prima era “il diverso”. Allora si scoprono donne che lottano per l'affermazione della loro identità, di libertà troppo spesso negate, che difendono come possono il diritto alla loro femminilità»⁴⁴.

Per il “pianeta moda” Occidente e Islam non sembra siano più così distanti.

40 Renata Pepicelli, *Il velo nell'Islam*, cit., p. 129.

41 *Ibidem*.

42 A questo proposito si rimanda anche al lavoro di Patrizia Finucci Gallo, *I Love Islam. Cinque ragazze occidentali, single e modaiole, alla scoperta dell'Islam che conquista*, Newton Compton, Roma 2010.

43 Cfr. <http://www.pfgstyle.com/2011/03/pfg-style.html> (consultato il 31 gennaio 2020).

44 Patrizia Finucci Gallo, *I Love Islam*, cit., quarta di copertina.





3. *Modest fashion: religione/tradizione/identità vs business?*

Codice di abbigliamento religioso, tendenza di moda, giro di affari di centinaia di miliardi di euro annui: questi i tre modi più diffusi per presentare il fenomeno *Modest fashion*, anche definito *Islamic chic* o ancora *Hijab chic*. Si tratta sicuramente di un filone estetico espressamente pensato per le donne musulmane che desiderano vestirsi e vivere alla moda ma in modo *halal*, cioè in modo “lecito”, rispettando quindi le norme coraniche e, *in primis*, il principio di “coprire il corpo” indicato nella sura 33, versetto 58 del Corano: «Profeta, di alle tue mogli e alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano con i mantelli; questo sarà più atto a distinguerle dalle altre donne, affinché non vengano offese»⁴⁵.

Poche e semplici dunque le regole applicate dalla *modest fashion* per soddisfare le esigenze estetiche senza violare i precetti di pudore e di discrezione che stanno alla base del rispetto religioso: non essere appariscente, nessuna scollatura, nessuna aderenza che metta in risalto le curve, gambe e braccia coperte, zero trasparenze, d’obbligo il velo che copre il capo.

Insomma uno stile pudico e morigerato che tuttavia, sta diventando sempre più eclettico, con *abaya* – la classica tunica che lascia scoperti solo capo, mani e piedi – reinterpretati, stampati o a tinte decise, affiancati da tailleur lunghi dal sapore occidentale, e veli indossati su *outfit* anticonformisti come fanno le *mypster*, cioè le ragazze musulmane *hipster*. Tutto tassativamente nel rispetto del decoro religioso: il Corano infatti non solo sottolinea che «Dio è bello e ama la bellezza» ma neanche proibisce la “bellezza” degli abiti, anzi, al contrario, sembra incoraggiarla: «l’abbigliamento del credente deve essere bello e pulito, particolarmente nelle relazioni sociali e per l’esecuzione della preghiera come ha detto Allah l’Altissimo»⁴⁶.

Lo stile modesto ormai da qualche anno sta registrando largo e crescente seguito – e non solo fra le donne musulmane⁴⁷ – al punto da essere considerato un comparto produttivo di grande importanza, promosso, a livello internazionale, da organismi come l’*Islamic Fashion and Design Council*⁴⁸ – fondato a Dubai dall’imprenditrice Alia Khan ma con filiale anche a Milano – promotore dell’organizzazione, con cadenza annuale, di una settimana della “moda modesta” nella capitale degli Emirati Arabi, con eventi e sfilate replicati nelle capitali fashion di tutto il mondo⁴⁹.

45 Corano, sura 33, versetto 58.

46 «O Figli di Adamo, abbigliatevi di bei vestiti prima di ogni orazione», Corano, sura 7, versetto 31.

47 È noto come ormai i prodotti *halal* siano apprezzati anche dai non musulmani: in Francia e nel Regno Unito, ad esempio, il 36% dei consumatori non è musulmano. Cfr. il sito <https://www.halalint.org/it/servizi-hia> e anche *Cibo halal tra crescita e sfide globali, il webinar sul mercato alimentare dei paesi islamici*, in «ilsole24.com», 12 gennaio 2021, <https://www.ilsole24ore.com/art/cibo-halal-crescita-e-sfide-globali-webinar-mercato-alimentare-paesi-islamici-ADWZYKCB> (consultati il 21 gennaio 2021).

48 Cfr. <https://www.ifdcouncil.org/> (consultato il 21 gennaio 2021).

49 *Alla scoperta della Modest Fashion*, «Donna moderna», 11 aprile 2019, pp. 43-44.



È ormai fuori discussione che la *modest fashion*, capace di coinvolgere le grandi griffe – molte delle quali quotate in borsa – non solo non esprime un semplice e momentaneo *trend* ma rappresenta un fenomeno stilistico rivoluzionario destinato a durare e incidere nel tempo. E il giro d'affari che ha fatto registrare negli ultimi anni – nel solo 2017 è stato di 238 miliardi di euro, cifra quasi raddoppiata nei due anni successivi⁵⁰ – non può che amplificare tale previsione inchiodando su di sé l'attenzione dell'intero sistema moda mondiale. D'altra parte, stando alle valutazioni dell'istituto di ricerca americano *Pew Research Center*, non solo il numero di musulmani nel mondo (oggi circa 1,8 miliardi, pari al 23% della popolazione mondiale) si andrà progressivamente allargando, ma tale crescita inevitabilmente provocherà una progressiva e continua ascesa del mercato *halal* e quindi dei profitti nel settore⁵¹.

Sarebbe dunque ingenuo non considerare queste previsioni per comprendere come mai la *modest fashion* rappresenti un terreno di conquista per le grandi griffe – DKNY, Victoria Beckham, Valentino, Prada, Dior, Yohji Yamamoto, Dolce & Gabbana, per non citare che i nomi più noti – che monopolizzano le passerelle dell'alta moda mondiale, presentando collezioni specificatamente destinate al mercato arabo e mirate per far fronte a particolari “stagioni” musulmane, come il Ramadan, il mese sacro del digiuno che, nondimeno, in molti ambienti, significa anche grande festa social per la quale si spendono fortune in abiti e accessori. Una circostanza che – non certo per caso – ha spinto le grandi *maison* a consacrare il rito del *Ramadan Rush*.

Ma neanche il *fast fashion* è rimasto a guardare a fronte dell'espansione del mercato musulmano della moda, ormai terzo a livello mondiale, dietro solo a Stati Uniti (406 miliardi di dollari) e Cina (334 miliardi di dollari), ma ben davanti a Regno Unito (114 miliardi di dollari) e Germania (101 miliardi di dollari). Brand pop come Max Mara, Zara, H&M, Mango non si sono fatti scappare l'occasione di accaparrarsi una fetta di questo mercato e sono infatti andati realizzando collezioni sempre più *ad hoc*, in grado di coprire le richieste provenienti da tutti gli strati della società, per genere, età, disponibilità economiche, abbattendo i confini “religiosi”⁵².

50 *Modest Fashion: che cos'è e perché se ne parla tanto*, «Vanityfair.it», 7 dicembre 2017 (consultato il 21 gennaio 2021).

51 La multinazionale finanziaria canadese operativa nel settore dei mass media e dell'informazione, Thomson Reuters Corporation, nel documento *State of the Global Islam Economy Report, 2018-19* stimava inoltre che entro il 2023 il giro economico relativo alla moda islamica avrebbe potuto registrare, rispetto ai 238 miliardi di euro registrati nel 2017, un incremento del 5% annuo portando a 484 miliardi di dollari (oltre 398 miliardi di euro) il giro di affari. Cfr. <https://cdn.salaamgateway.com/special-coverage/sgie19-20/full-report.pdf> (consultato il 21 gennaio 2021).

52 Cfr. *Modest Fashion (R)evolution*, in «Vanityfair.it», 7 dicembre 2017 <https://www.vanityfair.it/fashion/news-fashion/2017/12/07/modest-fashion-revolution-abaya-musulmane-velo>; *La moda modesta in Italia*, in «il Post», 10 ottobre 2018 <https://www.ilpost.it/tag/modest-fashion/>; *Moda islamica contemporanea, le donne musulmane arbitri di stile dentro e fuori le loro comunità*, 13 ottobre 2018 https://www.ansa.it/canale_lifestyle/notizie/moda/2018/09/12/mostra-a



Così facendo il concetto di “moda islamica” si è adattato all’evoluzione della domanda al punto che con *modest fashion* non si intende più solo un modo di vestire con espliciti riferimenti a una determinata interpretazione dell’Islam, espressione di una mera tradizione e/o religione quanto piuttosto una «reinvenzione di stili ispirata a estetiche plurime»⁵³.

Insomma, a fronte di queste azioni, le tesi secondo cui la moda, grazie al suo approccio in costante aggiornamento, abbia avvicinato tradizioni e religioni differenti, fatto cadere pregiudizi e preconcetti, acceso curiosità per chi era – da una posizione di supponenza – considerato “diverso”, e di conseguenza abbia alimentato fascinazioni e interesse sembrano trovare concreto riscontro.

Ma questi indiscutibili segnali di contaminazione, allargamento e sdoganamento della diversità che hanno pervaso il sistema moda mondiale hanno trovato pieno, concreto e uguale riscontro nella vita quotidiana e “reale”?

Nonostante non si possa mettere in discussione che le società occidentali, liberali e libertarie, abbiano ormai accolto senza grandi riserve le specificità multiculturali alcune letture pregiudiziali sono ancora assai diffuse.

D’altra parte l’opinione che si ha dell’*Altro* e di conseguenza il problema del rapporto (sovente difficile) con la *diversità* non discendono solo dalla poca conoscenza ma dipendono ancor più – come ben sottolineava Walter Lippman nel suo ormai classico *Public opinion* (1922)⁵⁴ – dalla sua percezione che, troppo spesso, deriva dai pregiudizi e dai preconcetti che si sono interiorizzati. E le società occidentali – certo secolarizzate, aperte, emancipate, disinibite – non sembrano ancora immuni da questo meccanismo. Non per caso l’immagine della donna “velata” continua, in molti ambienti, a essere sovente strumentalizzata e genericamente letta come simbolo di soggezione a tradizioni oppressive, di carenza (o assenza) di pari dignità di genere: chi lo approva lo considera una legittima manifestazione di identità religiosa, culturale e pure politica; chi lo deplora lo inquadra come una esplicita espressione del diffondersi di un Islam oscurantista, integralista, misogino oltre che l’emblema del *loro* rifiuto di integrarsi. È noto a tutti come, nel corso del XXI secolo, il dibattito intorno ai simboli religiosi, al loro uso, alla loro ostentazione abbia registrato in Europa una larghissima centralità sovente associata alla profonda intolleranza di cui il Vecchio continente si è andato permeando a causa della presunta “invasione” – barbara, incivile, pericolosa per l’identità – di migliaia di profughi e di migranti che bussano alle porte della società europea, “opulenta” e priva dei problemi che caratterizzano invece i Paesi di origine. E fra questi simboli – sicuramente a fronte degli attacchi terroristici di matrice islamista che hanno colpito (tra gli altri)

san-francisco-su-moda-islamica_1ffeb0fa-9cf1-455c-a3ad-1dfce62f1dbd.html; *Velo, hijab, e abaya nelle collezioni moda degli stilisti per le donne musulmane. È di scena il Modest Dressing*, in «Elle.it», 7 aprile 2018 <https://www.elle.com/it/magazine/news/a1336258/collezioni-moda-musulmana-velo-hijab-abaya/> (consultati il 21 gennaio 2021).

53 Renata Pepicelli, *Il velo nell’Islam*, cit., p. 125.

54 Walter Lippman, *Public Opinion*, Macmillan, New York 1922 (1ª edizione italiana *L’opinione pubblica*, Edizioni di Comunità, Milano 1963).





anche diversi Paesi occidentali – la questione delle donne velate è tornata prepotentemente alla ribalta. Il velo e, in generale, il vestire alla “musulmana” è quindi da molti percepito non tanto (o non solo) come un intollerabile simbolo di diseguaglianza di genere, inaccettabile per Paesi che si considerano latori del principio della parità di genere, ma rappresenterebbe una seria minaccia alla sicurezza, all’ordine pubblico e una vera e propria sfida all’ordine costituito. E le diverse politiche sociali, oltre ai provvedimenti legislativi messi in campo e/o proposti dagli stati europei negli ultimi anni certo non aiutano a stemperare luoghi comuni e preconcetti.

Nei secoli di età moderna – si è già avuto modo di sottolineare – il “vestimento” ha continuato a rappresentare un potente simbolo di demarcazione sociale: attraverso gli abiti ci si distingueva e si marcano i confini sociali. Con lo schiudersi della contemporaneità l’abbigliamento si è sempre più imposto quale mezzo di comunicazione non verbale: «a ben vedere – scrive Renata Pepicelli – attraverso gli abiti passa una moltitudine di messaggi. Grazie alle informazioni che gli indumenti forniscono, già a un primo sguardo è possibile collocare il proprio interlocutore in un contesto piuttosto che in un altro, anche se poi servono profondità di sguardo e di conoscenze specifiche per decodificare i diversi livelli di questa comunicazione non verbale [...]»⁵⁵.

Non sembra quindi un azzardo sostenere che, a dispetto di quanto dichiarano i detti popolari – che vorrebbero dispensare saggi insegnamenti tratti dall’esperienza – l’*abito faccia il monaco* perché in un determinato contesto socio-politico-geografico la sua modalità di ricezione continua a determinare comportamenti e reazioni sociali. E il caso burkini, esploso in Francia nel 2016, sembra essere a questo proposito assai emblematico.

4. Il lodo Burkini e i perché di mille polemiche

L’estate 2016 si è distinta anche per un fatto “di costume” e l’affermarsi di una “novità stilistica” relativamente all’abbigliamento da spiaggia femminile: il *burkini*. Quasi a celebrare – seppur in versione decisamente opposta – quanto si era verificato 60 anni prima quando Brigitte Bardot si fece indiscussa icona della rivoluzione culturale e sessuale di quegli anni. Era il 1953 e la bellissima modella e attrice, appena diciannovenne, sulla spiaggia della Croisette, sfoggiò, per la prima volta, uno striminzito bikini con stampa floreale, sconvolgendo il pubblico del Festival di Cannes. Un atto, immortalato da uno scatto diventato appunto iconico, che sarebbe stato interpretato come il traguardo estetico dell’emancipazione femminile. Un punto di non ritorno per l’affermazione della libertà nel vestirsi: la società non poteva più imporre alle donne cosa potevano o, ancor più, cosa dovevano indossare⁵⁶. Ma è proprio nella stessa Cannes che, 63 anni dopo, altre donne incominciano a essere multate perché troppo vestite in spiaggia.

55 Renata Pepicelli, *Il velo nell’Islam*, cit., p. 118.

56 Cfr. https://www.tgcom24.mediaset.it/magazine/speciale-amarcord/buon-compleanno-bikini-settant-anni-di-moda-e-scandalo-in-riva-al-mare_3018341-201602a.shtml (consultato il 29 gennaio 2021).





La vicenda è nota: nell'agosto 2016 in alcune località balneari della Costa Azzurra – Cannes, Villeneuve-Loubet e in una trentina di altri comuni del litorale – a monopolizzare la cronaca era il burkini, un costume da bagno che veste completamente il corpo della donna, tranne volto, mani e piedi. David Lisnard, sindaco di Cannes, emetteva un'ordinanza con lo specifico obiettivo di interdime l'uso sulle spiagge; altri funzionari pubblici, come il primo cittadino del comune di Villeneuve Loubet, facendo esplicito riferimento a una più ampia e generale regolamentazione della sicurezza sulle spiagge, parlavano di divieto di accesso "su tutte le spiagge del Comune" a tutte le persone che non avessero "un abbigliamento corretto, rispettoso della buona morale e del principio di laicità" e non rispettassero "le regole di igiene e di sicurezza per la balneazione adattate al pubblico dominio marittimo"⁵⁷. A infuocare ulteriormente gli animi contribuirono poi le uscite del premier francese, Manuel Valls, che non esitò a schierarsi a favore di tali provvedimenti, stigmatizzando il burkini come l'«espressione di un'ideologia basata sull'asservimento della donna» e quindi «incompatibile con i valori della Francia e della Repubblica»⁵⁸.

Va da sé che la discussione e il tentativo di emulazione – Italia *in primis* – investirono ben presto l'intera Europa facendo esplodere un vero e proprio "lodo burkini"⁵⁹.

57 Cfr. Daniele Ferrari, *I sindaci francesi contro il "burkini": la laicità a ferragosto? Prima lettura di alcuni recenti orientamenti di giurisprudenza* in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 31/2016, 10 ottobre 2016.

58 Cfr. Francia. Anche Valls contro il burkini, in «la repubblica.it», 17 agosto 2016 https://www.repubblica.it/esteri/2016/08/17/news/francia_valls_burkini_incompatibile_con_nostri_valori-146130323/; Burkini, Valls: "Incompatibile con valori della Francia, ma no a divieti". Alfano: "Vietarlo sarebbe provocazione", in «ilfattoquotidiano.it», 17 agosto 2016, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/08/17/burkini-valls-incompatibile-con-valori-della-francia-ma-no-a-divieti-alfano-vietarlo-sarebbe-provocazione/2979290/> (consultati il 5 febbraio 2021).

59 A questo proposito si vedano, a titolo di esempio, *Burkini ban: French court upholds Cannes decision*, 13 agosto 2016, <https://www.abc.net.au/news/2016-08-14/cannes-burkini-ban-french-court-upholds-decision/7732466>; *Burkini ban: France defends decision after three towns prohibit swimsuit*, 16 agosto 2016, <https://www.abc.net.au/news/2016-08-16/france-defends-burkini-ban/7749722>; *Burkini ban: Corsica mayor prohibits Islamic swimsuit after beach brawl on French island*, 16 agosto 2016, <https://www.abc.net.au/news/2016-08-16/corsica-mayor-becomes-third-to-ban-burkini/7746476>; Francia, burkini vietato in spiaggia: polemiche per l'ordinanza di Cannes e Villeneuve-Loubet in «Repubblica.it», 12 agosto 2016 https://www.repubblica.it/esteri/2016/08/12/news/francia_burkini_vietato_in_spiaggia_polemiche_per_l_ordinanza_di_cannes_e_villeneuve-loubet-145860427/; *Burkini vietato a Cannes. È polemica* in «corriere.it», 13 agosto 2016 https://www.corriere.it/esteri/16_agosto_13/burkini-vietato-cannes-polemica-2ae2f380-612b-11e6-8e62-f8650827a70c.shtml; *Cos'è il burkini e perché se ne parla*, in «internazionale.it», 17 agosto 2016 <https://www.internazionale.it/notizie/2016/08/17/francia-burkini>; *Polemica sul burkini, il corpo delle donne*





Ora, a onor del vero, il burkini (o burqini) – generalmente un pantalone più o meno attillato con sopra una sorta di casacca, sovente dotata di una specie di cappuccio per coprire il capo ma non il volto – non fu una novità stilistica di quell'estate. Il marchio era stato registrato nel 2003 dalla società australiana Ahiida e da oltre dieci anni il sito dell'azienda lo commercializzava in svariati modelli, dal nero monacale alle stampe più sgargianti e ai colori fluo⁶⁰.

L'idea di produrre in serie – spiega Aheda Zanetti, stilista australiano-libanese di chiare discendenze italiane – quel «costume integrale che si indossa come una tuta»⁶¹ e di attribuirgli quel nome, risultato da una fusione di vocali tra burqa e bikini, venne in mente all'allora “casalinga Aheda Zanetti”, amante del nuoto ma anche musulmana praticante e *hijabi* (cioè donna che porta l'hijab). Fu quindi la necessità di trovare un capo che le consentisse di nuotare agilmente ma rispettando i dettami della sua fede a spingerla a produrlo: prima della sua creazione Aheda andava in spiaggia in maglietta a maniche lunghe e pantaloni, o con camicioni larghi e ingombranti che, essendo di tessuti non adatti, le impedivano di nuotare.

Quell'esigenza personale non solo procurò alla casalinga un lavoro a tempo pieno ma, nell'arco di poco, la trasformò in una stilista in grado di lanciare un vero articolo di moda, fonte di larghi profitti: dal 2008, dopo aver aperto il suo primo negozio a Sidney, ne ha venduti oltre 700 mila, per lo più destinati ai mercati europei, agli Stati Uniti e al Canada, e con un'impennata – stando alle sue parole – nei giorni del grande dibattito francese⁶². E proprio a fronte del polverone mediatico esploso in Francia Aheda Zanetti – scrive il sociologo Stefano Allievi nel suo *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'Islam in Europa* – ha ironicamente chiesto ai francesi di spiegarle il motivo del loro astio «così potrei creare qualcosa di specifico per il mercato francese, visto che sono così interessati alle mie creazioni. Se devo aprire un po' il costume sulle spalle o accorciare le maniche me lo facciano sapere: ho già fatto tante modifiche al modello originale. Oggi ci sono burkini da atleta, per taglie

nuovo simbolo della paura francese in «Repubblica.it», 18 agosto 2016, https://www.repubblica.it/esteri/2016/08/18/news/burkini_tahar_ben_jeloun-146173823/; *Il burkini? Un falso problema. Il divieto crea solo tensioni* in «lastampa.it», 20 agosto 2016 <https://www.lastampa.it/esteri/2016/08/20/news/il-burkini-un-falso-problema-il-divieto-crea-solo-tensioni-1.34823267>; *Francia, il Consiglio di Stato sospende il divieto del burkini* in «ilsole24ore.com», 26 agosto 2016 <https://st.ilssole24ore.com/art/mondo/2016-08-26/francia-consiglio-stato-sospende-divieto-burkini-154245.shtml?uuid=AD2NhfAB>; *Burkini, l'ONU condanna i divieti francesi. "Discriminatori per le musulmane. E non aiutano la sicurezza* in «ilfattoquotidiano.it», 30 agosto 2016, <https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/08/30/burkini-lonu-condanna-i-divieti-francesi-discrimina-le-donne-musulmane-e-non-aiuta-la-sicurezza/3002849/>; (tutti consultati il 5 febbraio 2021). Intorno al dibattito suscitato si rimanda anche a Stefano Allievi, *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'Islam in Europa*, Lit Edizioni, Roma 2017.

60 Cfr. <https://www.ahiida.com/> (consultato il 29 gennaio 2021).

61 Così citato in Stefano Allievi, *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'Islam in Europa*, cit., p. 12.

62 Cfr. *ibidem*.





comode, ampi per chi preferisce le linee morbide, colorati e con maniche a $\frac{3}{4}$ per le ragazzine. Sarò felice di studiare il modello apposta per i francesi»⁶³.

Una domanda dal sapore pungente per chi l'ha pronunciata, letta inevitabilmente come provocatoria – e forse pure come insultante – dai suoi destinatari che nondimeno ben rappresenta quanto il contesto socio-politico-ideologico, calato in un determinato momento “storico”, abbia determinato comportamenti, reazioni e strumentalizzazioni.

Per Aheda Zanetti il burkini era un mero strumento funzionale e pratico perché le permette di nuotare agilmente, pur nel rispetto delle sue convinzioni. Ma la stilista non mancava neppure di sottolineare come per molte altre musulmane esso rappresentasse pure un viatico di libertà perché consentiva (e consente) loro di fare cose e di accedere a luoghi prima poco o per nulla praticate o frequentati – come appunto andare in spiaggia o in piscina. Negare il diritto di vestire il burkini in spazi comuni significava quindi – sosteneva Aheda in quei giorni di polverone mediatico – negare semplicemente la libertà di quelle donne che “vogliono” vestire in maniera “modesta” o che “dovendo” vestire in maniera “modesta” hanno comunque la possibilità di fare sport e frequentare luoghi pubblici⁶⁴.

Sul fronte opposto si poneva la Francia, il Paese che della *laïcité* ha fatto il principio fondante della sua società e che, anche in nome della difesa di tale fondamento, dal 2010 ha proibito tutti i simboli religiosi negli spazi pubblici. Ma la Francia è anche il Paese che, forse anche a fronte della indefessa difesa di queste sue affermazioni, in poco più di un anno è stata colpita – più di qualsiasi altro paese europeo – da attentati di matrice islamica particolarmente efferati: le stragi di *Charlie Hebdo* e del Bataclan rispettivamente del gennaio e novembre 2015, quella di Nizza del 14 luglio 2016 e ancora il 26 agosto, in Normandia, in un paesino vicino a Rouen, l'omicidio di padre Hamel, nella sua chiesa mentre celebrava la messa.

E quindi proprio alla luce di quel principio fondante per i francesi e di questi tragici eventi si deve forse leggere la (ri)definizione, in Francia, del rapporto tra spazio pubblico e convinzioni religiose, tra tutela dell'ordine pubblico e difesa della libertà individuale di manifestare la propria appartenenza religiosa. Una ridefinizione che, nel contesto dello stato di emergenza, ha condotto – come il caso burkini ben dimostra – all'affermazione di pesanti prescrizioni (per molti liberticide) giustificate dalla necessità di garantire sicurezza e ordine pubblico⁶⁵. Chiara (ma anche discutibile) la giustificazione giuridica che stava dietro a quei provvedimenti: in tale particolare contesto a preoccupare non erano tanto le intenzioni che si celavano dietro l'abito indos-

63 Così citato in *ivi*, pp. 12-13.

64 *Ibidem*; si vedano anche *Burkini ban: The garment's Australian designer says the French are 'digging a hole' for themselves* in *abcnet*, 18 agosto 2016, <https://www.abc.net.au/news/2016-08-18/burkini-australian-designer-mystified-by-french-ban/7764422> (consultati il 5 febbraio 2021).

65 Su questi aspetti interessante il saggio di Daniele Ferrari, *I sindaci francesi contro il "burkini": la laicità a ferragosto? Prima lettura di alcuni recenti orientamenti di giurisprudenza* in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), n. 31/2016, 10 ottobre 2016.





sato o la qualità religiosa o non religiosa del comportamento di chi lo veste, quanto la qualificazione che tale indumento, portato in un particolare ambiente – come appunto le spiagge – potesse ricevere da parte di soggetti terzi e quindi delle reazioni che tale percezione avrebbe potuto determinare. In tal modo la necessità di limitare la libertà del singolo si rivelava giustificata, nella misura in cui determinati comportamenti – quale appunto ostentare il burkini – potessero essere qualificati come una minaccia alla sicurezza pubblica e alla laicità.

Insomma, il fulcro della questione non fu tanto schierarsi a favore o contro il “burkini” in sé. La diatriba si giocò tutta tra chi era favorevole a tutelare il diritto di poterlo/volerlo portare – quindi favorevole a lasciare la libertà di scelta – e chi invece voleva impedire alle donne di coprirsi e quindi negare loro tale libertà di scelta. In quel particolare momento *l'abito sembra abbia fatto altroché il monaco*.

Addendum

Ora, è bene ribadirlo, il burkini non ha nulla a che vedere con il Corano, è un mero prodotto della moda “modesta” e si è imposto come fenomeno commerciale, anche grazie al polverone che intorno ad esso si è montato nell'estate 2016.

Ma la reazione che la sua comparsa ha suscitato in Francia e, di riflesso, in Europa, ben sintetizza tre questioni aperte e affatto slegate tra loro, sottolineate nel già ricordato libro di Stefano Allievi, *Il burkini come metafora. Conflitti simbolici sull'Islam in Europa: i rapporti di genere, i rapporti tra religione e politica*, ma soprattutto, la visibilità dell'Islam nello spazio pubblico.

L'analisi delle peculiarità e delle modalità di affermazione della *modest fashion* possono sicuramente aiutare a fotografare l'evoluzione del rapporto tra le società occidentali e quelle islamiche e a delineare le reciproche contaminazioni e ingerenze non foss'altro sotto il profilo del business e del profitto.

Ma non solo. Le reazioni alla sua diffusione consentono anche di misurare l'altalenante livello di integrazione tra i due mondi. Non è certo un azzardo sostenere che dove il “vestire” islamico è frutto *anche* di una libera scelta – come appunto in Europa – la questione si faccia complicata perché ci si deve inevitabilmente districare tra aspetti culturali, relazionali, sociali, economici, politici che caratterizzano i diversi contesti. Non è un caso, per esempio, che l'atteggiamento rispetto alla “moda islamica” e a tutto quello che comporta, posto in essere dalle due grandi metropoli cosmopolite europee, Londra e Parigi – entrambi indubbie capitali delle nuove tendenze, dove vivono, lavorano, studiano, transitano persone di tutto il mondo (sicura conseguenza della politica coloniale dei rispettivi stati) – sia da sempre assai distante e a larghi tratti discordi, e ben al di là delle recenti e devastanti esperienze terroristiche. Tanto a Parigi quanto a Londra la “moda islamica” si è diffusa e imposta, nondimeno essa ha trovato sviluppo, spazio, creatività ben più lungo le rive del Tamigi che su quelle della Senna. E la ragione dell'effervescenza londinese è conseguenza anche della diversa condotta che il mondo inglese ha tenuto da sempre e tuttora tiene verso l'*Altro* e i suoi simboli rappresentativi (velo *in primis*), rispetto alla Francia dove



peraltro vive la percentuale più alta di popolazione islamica. Così mentre il Parlamento francese, nel 2010, votava una legge con lo specifico obiettivo di vietare l'uso del velo islamico integrale nei luoghi pubblici, il ministro per l'immigrazione inglese, Damian Green, commentava tale provvedimento dichiarando che “vietare di indossare il velo integrale islamico in pubblico o dire alle persone cosa possono e non possono indossare, se stanno solo camminando per strada, sarebbe decisamente anti-britannico e in contrasto con le convenzioni di una società tollerante e rispettosa quale quella inglese”⁶⁶.

Gli approcci normativi al “problema” dei due Paesi ben rispecchiano la logica che fonda e guida le rispettive società e il loro rapporto con la diversità; logica che peraltro aveva trovato espressione già nelle diverse strategie amministrative e relazionali poste in essere in epoca coloniale: mentre la corona britannica promuoveva un'amministrazione indiretta volta interessatamente a mantenere il particolarismo dei singoli contesti occupati, attraverso il riconoscimento di funzioni gestionali, più o meno ampie, alle autorità autoctone; la repubblica francese faceva ricorso ad una forma di amministrazione diretta, centralizzata, burocratizzata e votata alla francesizzazione e naturalizzazione dei colonizzati in nome dei principi rivoluzionari⁶⁷.

Il sistema giuridico britannico è da sempre improntato alla concretezza del singolo caso – *common law* – e fa della difesa del particolarismo la sua bandiera; mentre la democrazia francese, generata dalla rivoluzione, ha inteso fondare un nuovo ordine universale basato su un sistema giuridico idealmente collegato ai valori di *liberté*, *fraternité* ed *égalité*, rifiuta così il particolare e si muove a garanzia del principio della *laïcité*. È dunque a fronte della negazione del particolarismo che la Francia è arrivata alla legge che proibisce l'esibizione di ogni simbolo religioso “particolare” nei luoghi pubblici mentre, al contrario, l'Inghilterra (e in generale, il mondo anglosassone) continua a difendere strenuamente il diritto di mostrare segni identitari ed espressivi, anche nel proprio modo di vestire.

Insomma approcci e interpretazioni assai differenti che pongono in evidenza come, in determinati contesti più che in altri, l'immagine e la visibilità dell'Islam, nello spazio e nel dibattito pubblico, siano ancora percepite per i loro aspetti più controversi.

Nondimeno qualche passo avanti è stato percorso, almeno “esteticamente”.

66 «Banning the wearing of the Islamic full veil in public would be “un-British” [...] trying to pass such a law would be at odds with the UK's tolerant and mutually respectful society [...] Telling people what they can and can't wear, if they're just walking down the street, is a rather un-British thing to do» in *Damian Green says burka ban would be 'un-British'*, in BBC News, 18 luglio 2010, <https://www.bbc.com/news/uk-10674973> (consultato il 5 febbraio 2021).

67 Circa le diverse strategie amministrative e relazionali poste in essere in epoca coloniale da Francia e Gran Bretagna si rinvia a titolo di esempio a Anna Maria Medici, Arrigo Pallotti, Mario Zamponi, a cura di, *L'Africa contemporanea*, Le Monnier, Firenze 2017, pp. 133-149; Anna Maria Gentili, *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa sub-sahariana*, Carocci, Roma 2019, pp. 195-324 e alla ricca bibliografia ivi segnalata.

A fronte delle reazioni del mercato al sistema moda globale, non si possono infatti trascurare le argomentazioni addotte da diversi designer e imprenditori di *islamic fashion* circa il ruolo che la moda islamica ha assunto nei processi di avvicinamento tra *Noi* e *Loro*: la produzione di indumenti meno informi e più attraenti dapprima destinati al solo mercato islamico ha sicuramente rappresentato in taluni ambienti – certo particolari e circoscritti – un «invito per i non musulmani ad accostarsi all'Islam con curiosità e interesse». Inoltre i sempre più frequenti studi sulle contaminazioni estetiche hanno messo in evidenza l'esistenza di una sorta di dialogo tra le “mode” dei giovani europei e quelle dei discendenti degli immigrati.

Insomma sembra proprio che il mercato della moda – in alcuni contesti più che in altri, come il nord Europa – stia intercettando, prima di altri settori, i cambiamenti in atto nelle società occidentali ormai “miste”.

Non solo. Questi segnali di allargamento e di contaminazione hanno contribuito ad accendere oltre che il dibattito pure le reazioni provocatorie ma eloquenti del desiderio di mettere in discussione il fardello degli stereotipi che – almeno in parte – il mondo occidentale continua a trascinarsi sulle spalle dai secoli di età moderna.

Si pensi al video dal titolo *Niqa-Bitch shakes Paris*⁶⁸ comparso nel settembre 2010, che ha spopolato su Youtube: una telecamera riprende la passeggiata per le vie del centro di Parigi di due donne con pantaloncini corti che lasciano le gambe completamente scoperte, tacchi alti e un *niqab* che nasconde completamente il volto. Le due – che si autodefiniscono *Niqabitch* – fermano il traffico, fanno letteralmente girare la testa ai passanti divertiti, solidali, compiacenti, imbarazzati, disgustati. Una forma di protesta sociale e politica contro il divieto, allora in discussione in Francia, di usare il *niqab* nello spazio pubblico ma soprattutto in difesa della libertà delle donne di vestire in “tutta libertà”, senza interferenze statali, imposizioni religiose, o altro. O ancora si pensi alle azioni portate avanti nella metropolitana parigina – già dal 2006 – da *Princess Hijab*, una street artist, che si mantiene nell'anonimato ma si suppone sia donna: di notte, i volti delle modelle e dei modelli che sfoggiano i loro fisici nei cartelloni pubblicitari, di cui le metropolitane sono tappezzate, vengono spruzzati con una vernice nera che rappresenta il velo. Una copertura integrale che lascia liberi solo tre spiragli: due per gli occhi e uno per la bocca.

Una “guerriglia *niqab*” – come la definisce la sua autrice – che vuole difendere una posizione ben chiara, e da molti ormai condivisa, rispetto alla proibizione del velo, ma che, ancor più, vuole ostentare la denuncia dei problemi dell'integrazione⁶⁹.

Una questione atavica quella del rapporto con l'*Altro* che non riguarda solo le musulmane o in generale le donne bensì l'intera società occidentale. Ancora.

68 www.youtube.com/watch?v=IjtSmxhOZ5k (consultato il 5 febbraio 2021)

69 Cfr. Anneiees Moors, *NiqaBitch and Princess Hijab: Niqab Activism, Satire and Street Art*, in «Feminist Reviews», 98 (2011), pp. 128-135; Diletta Guida, *Artistic Reactions to Contemporary Controversies Related to Islam* in Erkan Toguşlu, a cura di, *Everyday Life Practices of Muslim in Europe*, Leuven University Press, Leuven 2015, vol. 3, pp. 165-174, in particolare pp. 166-169.





VERONICA TECCHIO

Secondi a nessuno.

La politica e le seconde generazioni dell'immigrazione in Italia

Le prime emigrazioni di massa Oltreoceano hanno rappresentato non solo il desiderio di miglioramento del tenore di vita per milioni d'individui – italiani compresi – ma anche l'avvio di ricerche e studi sul fenomeno dei figli e delle figlie dell'immigrazione¹.

L'Italia sino agli inizi degli anni Ottanta del Novecento non percepiva se stessa come Paese d'approdo ma come terra d'abbandonare per migliorare le proprie condizioni socio-economiche. Il fenomeno dell'immigrazione extracomunitaria e anche extra-italiana era scarsamente considerato anche se, sin dagli anni Sessanta del Novecento, si registrano migrazioni più o meno ingenti di specifici cluster di popolazione straniera verso l'Italia², come le immigrate e gli immigrati addetti all'organizzazione domestica.

Il frame narrativo è certamente quello degli spostamenti tutti nazionali, dalle zone rurali alle città industrializzate e – soprattutto – dal meridione al nord Italia. Il diffondersi di un'opinione consolidata per cui il Sud Italia fosse stato depauperato³ non ha però evitato alla Penisola di divenire attrattiva in termini di *pull factors* per altri, in particolare residenti extracomunitari in cerca di migliori condizioni di vita.

-
- 1 M. Orioles, *La seconda generazione di migranti. Verso quale integrazione?*, Carocci Editore, Roma 2013, p. 27.
 - 2 L. Einaudi, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, pp.50-57 e pp.405-408; F. Rampini, *Immigrati in Italia*, in «Rinascita», 8 febbraio 1980, p. 16. Erano almeno 100.000 gli addetti e le addette del settore domestico, includendo nel computo anche i non regolari.
 - 3 S. Allievi, G. Dalla Zuanna, *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. 7. Si veda anche: https://www.corriere.it/economia/cards/ripartita-l-emigrazione-sud-nord-20-anni-come-se-napoli-si-fosse-trasferita/rischio-desertificazione-boom-emigrati-nell-ultimo-ventennio_principale.shtml, <https://www.corriere.it>, articolo del 10 novembre 2016, consultato il 18 gennaio 2021, <https://thevision.com/attualita/sud-migrazione/>, The Vision, articolo del 12 ottobre 2018, consultato il 18 gennaio 2021. I dati citati nei presenti articoli fanno riferimento a *Rapporto Svimez 2016 sull'economia del Mezzogiorno*, qui è possibile scaricare i materiali: <http://lnx.svimez.info/svimez-il-rapporto/>, consultato il 18 gennaio 2021.



I media e l'opinione pubblica iniziarono a interessarsi di immigrazione extracomunitaria a seguito della brusca collisione con la nave Vlorë. L'8 agosto 1991 ventimila persone albanesi sbarcarono clandestinamente a Bari provocando inevitabili reazioni di sconcerto nell'opinione pubblica e l'Italia si scoprì paese d'approdo. Si tratta infatti di un numero impressionante se paragonato ai dati del periodo immediatamente precedente: il doppio delle colf etiopi presenti sul territorio italiano all'inizio degli anni Ottanta. L'Italia non perse l'opportunità di dimostrare scarsa attenzione alle dinamiche geopolitiche, non prevedendo gli effetti che la caduta del muro di Berlino aveva già fatto deflagrare e che doveva ancora mostrare appieno. E, pur non potendo contrastare processi di migrazione internazionali e indipendenti dall'Italia, le norme per diventare italiani o regolarizzare la propria posizione sul territorio, senza che legami di sangue suggellassero la richiesta, rimasero pressoché invariate⁴.

La storia dell'immigrazione in Italia si potrebbe rappresentare con una potente figura retorica, l'ossimoro. Per definire la regolamentazione e gestione dell'immigrazione in Italia sin dall'Unità è nata l'allocuzione *strutturalmente emergenziale*. Un avverbio modale e un aggettivo di qualità per descrivere specificatamente come e con che criteri è stata affrontata prima l'emergenza, poi la regolarizzazione e successivamente la nuova normalità dell'immigrazione in Italia. Sanatorie e decreti flussi sono i principali strumenti legislativi adottati da governi, conservatori e progressisti, avvicendatisi negli ultimi vent'anni. L'ultima sanatoria per immigrati irregolari risale al 2012⁵, con la quale vennero regolarizzate quasi 100 mila persone. Così commentò allora il sociologo Maurizio Ambrosini:

Le sanatorie non sono mai una scelta politica elegante. Significano una sconfessione della legalità, una resa dello Stato e delle sue leggi di fronte a comportamenti individuali che, diventando massa, ne decretano l'irrelevanza. A

4 Per approfondimenti sul tema si veda: *La nave dolce*, film documentario di Daniele Vicari, 2012, Italia-Albania; L. Einaudi, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi, op. cit.*, p. 177-180, M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia, dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci Editore, Roma 2018, p. 93-99, R. Palomba, A. Righi, *Quel giorno che gli albanesi invasero l'Italia... Gli atteggiamenti dell'opinione pubblica e della stampa italiana sulla questione delle migrazioni dall'Albania*, CNR IRP, Roma, 1993, C. Gerino, Marea di profughi dall'Albania, in «La Repubblica», 6 marzo 1991, <https://corriereedelmezzogiorno.corriere.it/napoli/notizie/cronaca/2011/5-agosto-2011/20mila-disperati-finirono-prigionierilo-sbarco-vlorë-venti-annifa-1901243680065.shtml>, «Corriere del Mezzogiorno», articolo del 5 agosto 2011, consultato il 10 gennaio 2021.

5 Decreto legislativo del 16 luglio 2012, n. 109. *Attuazione della direttiva 2009/52/CE che introduce norme minime relative a sanzioni e a provvedimenti nei confronti di datori di lavoro che impiegano cittadini di Paesi terzi il cui soggiorno è irregolare*. <https://www.gazzettaufficiale.it/gunewsletter/dettaglio.jsp?service=1&datagu=2012-07-25&task=dettaglio&numgu=172&redaz=012G0136&tmstp=1343719748160>, consultato il 16 gennaio 2021.

quel punto, la fermezza risulta controproducente e persino irragionevole. Ma in tal modo si comunica un messaggio di friabilità del diritto e si incentivano nuove trasgressioni.⁶

La non presa di posizione – che di fatto lo è a tutti gli effetti – in merito a un tema tanto urgente quanto scomodo, è lo stesso approccio riservato all’inclusione e al riconoscimento delle seconde generazioni, che siano nate in Italia o all’estero e giunte nel Paese durante l’infanzia o l’adolescenza.

Se in Italia, almeno sino agli inizi degli anni Novanta, la storia delle seconde generazioni è quasi del tutto inesistente e inscindibile da quella della stessa immigrazione, negli ultimi vent’anni, a fronte di un considerevole aumento di permessi di soggiorno e richieste di cittadinanza⁷, avrebbe dovuto acquisire una propria autonomia, slegata e indipendente rispetto ai fenomeni migratori più recenti, poiché l’esperienza dei primo-migranti non può essere paragonata a quella di chi in Italia è nato e cresciuto. Eppure quasi un milione di persone sono *straniere in patria*.

Considerando bambini nati nella Penisola come immigrati residenti si nega loro libertà di movimento, certamente più limitata rispetto a un coetaneo con cittadinanza. Si pensi alle gite scolastiche organizzate all’estero o ai residenti in zone di frontiera – la regione Insubre tra queste – che non di rado potrebbero avere necessità di entrare in un territorio extra CEE qual è la Svizzera. Dalle competizioni internazionali sportive nelle quali non possono gareggiare – in quanto italiani –, all’ammissione a corsi di studio che prevedono come requisito la cittadinanza stessa. Tutti momenti fondamentali per la formazione e per la vita di un individuo.

Le “colpe” dei padri e delle madri – anche se voler garantire migliori qualità di vita per sé e la propria famiglia non dovrebbe essere considerata una colpa – ricadono sui figli, come se il “morbo” dell’immigrazione si trasmettesse per via ereditaria. Pur non compiendo nessun tipo di migrazione, i figli degli immigrati, dalla nascita, vengono in un certo senso puniti per il solo fatto di essere *figli di*.

Non pochi sono stati i tentativi di far approvare norme che modificassero l’attuale legge sulla cittadinanza, la 91 del 1992⁸, che contemplassero *ius soli* e/o *ius culturae*. Nessuna è mai entrata in vigore. La prima proposta di riforma della 91/92 risale al 1999, la seconda – dell’allora Ministro dell’Interno Giuliano Amato – è del 2006, ostacolata dall’opposizione pur trovando il favore della maggior parte dei cittadini italiani⁹.

6 <https://www.lavoce.info/archives/2450/oltre-le-sanatorie/>, «lavoce.info», articolo del 22 agosto 2012, consultato il 16 gennaio 2021.

7 <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/cittadinanza-record-di-nuovi-italiani>, «avvenire.it», articolo del 1 giugno 2018, consultato il 20 gennaio 2021.

8 <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1992/02/15/092G0162/sg>, consultato il 29 gennaio 2021.

9 https://www.repubblica.it/2006/07/sezioni/politica/cittadinanza-nuove-norme/approvato-ddl/approvato-ddl.html?refresh_ce, «repubblica.it», articolo del 4 agosto 2006, consultato il 21 gennaio 2021.



Nel 2009, una riforma bipartisan della cittadinanza presentata dai deputati Andrea Sarubbi e Fabio Granata¹⁰ si arenò, alle soglie del 2010, per l'inizio della campagna elettorale che avrebbe troppo esposto il Partito della Libertà.

La proposta sosteneva che chi fosse nato in Italia da genitori stranieri potesse ottenere la cittadinanza italiana a diciotto anni, a patto che dimostrasse di risiedere in Italia da almeno cinque anni e superasse un test di integrazione civica e linguistica, in seguito a un giuramento sulla Costituzione. Inoltre sarebbero potuti diventare italiani i figli di immigrati residenti nel Paese da almeno cinque anni e quanti avessero già completato un ciclo di studi.

Un ulteriore tentativo di far emergere dal limbo un numero sempre crescente di bambini arrivò nel 2011: la campagna di iniziativa popolare dal nome *L'Italia sono anche io*¹¹, portò, nel 2012, grazie alla raccolta di oltre 200 mila firme, al deposito alla Camera di una proposta di modifica alla legge sulla cittadinanza¹².

L'ultimo tentativo risale al 2015 quando, dopo essere stata approvata alla Camera una proposta di legge che contemplava sia quella de *L'Italia sono anche io* che le precedenti, rimase bloccata in Senato per oltre due anni.

I successivi tentativi del 2017 e 2018 non raggiunsero nemmeno l'approvazione alla Camera¹³. Indice, questo, di un discostamento abissale della politica dalla realtà, che continua a reputare la cittadinanza più come premio e non come diritto da assicurare a quanti vivono da anni, se non dalla nascita, nel Paese.

La cittadinanza italiana viene più volte presentata, dalle diverse parti politiche, come onorificenza da conferire agli eroi, riconoscimento per il *bravo immigrato* che ha fatto propri i valori della cultura italiana. E invece dovrebbe essere la naturale e basilare constatazione della presenza stabile e volontaria su un dato territorio, senza, per questo, pretendere l'assimilazione di valori tradizionali, mantenendo dunque la propria identità, in questo caso si fluida, ma pur sempre tutelata. Tanto più che, soprattutto in Italia, l'equazione "più cittadini uguale meno diritti" non è assolutamente applicabile. Un esempio valido è l'assistenza sanitaria, gratuita e accessibile a tutti, cittadini o meno. E gli immigrati, così come i figli dell'immigrazione, contribuiscono in misura consistente al sostentamento della pubblica sanità, versando tributi e imposte. E poiché i diritti degli stranieri in Italia vennero equiparati a quelli dei cittadini italiani già con la ratifica della Convenzione di Ginevra nel 1951 (quindi ben prima della Legge Turco-Napolitano del

10 Proposta di Legge d'iniziativa dei deputati Sarubbi, Granata. Modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, recante nuove norme sulla cittadinanza, presentata il 30 luglio 2009: https://www.camera.it/_dati/leg16/lavori/schedela/apriTelecomando.asp?codice=16PDL0028000, consultato il 21 gennaio 2021.

11 <http://www.litaliasonoanchio.it>, consultato il 21 gennaio 2021.

12 [http://www.litaliasonoanchio.it/fileadmin/materiali_italiaanchio/pdf/PROGETTO_DI_LEGGE - Norme sulla cittadinanza - testo.pdf](http://www.litaliasonoanchio.it/fileadmin/materiali_italiaanchio/pdf/PROGETTO_DI_LEGGE_-_Norme_sulla_cittadinanza_-_testo.pdf), e <https://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2017/10/20/riforma-cittadinanza-da-sapere>, «internazionale.it», articolo del 20 ottobre 2017, consultato il 21 gennaio 2021.

13 <https://www.open.online/2019/10/02/giornata-del-migrante-cosa-e-lo-ius-culturae-e-perche-e-il-momento-di-decidere-sulla-cittadinanza-ai-nuovi-italiani/>, «open.online.it», articolo del 2 ottobre 2019, consultato il 21 gennaio 2021.



1998), andrebbe certamente rivisto il valore intrinseco e simbolico attribuito alla cittadinanza.

Se considerata come una naturale emersione dalla non identità, la cittadinanza acquisirebbe un preciso valore: non più una medaglia da conferire o uno stemma da esporre, ma un'ineluttabile constatazione. In quanto esseri umani si ha il diritto di esprimere un'opinione – e non solo nel “virtuale” – in merito al futuro del paese nel quale si vive: come? Votando.

In Italia, secondo dati Istat aggiornati al 2018, sarebbero un milione e trecentomila le persone senza cittadinanza italiana, per il 75% dei casi nate qui o giunte prima dei sei anni di età¹⁴. E se le cause del fenomeno sono argomento dibattuto e affrontato a sufficienza, meno lo sono invece i risvolti sociali e politici che la presenza di oltre un milione di “italiani” senza cittadinanza genera.

La seconda generazione di migranti quanto viene considerata dalla politica e dai personaggi che la compongono? Chi parla *a e di* loro? È tra gli attori e auditori del dialogo politico del nostro Paese? Cosa c'è di più importante del futuro delle nuove generazioni, specie se in buona percentuale aspiranti italiani, se non porli nelle migliori condizioni di potersi esprimere?

Inserire in agenda un così impellente tema come quello del dialogo e della riconoscibilità delle seconde generazioni potrebbe fare la fortuna – nel prossimo futuro – di partiti o movimenti politici. Poiché, in costante crescita, vi è una metropoli di aspiranti elettori che, nel breve o medio periodo, avrà la possibilità di votare.

Recentemente leader politici mediaticamente noti hanno influenzato e orientato il discorso pubblico sulla contrapposizione tra *noi* e *loro*, intendendo per loro quella massa indistinta di immigrati di cui, purtroppo, gli stessi nati in Italia da genitori stranieri, fanno parte. Oltre alla constatazione meramente concettuale che risentimento e odio non assolvono la *pars construens* del discorso politico, ci si domanda come sia possibile considerare straniero colui che, per definizione, è italiano¹⁵.

Si rende dunque necessario indagare *chi* e *in che modo* influenzi attualmente l'opinione pubblica politica e comprenderne le aree di intervento.

Frequentare i profili social di alcuni dei principali esponenti e leader politici italiani è un modo reale per calarsi nella “pancia”, seppur virtuale, del Paese e cogliere gli umori che – le ultime elezioni politiche lo hanno dimostrato – andranno a influenzare non solo la fortuna o la *débâcle* dei singoli partiti ma anche, e soprattutto, il voto e, dunque, i governi del Paese; per poter comprendere come e se affronteranno il tema degli immigrati e dei loro figli nati in Italia o che frequentano scuole italiane senza per questo esserne riconosciuti come cittadini a tutti gli effetti di legge.

In Italia vige lo *Ius sanguinis*, ovvero l'ottenimento della cittadinanza per discendenza diretta: uno o entrambi i genitori devono essere in possesso della cittadinanza italiana.

14 <https://www.istat.it/it/files/2020/04/Identità-e-percorsi.pdf>, Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni in Italia, Temi – Letture statistiche, Istat, 2020; cfr. Istat, Rapporto Annuale 2016, *La situazione del Paese*, p. 91.

15 <https://www.dizionario-italiano.it/dizionario-italiano.php?parola=italiano>, <https://www.treccani.it/vocabolario/italiano/>, consultati il 21 gennaio 2021.



Salvo occasioni eccezionali di conferimento per servigi onorevoli resi allo Stato, solo in tre casi si configura in Italia la fattispecie dell'applicabilità dello *Ius Soli*¹⁶: la nascita in territorio italiano da parte di entrambi i genitori ignoti o apolidi; la nascita in territorio italiano, senza che sia acquisita la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato cui essi appartengono; oppure la permanenza nel territorio italiano con entrambi i genitori ignoti, senza che sia rintracciato in possesso di altra cittadinanza.

La legge, dunque, esclude un milione di bambini – tra i quali oggi vi sono anche, secondo i dati più aggiornati Istat, adulti (che potrebbero aver fatto richiesta di cittadinanza) – che vivono sul territorio italiano stabilmente, senza per questo esserne parte attiva e riconosciuta. E il numero è in costante crescita, a fronte di flussi migratori inarrestabili.

In Italia s'inizia a interessarsi di seconde generazioni solo nel 2000, grazie alla pionieristica ricerca di Barbara Braccini¹⁷ che, per prima, utilizza il termine per definire la discendenza dell'immigrazione in Italia, nella fattispecie quella africana.

E sebbene flussi migratori consistenti abbiano interessato la Penisola sin dai primi anni Sessanta del Novecento¹⁸, il dibattito pubblico non ha permesso, se non in sporadici casi mediatici¹⁹, di ottenere risultati concreti e legislativi per le seconde generazioni che, ad oggi, vengono rappresentate da associazioni locali e nazionali tra le quali si ricordano "Italiani senza Cittadinanza"²⁰, CoNNGI, "Rete 2G" le quali, in virtù delle loro attività e iniziative, sono gli stakeholder privilegiati per interloquire con le istituzioni: la loro ultima seduta di audizioni, promossa dalla Commissione affari costituzionali della Camera, in merito al tema della riforma sulla cittadinanza, risale al dicembre 2019²¹.

-
- 16 Legge n.91 del 5 febbraio 1992.
<https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1992/02/15/092G0162/sg>, consultato il 21 gennaio 2021.
- 17 B. Braccini, *I giovani africani. Integrazione socio-culturale delle seconde generazioni in Italia*, L'Harmattan Italia, Torino 2000.
- 18 M. Colucci, *Storia dell'immigrazione straniera in Italia*, op. cit., e L. Einaudi, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*, op. cit.
- 19 Ci si riferisce, a titolo d'esempio, al fatto di cronaca relativo alla cittadinanza *honoris causa*, concessa a Rami Shehata nel luglio 2019, dopo aver sventato una strage a San Donato Milanese. Di seguito alcuni articoli per ricostruire la vicenda: https://milano.corriere.it/notizie/cronaca/19_luglio_27/ramy-adam-cittadini-italiani-conferimento-due-studenti-eroi-bus-dirottato-435531da-b051-11e9-bfd3-f0e7e71b14c0.shtml, http://www.ansa.it/sito/notizie/cronaca/2019/03/21/san-donato-milanese-terrore-sul-bus-studenti_79116806-db76-4a93-9105-1d923b033bc4.html, [ansa.it](http://www.ansa.it), articolo del 22 marzo 2019, consultati il 20 gennaio 2021.
- 20 <http://www.italianisenzacittadinanza.it>, <http://conngi.it>, <https://www.secondegenerazioni.it>, consultati il 3 febbraio 2021.
- 21 <http://www.integrazionemigranti.gov.it/Attualita/Notizie/Pagine/Riforma-Cittadinanza,-la-voce-delle-nuove-generazioni-alla-Camera.aspx>, consultato il 3 febbraio 2021.



È da segnalare però che tutte le proposte di legge per modificare le norme anacronistiche della 91/92 con l'obiettivo quanto meno di conferire valore a cultura e scuola per l'ottenimento della cittadinanza, sono naufragate.

Tale mancanza d'interesse conduce a una banale considerazione politica e sociale: si può ancora fare tanto e non si è fatto abbastanza.

Eppure le intenzioni di voto degli italiani con background migratorio e straniero, stando a quanto riportato in un servizio de «Linkiesta», sarebbero allineate alle tendenze nazionali²². Nell'articolo vengono intervistati giovani che, proprio in virtù del loro background, hanno scelto di sostenere Lega o Fratelli d'Italia, partiti che delle loro posizioni contrarie circa l'immigrazione ne hanno fatto una bandiera.

Le esperienze degli individui sono assai variegate: non tutti, ad esempio, si identificano nella seconda generazione di immigrati e, specie i cittadini italiani con origini straniere, preferiscono utilizzare la definizione di «italiani con background straniero». E, proprio perché italiani, si sentono minacciati a loro volta dall'arrivo incontrollato degli stranieri, accusati dagli stessi di «volergli rubare il lavoro».

Nessuna contraddizione. È ciò che riporta «Tpi» (The Post international) in un articolo pubblicato online a ridosso delle elezioni di marzo 2018: intervistando alcuni militanti di Fratelli d'Italia, figli dell'immigrazione, l'articolo fotografa uno spaccato sulle intenzioni di voto di quanti non percepiscono alcuna contraddizione nel votare chi vieterebbe, a quanti hanno vissuto le medesime sorti dei genitori, di poter raggiungere l'Italia²³. Sono italiani e lecitamente, nel pieno esercizio dei loro diritti, hanno scelto di sostenere tesi conservatrici, scardinando dunque il sillogismo che li vorrebbe, in quanto figli di migranti, orientati verso idee decisamente più progressiste.

È logico ma non scontato attendersi un maggiore grado di comprensione e consapevolezza da parte di chi – nella storia familiare – ha vissuto casi di emigrazione verso l'Italia o, peggio, di denigrazione e xenofobia. Le figlie e i figli non hanno subito lo stigma della migrazione su di loro e, in quanto nuovi italiani, nutrono il desiderio di partecipare alla vita politica, a differenza dei coetanei italiani senza background migratorio da tempo disaffezionati.

I giovani italiani di seconda generazione vivono il loro essere italiani in modo consapevole, avendo talvolta ottenuto la cittadinanza solo al raggiungimento della maggiore età e, quindi, sostenuto un iter burocratico complesso per poter esprimere la propria opinione. Vivendola oltre che come un riconoscimento di diritti anche come una conquista, ottenuta grazie ai loro sforzi, si sentono coinvolti più di quanto non si sentano i giovani italiani in generale, delusi e disincantati²⁴.

22 <https://www.linkiesta.it/it/article/2018/02/27/sorpresa-gli-immigrati-di-seconda-generazione-votano-lega-e-casapound/37258/>, «linkiesta.it», articolo del 27 febbraio 2018, consultato il 3 febbraio 2021.

23 <https://www.tpi.it/news/italiani-seconda-generazione-votano-lega-2018022893036/>, «tpi.it», articolo del 28 febbraio 2018, consultato il 3 febbraio 2020.

24 <https://www.nuoveradici.world/articoli/maali-atila-ci-definiscono-immigrati-di-seconda-generazione-ma-io-non-sono-emigrata-da-nessun-paese-sono-nata->



E proprio per restituire il grado di poca consapevolezza e conoscenza circa gli orientamenti di voto delle nuove generazioni, si consideri – a titolo esemplificativo – la dichiarazione dai toni entusiastici di Roberto Calderoli giunta a poche ore dalla bocciatura dello *ius soli* in Senato nel 2018, accolta come «una grande vittoria» poiché, afferma, «questa assurda e inutile proposta di legge serviva solo a regalare un milione di nuovi voti al Pd»²⁵.

Eppure non esistono, a sostegno di tale affermazione, dati statistici e sondaggi che abbiano indagato le intenzioni di voto di giovani italiani con background migratorio. Si possono solo citare inchieste giornalistiche relative a casi isolati – come la già ricordata «Linkiesta» – e, nella pratica, ai giovani di seconda generazione vengono dedicati spazi di espressione solo se le loro preferenze politiche risultano essere in controtendenza rispetto a ciò che il comune sentire si aspetterebbe da loro, ovvero che votino partiti progressisti e sensibili sul tema immigrazione. Eppure chi teme il loro voto, perché li ritiene una massa indistinta schierata tutta a sinistra, compie lo stesso errore interpretativo di chi li difende cercando di attirare il loro interesse senza che le dichiarazioni producano tuttavia effetti concreti.

La riduttiva deduzione logica di Roberto Calderoli – e come lui, di molti altri – non considera un semplice, ma poco banale, fattore: gli italiani senza cittadinanza si sentono italiani, vivono da tali e, dunque, le loro opinioni non sono diverse da quelle dei connazionali senza eventi familiari migratori. Parrebbe contraddittorio ma, proprio in virtù del fatto che sono italiani *tout court*, scelgono di esprimere il loro consenso verso chi, a loro avviso, potrebbe maggiormente agevolarli e tutelarli.

Questo vulnus legislativo, non tenendo conto dei macro-cambiamenti sociali avvenuti e in atto, è innanzitutto imputabile alla scarsa attenzione che politici d'ogni orientamento hanno riservato al tema, quanto mai impellente, del riconoscimento delle seconde generazioni dell'immigrazione in Italia.

La coalizione di centro-destra (si fa qui riferimento ai tre partiti nazionali di Lega, Fratelli d'Italia e, seppur il suo peso specifico nell'alleanza sia in costante diminuzione, Forza Italia), lungi dal voler allargare le soglie e i parametri di acquisizione del diritto, è piuttosto concentrata a difendere la Patria dall'immigrazione incontrollata, la mancanza di regole rigide e di controllo su ingressi e sbarchi.

a-torino/, «nuoveradici.world», articolo del 29 marzo 2019, consultato il 29 gennaio 2021. Si segnala anche il podcast, prodotto da storielibere.fm, di Nuove radici dal titolo *Radici*, disponibile per l'ascolto sulle principali piattaforme di streaming e sul sito: <https://www.spreaker.com/user/storielibere.fm/podcast-radici-ep-07-mix>, consultato il 29 gennaio 2021.

25 https://alleyoop.ilsole24ore.com/2018/05/25/ius-soli-in-italia-sono-oltre-800mila-i-bambini-e-ragazzi-che-sono-italiani-senza-cittadinanza/?refresh_ce=1, «ilsole24ore.it», articolo del 25 maggio 2018, consultato il 3 febbraio 2021.



Il Movimento Cinque Stelle, inizialmente a favore dello *ius soli*, ha recentemente invertito la rotta, rendendo noto, attraverso le dichiarazioni di Luigi Di Maio che oggi sarebbe un *pull factor* per l'arrivo di nuovi migranti²⁶.

Per quanto riguarda i principali partiti di centro-sinistra – in primis Partito Democratico, poi Liberi e Uguali, +Europa e il neo-nato Italia Viva – si possono rintracciare alcune proposte a favore di uno *ius soli* temperato²⁷ o *ius culturae*.

Insomma, l'attenzione per le seconde generazioni, nel rispetto delle loro identità, multiple e variegate, proveniente da differenti estrazioni sociali ed esperienze di vita, sembra un aspetto scarsamente considerato e poco utilizzato anche dai partiti che di *ius soli* ne hanno fatto la loro battaglia distintiva.

Con l'avvento dei social *network*, la distanza, prima considerata siderale, tra politici e cittadini si è apparentemente contratta, per i linguaggi, le forme e per l'interlocuzione diretta dei personaggi pubblici con il pubblico.

La scoperta del sé e degli altri attualmente passa anche attraverso social media e piattaforme che permettano, soprattutto ai giovani, di scoprire altri mondi, personaggi o modi di vivere alternativi alla realtà quotidiana.

Eppure il divario tra seconde generazioni e politica prosegue anche all'interno delle piattaforme social, dove sono carenti e in alcuni casi addirittura assenti comunicazioni dirette o indirette alle seconde generazioni, ai figli dell'immigrazione, nati o residenti sul territorio italiano. Non si può certo ignorare la mole di interazioni e reazioni che offrono i principali termometri politici odierni, Facebook, Twitter, Instagram e il più recente e *teen* TikTok. Se si analizzano i profili social di alcuni giovani esponenti, mediaticamente riconoscibili, appartenenti alle quattro formazioni politiche preminenti ma assai distanti tra loro per ideali e valori – quali Luigi Di Maio (34 anni, Movimento 5 Stelle), Giorgia Meloni (43 anni, Fratelli d'Italia), Matteo Renzi (45 anni, Italia Viva) e Matteo Salvini (47 anni, Lega) – emerge un ritratto quanto mai desolante.

Un giovane di seconda generazione, con cittadinanza o meno, quanto può sentirsi coinvolto nel dibattito pubblico? Per fornire risposta puntuale e soddisfacente al quesito si dovrebbe far affidamento a un'indagine sociologica che, al momento, non esiste.

Ciò che può essere indagato è invece la quantità di informazioni o comunicazioni che vengono riservate dalla politica alle seconde generazioni. Come? Attraverso il canale privilegiato e immediato dei social media che sono diventati strumento principale di comunicazione politica e non solo, all'interno del quale anche i giovani di seconda generazione possono giocare ad armi pari.

26 https://www.agi.it/fact-checking/verit_ius_soli_m5s_grillo_cambia_idea_bagarre-1894748/news/2017-06-20/, «agi.it», articolo del 20 giugno 2017, consultato il 20 febbraio 2020. Per le dichiarazioni di Luigi Di Maio si legga: https://www.repubblica.it/politica/2017/06/17/news/ius_soli_grillo_di_maio_orfini-168339835/?refresh_ce, «repubblica.it» articolo del 17 giugno 2017, consultato il 29 gennaio 2021.

27 http://www.treccani.it/vocabolario/ius-soli-temperato_%28Neologismi%29/, consultato il 29 gennaio 2021.



E se si dovesse parlare almeno ai giovani, come lo fanno i quattro più giovani e influenti personaggi politici sui social? Scelti soprattutto per il numero di utenti che raggiungono, per la copertura mediatica a loro riservata e, soprattutto, per la loro attenzione alla fascia d'età più giovane. I due esponenti della coalizione di centro-destra, ad esempio, sono anche gli unici ad aver aperto un profilo sulla piattaforma cinese Tik Tok²⁸, segno che l'interesse è alto per i giovani, i giovanissimi e i loro luoghi di ritrovo virtuale.

1. Matteo Salvini e Giorgia Meloni²⁹

I due sono accomunati, come detto, dal presidio costante di tutti i social media tale da suscitare invidia non solo agli avversari nazionali ma anche Oltreoceano.

Matteo Salvini è il politico europeo con più seguaci, almeno su Facebook³⁰: 4,8 milioni di follower totali e poco meno di 4,5 milioni di “mi piace”, poco più di due milioni su Instagram, un milione e 400 mila su Twitter e quasi 400 mila su TikTok³¹. Quest'ultimo dato, irrisorio a fronte dei precedenti, non deve stupire se si pensa che il primo video pubblicato dal leader del Carroccio risale al 12 novembre del 2019. L'algoritmo e la struttura che lo sostiene nella campagna social sempiterna è stato soprannominato *La Bestia*³². Il software, gestito da Luca Morisi e usato dallo staff di Salvini (che conta

- 28 I profili TikTok rispettivamente di Matteo Salvini e Giorgia Meloni: <https://vm.tiktok.com/ZSpJ3S9R/>, <https://vm.tiktok.com/ZSpJKEvE/>, consultati il 29 gennaio 2021.
- 29 Matteo Salvini: <https://www.facebook.com/salviniofficial/>, Facebook, <https://www.instagram.com/matteosalviniofficial/?hl=it>, Instagram, <https://twitter.com/matteosalvinimi>, Twitter, <https://vm.tiktok.com/bgQTBL/>, TikTok; Giorgia Meloni: <https://www.facebook.com/giorgiameloni.paginaufficiale/>, Facebook, <https://www.instagram.com/giorgiameloni/?hl=it>, Instagram, <https://twitter.com/GiorgiaMeloni>, Twitter, <https://vm.tiktok.com/bgnC6b/>, TikTok. Rilevazioni aggiornate in data 11 gennaio 2021.
- 30 <https://espresso.repubblica.it/palazzo/2018/12/21/news/matteo-salvini-facebook-1.329871>, «espresso.repubblica.it», articolo del 21 dicembre 2018, consultato il 20 gennaio 2021.
- 31 Dati aggiornati al 19 febbraio 2021.
- 32 Per approfondimenti sul tema si legga: G. Diamanti, L. Pregliasco, *Fenomeno Salvini: Chi è, come comunica, perché lo votano*, Castelvecchi, Roma 2019 e <https://www.rollingstone.it/politica/la-bestia-ovvero-del-come-funziona-la-propaganda-di-salvini/420343/>, «rollingstone.it», articolo del 13 luglio 2018, <https://www.corriere.it/dataroom-milena-gabanelli/matteo-salvini-la-bestia-come-catturare-4-milioni-fan-social-facebook-twitter-instagram/a00069d2-f33f-11e9-ad64-4488d500d2a2-va.shtml>, «corriere.it», articolo del 20 ottobre 2019, <https://www.fanpage.it/politica/la-bestia-di-matteo-salvini-e-ancora-viva-e-continuiamo-a-pagarla-noi/>, «fanpage.it», articolo del 25 gennaio 2020, <https://www.linkiesta.it/it/article/2019/12/07/vinci-salvini-dati-facebook-casaleggio-m5s-lega/44665/>, «linkiesta.it», articolo del 7 dicembre 2019, <https://www.linkiesta.it/it/article/2019/12/09/hacker-salvini-nutella-la-bestia-algoritmo-nutella/44676/>, «linkiesta», articolo del 9 dicembre 2019, consultati il 20 gennaio 2021.



più di trenta persone) è stato oggetto di interessanti analisi e inchieste. Per accaparrarsi più *like*, commenti, follower e, in definitiva, elettori e consenso, sarebbe utile far leva su sentimenti contrastanti come paura e fiducia, spesso legati ad argomenti di tendenza sui social media, sollecitare l'impegno e la competitività dei seguaci attraverso la *gamification*: sono questi alcuni dei metodi che fanno parte del piano strategico dell'ex Ministro³³.

Matteo Salvini, stando a quanto riportano «Il Foglio» e «Wired»³⁴, forse a voler trovare il dettaglio straniante, riscuote successo tra alcuni giovani italiani con background migratorio che, figli della prima fase dell'immigrazione di massa nel nostro paese, tra gli anni Ottanta e Novanta, risentirebbero, come la maggioranza degli italiani, di una narrazione distorta riguardo a migrazioni e sbarchi. «Il Foglio» riporta addirittura che «nei gruppi chiusi di alcune comunità etniche su Facebook, sono in tanti a difendere Salvini».

La posizione di Lega e, dunque, del suo primo rappresentante in tema di *Ius soli* è nota, come lo è la considerazione della cittadinanza. Se il primo è un dibattito che perde d'interesse se paragonato di volta in volta ad altri problemi designati come impellenti per gli italiani³⁵, la seconda non dovrebbe essere regalata come un «biglietto del luna park» ma conferita come medaglia a chi abbia completato il processo d'integrazione e mimesi nel contesto e che, quindi, rispetti regole, tradizioni, usi e costumi della penisola italiana.

Il leader della Lega non si rivolge mai direttamente alle seconde generazioni, in quanto portatrici di valori, tradizioni, nuove idee. Ma si rivolge al suo elettorato affermando che gli immigrati sono «suoi fratelli» se rispettano le leggi e, in quanto genitori degni di rispetto solo se mandano i propri figli a scuola. Come a voler sottintendere che i *barbari* stranieri siano adusi a non voler iscriverne i figli negli istituti scolastici o a non voler rispettare le norme. Insomma, per l'ex ministro un cittadino italiano è «senegalese con cittadinanza italiana» se commette reati, ma è «suo fratello» se rispetta le leggi e le tradizioni.

L'unica integrazione possibile, stando alle suddette dichiarazioni, è l'assimilazione lineare ovvero l'acquisizione acritica di pratiche, usi e costumi, del paese ospitante, l'italianizzazione. Pena l'esclusione.

Un'ultima precisazione: Matteo Salvini è il primo politico italiano ad essere approvato sul nuovo social TikTok³⁶. L'applicazione cinese fondata

33 <https://www.wired.it/attualita/politica/2018/02/15/matteo-salvini-strategia-social-network/>, «wired.it», articolo del 15 febbraio 2018, consultato il 20 febbraio 2020. <https://www.linkiesta.it/article/2019/06/17/gamification-politica-italia-vinci-salvini-rousseau-ludocrazia-gianluc/42550/>, «linkiesta», articolo del 17 giugno 2019, consultato il 20 gennaio 2021.

34 <https://www.ilfoglio.it/politica/2018/08/28/news/immigrati-per-salvini-211472/>, «ilfoglio.it», articolo del 28 agosto 2018, <https://www.wired.it/attualita/politica/2019/03/20/nuove-generazioni-saranno-progressiste-societa/>, «wired.it» articolo del 20 marzo 2019, consultati il 20 gennaio 2021.

35 <https://www.instagram.com/p/B71Y8maKNo8/?igshid=1rz9ulb2916ow>, consultato il 18 febbraio 2021.

, profilo Instagram di Matteo Salvini, consultato il 18 febbraio 2021.

36 <https://www.open.online/2019/11/13/e-due-dopo-salvini-ora-giorgia-meloni-non-solo-arriva-su-tiktok-ma-anche-sul-social-russo-vk/>, «openonline.it», articolo del 13 novembre 2019, <https://www.open.online/2019/11/16/territorio>



nel 2016 sta riscuotendo successo tra pre-adolescenti e adolescenti, attirando, va da sé, l'interesse di brand e aziende che a loro vogliono rivolgersi³⁷. Tra i video dell'ex Ministro, appositamente confezionati per la piattaforma, ce n'è uno che riconferma la dicotomia del "sei mio fratello" se «sei un bravo immigrato»³⁸. Il copy del breve video è più che esplicito: «Viva i tanti immigrati regolari e integrati che concorrono alla ricchezza e al benessere dell'Italia, sono nostri fratelli».

Approdando su uno dei luoghi di ritrovo virtuale di migliaia e migliaia di ragazzini, sceglie la strada più soft. Sceglie la via del vittimismo, «dedicato a chi ci vuole male» utilizzando sempre l'hashtag #colpadisalvini e, forse, per abbassare la soglia di resistenza che ha incontrato nel momento della sua intromissione nel mondo dei non votanti, dei più giovani, che lo hanno accolto con frasi come «ok, boomer», la risposta sarcastica, diventata il manifesto di una generazione. Oppure «ci troviamo in una puntata di Black Mirror», «noi volevamo solo stare in pace su un social non contaminato», «anche qua no però eh».

Giorgia Meloni è seguita da 900 mila utenti su Instagram, da ben due milioni di utenti su Facebook, poco più d'un milione su Twitter e poco più di tremila su TikTok³⁹.

Il primato dell'Italia per numero di cittadinanze concesse, è l'arma usata da Giorgia Meloni e del partito che rappresenta – Fratelli d'Italia – per osteggiare qualsiasi riforma della 91/92. Più volte infatti, attraverso brevi video pubblicati sui suoi canali social che la ritraggono come ospite in talk show televisivi, ha usato questo dato per ribadire il proprio pensiero circa *Ius soli* o *Ius culturae*. Per la leader di Fratelli d'Italia la cittadinanza non dovrebbe essere un «automatismo». In un video, ospite a Dritto e Rovescio, disponibile sulla sua pagina Facebook viene chiaramente spiegato perché la sinistra vorrebbe una modifica della 91/92 in favore di *Ius soli* o *Ius culturae*: «dando la cittadinanza al minore, grazie poi al ricongiungimento familiare, riesce [la sinistra, *nda*] a dare la cittadinanza ai suoi genitori e riesce ad avere più voti»⁴⁰.

La seconda generazione, intesa come categoria a sé stante, non è neppure citata in nessuno dei suoi post: né su Facebook né su Instagram, a riprova dello scarso o nullo interesse per il fenomeno, colto nelle sue diverse e complesse sfumature.

ostile-salvini-e-meloni-stanno-avendo-qualche-problema-su-tiktok-per-ora/, «open.online.it», articolo del 16 novembre 2019, consultati il 10 gennaio 2021.

37 <https://www.rollingstone.it/cultura/il-2021-sara-lanno-di-tiktok/540052/>, «rollingstone.it», articolo del 17 novembre 2020, consultato il 20 gennaio 2021.

38 <https://www.tiktok.com/@matteosalviniufficiale/video/6784075301606444294>, consultato il 18 febbraio 2021.

39 I profili TikTok rispettivamente di Matteo Salvini e Giorgia Meloni: <https://vm.tiktok.com/ZSpJ3S9R/>, <https://vm.tiktok.com/ZSpJKEvE/>, consultati il 18 febbraio 2021.

40 <https://www.facebook.com/giorgiameloni.paginaufficiale/videos/1241604066009942/>, consultato il 18 febbraio 2021.



2. Matteo Renzi e Luigi Di Maio

L'ex Presidente del Consiglio Matteo Renzi quando sceglie il web per esprimere la propria opinione lo fa rivolgendosi a un milione di follower su Facebook, 250 mila su Instagram e tre milioni e 400 mila su Twitter, registrando il primato tra i quattro esponenti presi in esame per numero di seguaci⁴¹.

Matteo Renzi, in termini di consenso, è il politico meno apprezzato. Ha fondato Italia Viva⁴² il 18 settembre 2019 ma la sua ascesa politica è avvenuta tra le fila del Partito Democratico. È l'unico, tra i quattro presi in esame che, dal sito del neo partito da lui costituito, rivendica la libertà di autodeterminazione dell'individuo⁴³ e sostiene l'applicazione dello *Ius soli*.

Non parla apertamente e direttamente di e alla seconda generazione, però. Si rivolge alle nuove generazioni e, in questa categoria, potrebbero rientrare anche quel milione e trecento mila che attendono di essere riconosciuti quali cittadini. Forse, deducendolo dal suo sostegno virtuale allo *Ius soli*, ma quando lo fa non si rivolge ai nuovi italiani, né a quelli in attesa di cittadinanza e nati qui, lo fa rivolgendosi ai già cittadini italiani.

Si potrebbe considerare la sua una scelta orientata all'inclusione, nel suo discorso, delle seconde generazioni in attesa di formalizzare la loro cittadinanza. Poiché tutti, in quanto italiani, dovrebbero sentirsi destinatari dei loro proclami e pensieri. Eppure un esplicito sostegno alle seconde generazioni da parte di Renzi non è ancora pervenuto e così, nel linguaggio politico, le dichiarazioni d'intenti valgono più delle intenzioni stesse.

Luigi Di Maio è il più giovane rappresentante delle istituzioni tra i quattro citati, esponente di spicco del Movimento Cinque Stelle nonché Ministro degli Affari esteri per il Governo Conte II e Draghi.

La sua pagina Facebook⁴⁴, da due milioni e 600 mila seguaci, se interrogata nella ricerca di parole chiave quali *Ius soli*, *Ius culturae*, *seconda generazione* (anche nella sua versione plurale) e *cittadinanza*, ma anche *figli di immigrati*, offrirà come unico esito un post del 2019 in cui Di Maio afferma: «col maltempo che flagella l'Italia [...] qui si parla di *Ius soli*: io sono sconcertato».

Come se per poter parlare di diritti occorra tempo sereno e clima mite. Eppure il Movimento Cinque Stelle non è sempre stato contrario alla modifica della 91/92. Nessun parere favorevole all'integrazione, legislativa quanto meno, delle seconde generazioni arriva dalla ricerca per hashtag su Instagram. Digitando #iussoli, tra le migliaia di feed connessi alla parola chiave,

41 Matteo Renzi: <https://www.facebook.com/matteorenziufficiale/>, Facebook, <https://www.instagram.com/matteorenzi/?hl=it>, Instagram, <https://twitter.com/matteorenzi>, Twitter. Rilevazioni aggiornate in data 11 gennaio 2021.

42 https://www.italiaviva.it/carta_dei_valori_home#more, consultato il 20 febbraio 2021.

43 https://www.italiaviva.it/carta_dei_valori_home, consultato il 20 febbraio 2021.

44 Luigi Di Maio: <https://www.facebook.com/LuigiDiMaio/>, Facebook, <https://www.instagram.com/luigi.di.maio/?hl=it>, Instagram, <https://twitter.com/luigidimaio>, Twitter. Rilevazioni aggiornate in data 20 febbraio 2021.



Veronica Tecchio

nessuno risulta appartenere all'account di Luigi Di Maio. Nell'agenda politica e nella narrazione mediale dell'attuale Ministro degli affari esteri e della cooperazione internazionale, un milione di persone *in cerca di* cittadinanza devono attendere che la pioggia s'interrompa e che, nel prossimo contratto di governo, venga inserita la loro richiesta tra le priorità. Come ricorda Giulio Cavalli nel suo articolo per «Linkiesta»:

Non si può parlare di *Ius Soli*, no, nemmeno questa volta. Perché? Perché piove. Sembra una barzelletta e invece è il bassissimo livello di galleggiamento di un governo che ogni volta che prova a sfiorare la politica [...] si incastra sull'equilibrisimo [...] di un Luigi Di Maio più impegnato a non cadere che a camminare. [...] Perché se è vero che mezza Italia si indebolisce sotto i colpi del maltempo è anche vero che circa 800.000 persone (non briciole, ottocentomila persone) si ritrovano in un assurdo limbo legislativo che impedisce loro di essere “cittadini” avendone tutti i doveri e non avendone i diritti. E che quasi un milione di persone stiano in un chiaroscuro di identità è un problema di cui discuterne sempre, al di là degli eventi atmosferici, delle crisi lavorative o di qualsiasi altro evento che possa tornare utile per fare un po' di benaltrismo.⁴⁵

Il consenso degli italiani, con genitori italiani, è dunque sempre più importante, ai fini politici. Cosa fare dunque? Occorre che la seconda generazione si mobiliti, non solo attraverso il mondo associazionistico, e si organizzi in termini politici. Come hanno scelto di fare i fondatori di *Cara Italia*⁴⁶ che, da oltre un anno, si è costituito quale movimento e punta a partecipare alle prossime elezioni nazionali e amministrative. Per avere e dare voce a tutti coloro che si sentono sotto o affatto rappresentati dai partiti attuali⁴⁷ e per porre un freno al dilagante razzismo che, sostiene il fondatore Stephen Ogongo, serve arginare perché «è diventato qualcosa di normale, accettato, di cui non stupirsi. Tocca reagire».

E, la reazione – ci si augura – non dovrebbe tardare ad arrivare.

3. *Ghali, tra fluidità e mainstream*

A colmare il *vulnus* legislativo, politico e istituzionale – come sovente accade nel Paese – è la società, il popolo, le persone che lo compongono. Sono ancora troppo pochi in Italia gli esempi di seconda generazione che

45 <https://www.linkiesta.it/it/article/2019/11/19/zingaretti-ius-soli-di-maio-sconcertato/44417/>, «linkiesta», articolo del 19 novembre 2019, consultato il 21 febbraio 2021.

46 <https://caraitalia.org/programma/>, consultato il 20 gennaio 2021.

47 https://www.repubblica.it/solidarieta/immigrazione/2019/04/07/news/movimento_cara_italia_nasce_il_primo_partito_dei_nuovi_italiani_-223481584/, «repubblica.it», articolo del 7 aprile 2019, consultato il 20 gennaio 2021. https://www.repubblica.it/cronaca/2019/02/22/news/contro_il_razzismo_nasce_il_partito_dei_nuovi_italiani_-219808257/?ref=search, «repubblica.it», articolo del 22 febbraio 2019, consultato il 20 gennaio 2021.



influenza o sia portatrice, nelle narrazioni e nelle storie visibili, di diversità e identità fluida. È quindi d'uopo segnalare il ruolo di alcuni artisti che stanno o hanno contribuito a rendere *mainstream* il discorso sulle seconde generazioni.

Ghali Amdouni ha fatto della sua doppia identità il quid vincente che, forse, sarà in grado di sensibilizzare o aumentare la consapevolezza circa il tema dell'inclusione, integrazione e infine delle seconde generazioni di cui lui è, senza volontà di stigmatizzazione, un rappresentante. Ghali è un giovane (t)rapper italiano di origini tunisine, cresciuto a Baggio, nella periferia di Milano. Ha 26 anni e il 20 febbraio 2020 è stato rilasciato il suo secondo album da solista⁴⁸, DNA. Rendendo pubblica la sua storia di periferia non ha fatto altro che compiere un atto rivoluzionario: ammettere l'uguaglianza del diverso, far immedesimare nella sua *storia di confine* tutti, cittadini e non.

Italiano di origini tunisine, classe 1993, è riuscito a conquistare le classifiche nazionali con rime tutt'altro che accomodanti. E, proprio per questo, sembra un buon esempio da analizzare: è un volto noto, le sue canzoni vengono trasmesse in radio, scelte come jingle di spot pubblicitari (Vodafone, BMW, *nda*) e, dunque, si può parlare di contenuti e volto *mainstream*⁴⁹ poiché Ghali raggiunge target d'età e d'estrazione sociale variegati. Nei suoi testi si rintracciano espliciti riferimenti alla religione islamica, in alcuni brani vi sono intere strofe scritte in arabo e, seppur straniante, è compreso da tutti.

Come sintetizza lo stesso Roberto Saviano in un video pubblicato sul suo canale YouTube, *Gomorra Channel*:

Ghali diventa il primo punto di contatto tra le nuove generazioni e l'islam. Tutto inconsapevolmente ovviamente: Ghali racconta solo se stesso e la sua poetica e ragazzi e ragazze ascoltano solo la sua musica, non c'è premeditazione in questo. Eppure accade. In Willy Willy [brano del rapper, *nda*], per esempio, Ghali racconta del pregiudizio. Inizia proprio con: «Tu pensi che l'Islam sia l'Isis». Per cui cosa succede? Che migliaia e migliaia di ragazzini i cui genitori magari sono leghisti, saltano ai suoi concerti dicendo «Salam Aleikum», il saluto arabo.⁵⁰

48 Ghali, pseudonimo di Ghali Amdouni, è un rapper italiano. Nato il 21 maggio 1993 da genitori tunisini e cresciuto a Baggio, quartiere della periferia milanese. Nel 2011 fonda il gruppo *Troupe D'Elite*, ma la popolarità arriva con una serie di brani postati su YouTube e che vengono poi raccolti nell'album *Lunga vita a Sto*. Il singolo di debutto *Ninna nanna*, uscito il 14 ottobre 2016 su Spotify, stabilisce il record del più alto numero di ascolti nel primo giorno in streaming, ottenendo il triplo disco di platino dalla FIMI con oltre 150.000 copie vendute. Il secondo singolo *Pizza kebab* è stato certificato disco d'oro dalla FIMI. L'ultimo album, DNA, è stato rilasciato il 20 febbraio 2020.

49 <https://www.rollingstone.it/musica/news-musica/e-ufficiale-ghali-e-la-prossima-superstar-del-pop-italiano/407961/#Part3>, «rollingstone.it», articolo del 10 aprile 2018, consultato il 2 febbraio 2021.

50 <https://youtu.be/bKDSyBGECvU>, consultato il 2 febbraio 2021.

Ghali, forse per tutelare la sua immagine all'inizio della carriera da solista, ha più volte dichiarato di non volersi occupare di politica⁵¹, laconicamente affermando in uno dei suoi primi singoli di successo, *Ricchi Dentro*, «anche quest'anno voto boh». Di recente, forse in virtù della notorietà raggiunta, ha sostenuto le dichiarazioni del collega Salmo: «Non puoi ascoltare hip hop ed essere un razzista, le due cose sono incompatibili perché questa è una cultura black da sempre. Se dici "grande Salvini" devi bruciare i miei cd, o cambiare le tue cazzo di idee»⁵².

Nella pratica e nei testi il rapper milanese è diventato un simbolo e un portatore di messaggi, anche e soprattutto civili, prima che politici. E, più di altri, rappresenta un tipo di integrazione sana, priva di falsa retorica e superando il concetto di assimilazione tout court. Se la cittadinanza deve essere concessa, secondo alcuni, a chi ha interiorizzato anche le tradizioni italiane, Ghali estirpa questo cliché "rappando" in arabo e utilizzando parole e temi della religione islamica, esplicitando il suo orientamento religioso e non cadendo nella trappola che vuole il "bravo" immigrato, o figlio di immigrati, ben integrato se mangia pasta, beve vino e accetta acriticamente il suo ruolo di subordinato.

Se il confronto tra diversi modelli d'integrazione appare prettamente nozionistico, Tommy Kuti e Ghali, due rapper di origini straniere nati e vissuti in Italia, lo rendono d'immediata comprensione attraverso la loro produzione artistica.

Tommy Kuti, rapper afroitaliano residente a Brescia, nel testo *Afroitaliano*, afferma di non mangiare «la pasta senza il Parmigiano». Come se, per ottenere lo status di italiano agli occhi dei più, sia necessario privilegiare solo alcuni alimenti.

Ghali sceglie un'altra prospettiva, sceglie un diverso modo di integrazione: compone una canzone d'amore per la «cara Italia», ma, al tempo stesso, mangia «pizza kebab».

E l'integrazione – dimostra il rapper di Baggio – può avvenire attraverso l'incontro conviviale, disteso. Pane e companatico e, per chi lo gradisce, un po' di cipolla.

Vive e pratica un diverso modello di integrazione che non necessariamente passa attraverso l'italianizzazione, o la mimesi con il contesto. Mostra e dimostra che non è l'unica via, almeno. Esiste anche la possibilità di essere italiani e tunisini, di essere cittadini del mondo senza che essere *italiano musulmano* sia percepito come ossimoro.

Attraverso un linguaggio semplice, riferimenti conosciuti ai più della cultura islamica riesce a raggiungere il pubblico più eterogeneo possibile, per via della facile comprensione dei suoi testi e Ghali è «felice di fare musica per ragazzini». Essere *halal* assume sfumature positive nella narrazione del rapper: «l'industria è un tritacarne io sono halal». Una protezione, uno scudo per difendersi dal mondo *usa e getta* della discografia e non solo.

51 <https://www.rollingstone.it/musica/news-musica/ghali-ha-ragione-salmo-votano-salvini-ma-portano-i-figli-ai-miei-concerti-e-un-cortocircuito/435801/>, «rollingstone.it», articolo del 14 novembre 2018, consultato il 2 febbraio 2021.

52 <https://www.rollingstone.it/musica/news-musica/salmo-racconta-playlist-traccia-per-traccia/434783/>, consultato il 3 febbraio 2021.

Trump è l'ostacolo che impedirebbe un'eventuale relazione tra lui e una ragazza di Puerto Rico. E, parafrasando Giorgio Gaber in *Destra e Sinistra*, si prende gioco degli schieramenti nel dibattito pubblico, ironizzando sul fatto che «cambiano i ministri ma non la minestra/Il cesso è qui a sinistra il bagno in fondo a destra». Questo sì, *all'italiana*.

Ghali offre ai suoi ascoltatori la possibilità di dedurre autonomamente, senza asserirlo esplicitamente, che anche se osserva il mese di digiuno, mangia carne halal, e kebab o non mangia prosciutto, è italiano.

È una constatazione sconvolgente, destabilizzante per quanti sono da troppo tempo ingabbiati nella cornice interpretativa di alcuni soggetti politici che della tradizione culinaria italiana ne hanno fatto un importante focus in agenda. Per loro non esiste altro modo di essere italiani se non quello di mangiare pasta, salame e polenta. Poco importa se la dieta degli individui non dovrebbe essere una discriminante per stabilirne il grado di rispetto da riservare loro. Succede. Quotidianamente. Attraverso le pagine social di alcuni leader politici e viene ribadito con forza brutta nei commenti degli utenti.

Ghali non attacca la popolazione italiana e nemmeno le masse di odiatori, da tastiera o da comizi. Nei suoi testi sceglie la via della distensione, senza mai attaccare personalmente l'ascoltatore meno propenso a poterlo apprezzare. Ghali è cosciente che quel tipo di comunicazione genera soltanto chiusura e, quindi, assenza di ascolto. Diverso l'approccio usato da Tommy Kuti che, sempre nel brano *Afroitaliano*, con rabbia afferma «mi dai del negro, dell'immigrato, Il tuo pensiero è un po' limitato». Eppure l'attacco umiliante e diretto all'ascoltatore è la via migliore per rinsaldare gli atteggiamenti xenofobi a cui Kuti fa riferimento.

Ghali fa in modo che gli ascoltatori giungano autonomamente alla consapevolezza, senza insulti o accuse dirette. Riesce nell'impresa titanica di citare il leader della Lega senza attirarsi le sue ire social, quando in *Dende* ironicamente sfida⁵³ un avversario affermando «chi è il migliore? Dillo, tu mi batterai il giorno che vedrai Salvini ai miei live».

Niente insulti o attacchi diretti. Solo una constatazione che potrebbe far sorridere anche il più convinto dei partecipanti alle riunioni di Pontida.

Il successo di Mahmood, vincitore del festival di Sanremo 2019, con il brano *Soldi*, e le critiche razziste ricevute sul web e non solo, sono l'ennesima prova di quanto basti una parola straniera – specie se araba – a generare convulsi attacchi alla comunità straniera tutta, rea di aver conquistato

53 Il termine appropriato da utilizzare sarebbe *dissing*. Usato nel mondo hip-hop e rap per indicare una mancanza di rispetto nei confronti dell'avversario musicale. Un intero brano – *diss track* – o solo una strofa che hanno come obiettivo quello di dimostrare la superiorità – nella maggior parte dei casi musicale – di chi compone il testo. Il più famoso *dissing* o *beef* è certamente quello che vede come protagonisti The Notorius B.I.G. e Tupac Shakur. Per approfondimenti si legga: http://www.treccani.it/vocabolario/dissing_res-5a9cc2ef-8997-11e8-a7cb-00271042e8d9_%28Neologismi%29/, consultato il 3 febbraio 2020. <https://www.rollingstone.it/musica/i-10-dissing-migliori-del-rap-italiano/487756/>, consultato il 3 febbraio 2020 e, C. Alemanni, *Rap. Una storia, due Americhe*, Minimumfax, Roma 2019.



anche il palco italiano più rinomato e voler cancellare la cultura italiana. Il fatto che Mahmood, come Ghali, sia nato e cresciuto in Italia, nella periferia di Milano a molti non sembra interessare. E la sua vittoria sarebbe un pretesto per lanciare un messaggio politico dal teatro più importante della musica italiana⁵⁴.

La carriera di Ghali e dei tanti – oltre un milione – ragazzi stranieri a casa loro, è solo all’inizio.

Nel clima d’innegabile odio in cui la società è intrappolata non occorre nulla più che essere umani. Sollevando i figli e le figlie dalle responsabilità dei padri e delle madri, prima di tutto. Non considerare i nuovi italiani senza cittadinanza ma come individui di cui parlare ma non a cui rivolgersi, pare essere l’unica forma di comunicazione adottata.

La realtà associazionistica, invece, è attiva e radicata nel territorio, offrendo ai giovani che lo vogliono e lo ricercano aiuto, sostegno e spunti di riflessione sul loro e nostro futuro.

La generazione Z sta crescendo ed è cresciuta in un momento storico ricco di incertezze, angoscia, paura per il futuro, ansia, scarsa mobilità sociale⁵⁵. La sofferenza e l’instabilità si insinuano serpeggianti nella cronaca e nella vita di miliardi di persone.

Il traguardo raggiunto dalle seconde generazioni in Italia, ovvero di riuscire a costruire reti di dialogo, aiuto e dibattito, non deve restare inascoltato poiché solo attraverso di esso sarà possibile vivere in un’Italia più interculturale.

Il rischio più grande di lasciare inascoltate le richieste è quello di rendere ancor meno integrati e inclusi ragazzi che vivono come disagio l’appartenenza a più d’una cultura, a più d’una tradizione. È vero che gli italiani con cittadinanza e background migratorio o straniero che fanno notizia sono i potenziali o reali sostenitori d’una destra roboante che mostra i muscoli, ma è anche vero che Ghali, Tommy Kuti, Rancore e tantissimi altri ragazzi di seconda generazione, parlano a(nche) loro. E offrono differenti esempi e modelli d’integrazione.

Il fatto che esistano pochi sondaggi circa le intenzioni di voto degli immigrati e, quindi, anche della seconda generazione senza cittadinanza in Italia è la dimostrazione che quest’ultima abbia ancora tanto cammino da compiere e che il suo futuro in Italia sia ancora da scrivere, in rima, in prosa, nelle sedi istituzionali, non foss’altro perché il villaggio globale è, ogni giorno di più, prossimo alla sua realizzazione concreta e tangibile.

54 Per leggere alcuni commenti legati alla vittoria di Mahmood al Festival di Sanremo 2019: <https://youmedia.fanpage.it/gallery/ab/5c5fe402e4b0c9325532a86b?photo=5c5fe591e4b0c93255336e88&noshow=true>, <https://tv.fanpage.it/sanremo-2019-perche-e-giusto-che-abbia-vinto-mahmood-nonostante-i-tweet-razzisti-contro-di-lui/>, «fanpage.it», articolo del 10 febbraio 2019, consultato il 3 febbraio 2020.

55 <https://thevision.com/attualita/clima-salute-mentale/>, «thevision.it», articolo del 14 gennaio 2020, consultato il 14 febbraio 2021.





CATERINA GENNA

Ludwig Wittgenstein: filosofia e logica trascendentale

Premessa

Scorrendo la vasta ed articolata produzione di Ludwig Wittgenstein, si desume di trovarci dinanzi ad uno dei maggiori rappresentanti della cultura contemporanea. I suoi scritti apparsi postumi hanno contribuito ad evidenziare la centralità della *Logisch-philosophische Abhandlung*, data alle stampe nel 1921, sino a giungere alla pubblicazione delle *Ricerche filosofiche* nel 1953 e de *The Big Typescript* nell'undicesimo volume della Wiener Ausgabe nel 2000. Pur essendo un autore non sistematico, Wittgenstein ha affrontato diverse componenti della cultura occidentale: dalla logica alla psicologia, dalla filosofia del linguaggio ai fondamenti della matematica, dall'etica alla fede. La sua permanenza al Trinity College di Cambridge non va trascurata nella fase di elaborazione dell'anti-idealismo e del neo-positivismo da parte di George Edward Moore e di Bertrand Russell. Così come non va trascurato l'apporto dato dallo stesso Wittgenstein alla filosofia del Novecento in un contesto di rinnovamento e di rivoluzione culturale, che avrebbe interessato anche il continente europeo, con a capo il Circolo di Vienna. Nel tempo, la rilevanza della *Logisch-philosophische Abhandlung*¹ non è stata messa in discussione: pubblicata nel 1921 in lingua tedesca negli «Annalen der Naturphilosophie» diretti da Wilhelm Ostwald, l'anno successivo apparve nella versione inglese sotto il titolo *Tractatus logico-philosophicus*² in omaggio al *Tractatus theologico-politicus* di Baruch Spinoza su suggerimento di Moore. Russell, come titolo, aveva suggerito “Logica filosofica come alternativa”, essendo già stato influenzato dall'opera di Wittgenstein, così come si evince dal te-

1 Cfr. L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», XIV (1921), pp. 185-262.

2 Cfr. Id., *Tractatus logico-philosophicus*, testo tedesco con traduzione inglese di F.P. Ramsey e di C.K. Ogden, *Introduction* di B. Russell, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London, 1922.



sto delle lezioni su *La filosofia dell'atomismo logico*³ date alle stampe nel 1918-1919, per ciò che attiene alla distinzione tra “proposizioni atomiche” e “proposizioni molecolari”. Di Russell non bisogna trascurare il contenuto del saggio sull'*Atomismo logico*⁴ pubblicato nel 1924. Si giustifica quindi che la versione inglese del *Tractatus logico-philosophicus* sia stata realizzata da Cecil Kay Ogden con la collaborazione di Frank Ramsey e con l'introduzione di Bertrand Russell, che negli anni intorno al 1920 era già divenuto un autore di rilievo dopo la pubblicazione de *I principi della matematica* (1903) e dei tre volumi dei *Principia mathematica* (1910, 1912, 1913) realizzati con Alfred North Whitehead. Il *Tractatus logico-philosophicus* apparve nella collana “The International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method” della casa editrice londinese Trench Trubner & Co., inaugurata con il volume su *Medicine, Magic, Religion* di William Halse Rivers; nel 1922, oltre che il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, ospitò i *Philosophical Studies* di George Edward Moore, *The Misuse of Mind* di Karin Stephen e *The Measurement of Emotion* di Walter Whately Smith.

Al *Tractatus logico-philosophicus*⁵ bisogna prestare la dovuta attenzione, essendo tra l'altro l'unica opera di rilievo pubblicata in vita dal filosofo austriaco. Nel corso della sua esistenza, oltre che il *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein poté pubblicare solo altri due testi: nel 1927 il *Dizionario per le scuole elementari* realizzato durante il suo insegnamento, negli anni 1920-1926, svolto nelle scuole elementari di piccoli comuni dell'Austria; nel 1929 *Alcune osservazioni sulla forma logica*, dettate a Moore nel 1914 durante il suo soggiorno negli anni 1913-1914 in Norvegia. Il testo del *Tractatus logico-philosophicus* va correlato, oltre che alle opere apparse postume, alle esperienze di vita dell'autore; gli anni della fanciullezza e della giovinezza aiutano a meglio comprendere il contenuto delle sue opere, soprattutto se ci si sofferma su quelle di natura specificamente psicologica. In questo caso occorre ricordare: le *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*⁶, stese negli anni 1947-1948, apparse postume nel 1980; gli *Ultimi scritti* su *La filo-*

3 Cfr. B. Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*, in *La filosofia dell'atomismo logico*, a cura di M. Di Francesco, Einaudi, Torino, 2003, pp. 3-123; in particolare p. 35. Cfr. Id., *The Philosophy of Logical Atomism*, «The Monist», 28 (1918), pp. 495-509, 509-527; 29 (1919), pp. 32-47, 47-63, 190-206, 206-222, 345-364, 364-380.

4 Cfr. Id., *L'atomismo logico*, in *La filosofia dell'atomismo logico*, cit., pp. 125-149; in particolare nota 2 di p. 137. Cfr. Id., *Logical Atomism*, in *Contemporary British Philosophy. Personal Statements*, edited by J.H. Muirhead, G. Allen & Unwin, London, 1924, pp. 357-384.

5 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Centenary Edition, Edited and with a *Preface* by L. Bazzocchi, *Introduction* by P.M.S Hacker, Pears-McGuinness translation, Anthem Press, London and New York, 2021.

6 Cfr. Id., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, libro I a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, libro II a cura di G.H. von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford, 1980; trad. it. *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano, 2003.



*sofia della psicologia*⁷ degli anni 1949-1951, apparsi postumi nel 1984; *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*⁸, apparso postumo nel 1967, anche se steso negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*. Filosofia e psicologia in Wittgenstein risultano strettamente correlate, così come filosofia teorica e filosofia pratica. La stessa filosofia, assunta come logica nella sua dimensione trascendentale, non esclude l'interesse per i problemi dell'esistenza umana. La conferma si ha con la conferenza sull'etica⁹, tenuta tra il 1929 ed il 1930 nella sede della Società degli Eretici. L'obiettivo dell'autore del *Tractatus logico-philosophicus* è quello di sottolineare che l'etica, al pari della metafisica, pur non potendo essere annoverata tra le scienze esatte, possiede una specifica rilevanza sul piano della prassi. L'etica si basa sul principio del valore, che non può essere estromesso dall'ambito della filosofia pratica desunta dalla filosofia teorica.

Da giovane, Ludwig certamente non pensava di potere assurgere agli altari della cultura europea; era cresciuto tra gli interessi economici del padre Karl e quelli artistici della madre Leopoldine Kalmus, assidua frequentatrice di molti musicisti del tempo (Johannes Brahms, Clara Schumann, Gustav Mahler). Fu il più piccolo tra i quattro fratelli, di cui tre suicidi, e le tre sorelle sempre in crisi. Perciò potrebbe trovare una spiegazione di natura psicologica il suo carattere introverso e complesso, seppur dedito alla musica classica e alla letteratura. A casa rimase sino all'età di quattordici anni, per essere iscritto nel 1903 all'Oberrealschule di Linz. Nel 1906 Wittgenstein si iscrisse alla Technische Hochschule di Berlino-Charlottenburg; nel 1908 alla Facoltà di Ingegneria di Manchester. Nel 1911, su consiglio di Frege (incontrato a Jena), Wittgenstein si recò a Cambridge con l'obiettivo di frequentare il Trinity College; Russell, Moore, Whitehead, Keynes, Haedy, Johnson e Pinsent furono i suoi interlocutori. L'obiettivo era quello di seguire i corsi di matematica e di logica tenuti da Russell, con il quale però nel mese di maggio del 1913 ebbe una divergenza sul contenuto dello scritto sulla *Theory of Knowledge*¹⁰, con la conseguenza che il testo di Russell nella sua forma integrale sarebbe stato pubblicato postumo. Nell'autunno del 1913 Wittgenstein si trasferì in Norvegia, in una fattoria di Skjolden. In Norvegia iniziò a scrivere di logica: risalgono al mese di set-

7 Cfr. Id., *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, 2 voll. a cura di G.H. von Wright e H. Nyman, Basil Blackwell, Oxford, 1982 e 1992; trad. it. *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia*, traduzione di B. Agnese, introduzione di A. Gargani, Laterza, Roma-Bari, 1998.

8 Cfr. Id., *Zettel*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1967; trad. it. *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, a cura di M. Trincherio, Einaudi, Torino, 1986.

9 Cfr. Id., *A Lecture on Ethics*, in «The Philosophical Review», LXXIV (1965), pp. 3-12; trad. it. in *Lezioni e conversazioni sull'etica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano, 1967, pp. 5-19.

10 Cfr. B. Russell, *Theory of Knowledge, The 1913 Manuscript*, a cura di E. Ramsden Eames e K. Blackwell, in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 7, G. Allen & Unwin, London 1984.





tembre del 1913 le *Note sulla logica*¹¹ apparse postume nel 1957; invece risalgono al mese di aprile del 1914 le *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*¹² pubblicate nel 1929. Il testo dei *Quaderni 1914-1916*¹³, apparso postumo nel 1960, rientra nell'ambito della prima fase della produzione di Wittgenstein, che si completa con la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* nel 1921. Tra i suoi primi scritti, non va trascurata la breve ma significativa recensione¹⁴ stesa nel 1913 su *The Science of Logic* di Peter Coffey, apparsa nel 1912, a conferma della persistente attenzione che veniva rivolta all'idealismo hegeliano ancora nell'ambito della cultura britannica del tempo. Coffey era docente di Logica e Metafisica al Maynooth College in Irlanda, di formazione cattolica, sostenitore della Scolastica di Tommaso d'Aquino. La recensione di Wittgenstein denota, oltre che l'adesione al modello culturale anti-idealistico risalente a Moore e a Russell, il suo carattere libertario e irrequieto che si sarebbe manifestato in tutta la sua produzione.

Nel corso della seconda metà del Novecento, a seguito della pubblicazione dei suoi scritti apparsi postumi, si è molto discusso sulla possibilità di riscontrare una seconda fase (risalente al ritorno a Cambridge nel 1929) della produzione di Wittgenstein, contrapposta alla prima fase rappresentata dal *Tractatus logico-philosophicus*. I testi di riferimento, solo per indicare i più significativi, sono: le *Osservazioni filosofiche*¹⁵, iniziate nel 1932 ed apparse nel 1964; la *Grammatica filosofica*¹⁶, stesa tra il 1929 ed il 1934, apparsa nel 1969. Il *Libro blu* ed il *Libro marrone*¹⁷, rispettivamente dettati negli anni 1933-1934 e 1934-1935, furono pubblicati nel 1958; invece gli appunti sul *Libro giallo*¹⁸, dettati tra il 1932 ed il 1935, videro la luce nel

- 11 Cfr. L. Wittgenstein, *Notes on Logic*, in «The Journal of Philosophy», 44 (1957), pp. 230-245; trad. it. *Note sulla logica*, in *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 1998, pp. 243-263.
- 12 Cfr. Id., *Some Remarks on Logical Form*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», suppl. vol. IX (1929), pp. 162-171; trad. it. *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, in *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 265-281.
- 13 Cfr. Id., *Tagebücher 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1960, pp. 85-278; poi con traduzione inglese (*Notebooks 1914-1916*), a cura di G.H. von Wright e G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1961; trad. it. *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, cit., pp. 127-239.
- 14 Cfr. Id., recensione a *The Science of Logic* di P. Coffey, in «The Cambridge Review», vol. 34, n. 853, 6 marzo 1913, p. 351.
- 15 Cfr. Id., *Philosophische Bemerkungen*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1964; trad. it. *Osservazioni filosofiche*, a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino, 1976.
- 16 Cfr. Id., *Philosophische Grammatik*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1969; trad. it. *Grammatica filosofica*, a cura di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze, 1990.
- 17 Cfr. Id., *The Blue and Brown Books*, a cura di R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1958; trad. it. *Libro blu e Libro marrone*, a cura di A.G. Conte, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1983.
- 18 Cfr. Id., *The Yellow Book*, in *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, a cura di A. Ambrose e M. Macdonald, Basil Blackwell, Oxford, 1979, pp. 41-73.





1979. In questa seconda fase della produzione wittgensteiniana, oltre che i testi poco sopra menzionati, non bisogna trascurare *The Big Typescript*¹⁹, steso negli anni 1932-1933, ma apparso postumo nel 2000. A questo ultimo testo, occorre correlare le *Ricerche filosofiche*²⁰, realizzate in due parti; la prima completata tra il 1941 ed il 1945, la seconda tra il 1947 ed il 1949, apparse nel 1953. Nel corso dell'ultimo anno di vita Wittgenstein scrisse il saggio *Della certezza*²¹, apparso nel 1969, e le *Osservazioni sui colori*²², edite solo nel 1977 e in versione inglese. Il testamento spirituale, relativo alla mole dei suoi scritti inediti²³, risale al giorno (29 gennaio del 1951) in cui Wittgenstein decise di nominare Rush Rhees esecutore delle sue volontà, mentre Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe e Georg Henrik von Wright incaricati di scegliere i testi che avessero ritenuto opportuno dare alle stampe. All'interno della produzione di Wittgenstein, piuttosto che frattura, sarebbe preferibile utilizzare la parola evoluzione sul piano di una filosofia assunta come logica ("trascendentale"), che negli anni della maturità assume il carattere del relativismo gnoseologico.

La funzione logica del linguaggio

Soffermandoci sulla fase giovanile della biografia di Wittgenstein, dobbiamo sottolineare che, dopo avere lasciato Cambridge nell'autunno del 1913, si trasferì in Norvegia con l'amico David Pinsent; nel mese di agosto del 1914 lasciò la Norvegia per partecipare alla prima guerra mondiale come volontario nell'esercito austriaco. Nel mese di agosto del 1918, quando la guerra era ancora in corso, portò a termine la sua *Logisch-philosophische Abhandlung*; fatto prigioniero a Trento dagli Italiani, due giorni prima dell'armistizio sottoscritto il 3 novembre fu trasferito in un campo di prigionia nei pressi di Monte Cassino, portando nello zaino il manoscritto del suo testo. Al termine della guerra rientrò in Austria; nel 1919 incontrò

-
- 19 Cfr. Id., *The Big Typescript*, herausgegeben von M. Nedo, Wiener Ausgabe, Band 11, Springer Verlag, Wien New York, 2000; trad. it. *The Big Typescript*, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino, 2002.
- 20 Cfr. Id., *Philosophische Untersuchungen*, pubblicate con la traduzione inglese a fronte (*Philosophical Investigations*) a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford, 1953; trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.
- 21 Cfr. Id., *Über Gewißheit*, a cura di G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright, testo tedesco e traduzione inglese a fronte di D. Paul e G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1969; trad. it. *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, introduzione di A. Gargani, traduzione di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1978.
- 22 Cfr. Id., *Remarks on Colour*, a cura di G.E.M. Anscombe, trad. inglese di L.L. McAlister e M. Schättle. Basil Blackwell, Oxford, 1977; trad. it. *Osservazioni sui colori. Una grammatica del vedere*, traduzione di M. Trinchero, introduzione di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1982.
- 23 Per il *Wittgenstein's Nachlass* cfr. The Bergen Electronic Edition, University of Bergen and Oxford University Press.





Russell in Olanda (a L'Aia) per discutere della sua *Logisch-philosophische Abhandlung* e della possibilità di pubblicarla.

Dopo l'incontro avuto con Russell nel 1919 in Olanda, Wittgenstein rimase in Austria per dedicarsi all'insegnamento nelle scuole elementari (dal 1920 al 1926), scrivendo il *Dizionario per le scuole elementari*²⁴. La pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* avvenne quindi mentre si trovava in Austria ad insegnare nelle scuole elementari. Pur essendosi allontanato dagli ambienti filosofici, il *Tractatus logico-philosophicus* influenzò in termini positivi i promotori del Circolo di Vienna. Nel 1922 il matematico Hans Hahn svolse un seminario sul *Tractatus logico-philosophicus*, suscitando l'interesse di Moritz Schlick e di Kurt Reidemeister. L'opera di Wittgenstein fu al centro degli incontri del giovedì sera del Circolo di Vienna²⁵, anche se l'autore del *Tractatus logico-philosophicus* non ne fu molto attratto o coinvolto. Dopo l'insegnamento nelle scuole elementari, si rifugiò in un convento di Hütteldorf, svolgendo le mansioni di giardiniere; successivamente si impegnò a Vienna nel progetto di costruzione dell'abitazione della sorella Margarethe, collaborando con l'architetto Paul Engelmann.

Nel 1929 decise di tornare a Cambridge; tuttavia non bisogna trascurare che il periodo intercorso tra il 1911, anno di arrivo a Cambridge, e il 1921, anno di pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus*, rappresenta la fase di fondazione del pensiero di Wittgenstein. La lettura del *Tractatus logico-philosophicus* va svolta in relazione, oltre che alle "note di logica" degli anni 1913 e 1914, ai "quaderni" degli anni 1914-1916. Nelle *Note sulla logica* del settembre 1913 e nelle *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia* nell'aprile del 1914 possiamo rilevare i prodromi della nuova logica esposta nel *Tractatus logico-philosophicus*. Nelle *Note sulla logica* del 1913, riscontriamo che la filosofia è già considerata come una disciplina non "deduttiva", ma "descrittiva", sulla base della logica simbolica e proposizionale che Russell aveva esposto nei suoi scritti a partire da *I principi della matematica* del 1903. Perciò nell'esordio si legge: «In filosofia non vi sono deduzioni; essa è puramente descrittiva»²⁶. Nelle *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia* nel 1914 viene ribadito che «le proposizioni logiche mostrano qualcosa, poiché il linguaggio nel quale sono espresse può dire tutto ciò che può esser detto»²⁷. I due testi di natura logica degli anni 1913 e 1914 anticipano il contenuto dei *Quaderni 1914-1916*, dove appunto l'autore, richiamandosi sia a Russell sia a Frege, conferma il ricorso ad una nuova logica in sostituzione della filosofia tradizionale. La nuova logica, sulla base

24 Cfr. L. Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*, Wien Hölder-Pichler-Tempsky; trad. it. *Dizionario per le scuole elementari*, a cura di D. Antiseri, Armando Editore, Roma, 1978.

25 Cfr. F. Waismann, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, a cura di B. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford, 1967; trad. it. di S. De Waal, *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Vienna. Colloqui annotati da Friedrich Waismann*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

26 Cfr. L. Wittgenstein, *Note sulla logica*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., p. 245.

27 Cfr. Id., *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia*, ivi, p. 269.



del simbolismo della matematica, risulta fondata sul principio dell'evidenza, che nel Settecento aveva caratterizzato la filosofia del senso comune. Perciò si potrebbe ridisegnare un segmento cronologico e tematico, che da Thomas Reid conduce a George Edward Moore e da Moore a Wittgenstein, per il quale, così come asserisce nei *Quaderni 1914-1916*, «nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente»²⁸. In questi “quaderni”, propedeutici al “tractatus”, Wittgenstein rimarca quale sia la funzione del linguaggio sul piano logico. Egli scrive che «La proposizione è l'immagine logica d'uno stato di cose»²⁹, in una dimensione trascendentale posta a fondamento della filosofia assunta come logica. Nel *Tractatus logico-philosophicus* sostiene che «L'immagine logica dei fatti è il pensiero»³⁰, laddove l'attività del pensiero non presuppone l'elaborazione di una “dottrina” (Lehre), ma solo la pratica di una “attività” (Tätigkeit), poiché appunto «Scopo della filosofia è il rischiaramento logico dei pensieri»³¹. Il rapporto tra filosofia e logica è fondato sull'uso del linguaggio, ossia sullo strumento di comunicazione che troveremo approfondito negli scritti della maturità.

Le proposizioni sono immagini della realtà, per cui alla dualità filosofica-logica occorre riportare la dualità logica-realtà, sulla base della funzione espressiva e rappresentativa del linguaggio. Solo la struttura logica della proposizione rivela se una proposizione è vera o falsa; se l'immagine concorda con la realtà, essa è vera; altrimenti, se l'immagine non concorda con la realtà, essa è falsa. Una proposizione deve solo rappresentare come una cosa si presenta al soggetto, non che cosa essa è. Perciò Wittgenstein distingue tre tipi di proposizioni. Egli indica che la proposizione risulta “dotata di senso” (sinnvoll), quando rappresenta l'immagine di qualcosa. Tale circostanza non implica che la proposizione, dotata di senso, sia vera; una proposizione, pur essendo dotata di senso, può risultare falsa. Nella proposizione 2.222 si legge: «Nella concordanza o non-concordanza del senso dell'immagine con la realtà consiste la verità o falsità dell'immagine»³². Ad esempio, dire “oggi piove” costituisce una proposizione dotata di senso; ma, se in effetti non piove, la proposizione risulta falsa. La medesima proposizione risulta vera, se in effetti dire “oggi piove” corrisponde alla realtà. Un altro tipo di proposizione corrisponde a quella “priva di senso” (sinnlos), come nel caso delle proposizioni tautologiche che risultano sempre vere (“o piove o non piove”), ma appunto prive di senso. Le contraddittorie sono sempre false, come quando si asserisce “piove e non piove”. Infine le proposizioni riferite a questioni filosofiche non presuppongono ciò che è falso, ma più precisamente ciò è “insensato” (unsinnig).

Nei primi anni di permanenza a Cambridge, Wittgenstein mostrò di richiamarsi alla logica simbolica di Russell, per cui sottolineò che la realtà va intesa come un insieme di “fatti atomici”, rappresentabili mediante le proposizioni elementari; l'insieme dei fatti atomici produce “fatti mole-

28 Cfr. Id., *Quaderni 1914-1916*, ivi, p. 131.

29 Ivi, p. 157.

30 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 32.

31 Ivi, p. 49.

32 Ivi, p. 32.



colari”, rappresentabili mediante le proposizioni complesse o molecolari. I fatti, sia quelli atomici sia quelli molecolari, vanno rappresentati mediante il linguaggio, espresso con proposizioni il cui compito non consiste nella ricerca della verità, ma nella riproduzione di ciò che appare al soggetto percepente. Non a caso il *Tractatus logico-philosophicus* si apre con la seguente affermazione: «Il mondo è tutto ciò che accade»³³, posto che il filosofo deve rapportarsi agli eventi della realtà come un osservatore disinteressato, che percepisce e si limita a rappresentare i singoli fenomeni. Se proseguiamo nella lettura del *Tractatus logico-philosophicus*, rileviamo che Wittgenstein nel commento alla prima proposizione (1.1) scrive: «Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose»³⁴. Per cui solo i fatti costituiscono il mondo nel quale si trova a vivere l’uomo, così come l’autore rimarca (1.13) subito dopo: «I fatti nello spazio logico sono il mondo»³⁵.

Se ci si pone da questa prospettiva, vale la regola fondamentale della storia del pensiero: l’uomo è in grado di produrre pensieri ed è in grado di esprimerli mediante il linguaggio; le proposizioni sono lo strumento di rappresentazione del mondo, senza avere comunque la pretesa di poterlo interpretare. Se l’uomo è in grado di elaborare proposizioni e di comunicarle ai suoi simili, se ne deduce la funzione logica del linguaggio. Le proposizioni consentono di riprodurre gli eventi della realtà spazio-temporale, ossia del mondo; per cui tutte le proposizioni sono di tipo analitico. Nella *Prefazione al Tractatus logico-philosophicus* si legge: «Tutto ciò che può esser detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»³⁶. Con tale asserzione Wittgenstein manifesta il limite da porre al pensiero, coincidente con il limite da assegnare al linguaggio, così come viene ribadito nella proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus*: «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»³⁷. Con questa ultima proposizione l’autore riprende l’assunto della *Prefazione*, sancendo un nuovo modello culturale di filosofia, che trova adeguato riscontro nella proposizione 4 del *Tractatus logico-philosophicus*, dove appunto si legge: «Il pensiero è la proposizione munita di senso»; e quindi «La totalità delle proposizioni è il linguaggio»³⁸. Si potrebbe rilevare che Wittgenstein, sulla scia dello scetticismo di Hume, va oltre il principio basato sul presunto rapporto esistente tra causa ed effetto. Egli elabora una nuova logica, senza presupporre una causa a priori o una causa finale. Perciò nel *Tractatus logico-philosophicus* esplicita che «La logica non è una dottrina, ma un’immagine speculare del mondo»³⁹. Questa nuova logica, espressamente definita “trascendentale”⁴⁰, potrebbe essere posta a confronto con la fenomenologia trascendentale, consentendo

33 Ivi, p. 25.

34 *Ibidem*.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, p. 23.

37 Ivi, p. 109.

38 Ivi, p. 42.

39 Ivi, p. 98.

40 *Ibidem*.



di riconoscere una certa affinità tra Wittgenstein e Husserl. Andando oltre il concetto di trascendentale elaborato dalla Scolastica e da Kant nella *Logica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, Wittgenstein anticiperebbe la fenomenologia trascendentale di Husserl.

Il *Tractatus logico-philosophicus*, per un verso, precede la *Logica formale e logica trascendentale* del 1929 e, per un altro verso, segue le *Ricerche logiche* che Husserl aveva già pubblicato nel 1900-1901. Un'altra correlazione potrebbe essere dedotta dall'anno in cui (1929) Husserl, alla Sorbona di Parigi, tenne le due conferenze sull'*Introduzione alla fenomenologia trascendentale*; quell'anno Wittgenstein tornò a Cambridge dando corso alla seconda fase della sua produzione, con la stesura tra l'altro delle *Ricerche filosofiche*. Il testo delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein consente di ripensare alle *Ricerche logiche* di Husserl, per sottolineare il carattere denotativo della filosofia. La parola chiave "solipsismo", che secondo Wittgenstein presuppone la centralità dell'io empirico posto dinanzi alla molteplicità dei fatti che accadono nel mondo, va riletta alla luce della logica trascendentale. Compare più volte in una dimensione originale e personale, secondo la quale il realismo puro implica la centralità dell'io, inteso come microcosmo nell'ambito del macrocosmo. I termini posti a confronto sono: io e mondo, microcosmo e macrocosmo, solipsismo e realismo; il contesto è quello di relativismo gnoseologico. Perciò, tenendo presenti le componenti della filosofia, della logica e della psicologia, si può riscontrare che, secondo Wittgenstein, il soggetto assume e mantiene una posizione distaccata nei confronti del mondo; il rapporto io-mondo presuppone una dimensione trascendentale della filosofia intesa come pura logica. "Pensare" è "un'attività mentale" in relazione a uno o a più stati d'animo dell'io. «Il significato di attività psichica lo acquista soltanto a partire dal suo particolare impiego nella prima persona»⁴¹, sostiene Wittgenstein nelle sue lezioni di psicologia tenute a Cambridge tra il 1930 e il 1932. Nel corso di questi anni, egli rimette in discussione la valenza universale della stessa matematica, proprio perché il linguaggio risente della condizione psicologica dell'io che esprime i propri pensieri con le parole. "Intendere", "capire" e "significare" sono tre parole chiave con le quali obiettare la funzione della stessa matematica⁴² e della sua presunta dimensione universale. Parafrasando il teorico del materialismo storico, si potrebbe rilevare che Wittgenstein assume la filosofia in una dimensione radicale, contrapposta ad ogni forma di ermeneutica e di metafisica. «La filosofia si limita a mettere tutto lì davanti e non spiega né deduce nulla»⁴³, scrive nelle pagine dedicate al concetto di filosofia. Tale asserzione conduce all'aforisma 126 delle *Ricerche filosofiche*, ove il nostro autore in modo più articolato sottolinea

41 Cfr. L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., p. 386.

42 Cfr. Id., *Sui fondamenti della matematica*, a cura di C. Diamond, traduzione di E. Picardi, Boringhieri, Torino, 1982, p. 26; cfr. *Lectures on the Foundations of Mathematics*, 1976, Cornell University Press – Ithaca, New York.

43 Cfr. Id., *Filosofia*, a cura di D. Marconi, testo tedesco a fronte e traduzione italiana a cura di M. Andronico, Donzelli, Roma, 1996, p. 39.



«La filosofia si limita, appunto, a metterci tutto davanti, e non spiega e non deduce nulla. – Poiché tutto è lì in mostra, non c'è neanche nulla da spiegare. Ciò che è nascosto non ci interessa.

“Filosofia” potrebbe anche chiamarsi tutto ciò che è possibile *prima* di ogni nuova scoperta e invenzione»⁴⁴.

Percorrendo l'intero segmento tematico della produzione di Wittgenstein, si potrebbe riscontrare un'analogia con Guglielmo di Ockham, così come si legge esplicitamente nel *Tractatus logico-philosophicus*. Nella proposizione 3.328 egli scrive: «Se un segno è *inutile*, esso è privo di significato. Ecco il senso del rasoio di Ockham»⁴⁵. Secondo tale asserzione, il filosofo austriaco sottolinea che il “segno proposizionale” rappresenta un simbolo a seconda dell'uso che se ne fa; l'“impiego logico-sintattico” del segno assume una forma logica, se nel contesto della realtà l'io si è avvalso del cosiddetto rasoio di Ockham. Se intendiamo attribuire ad un determinato segno un senso adeguato e non arbitrario, dobbiamo evitare che la scienza dei segni (per dirla con Ockham) implichi il ricorso alla metafisica o all'ontologismo. Ockham in questa sua argomentazione si richiamava ai principi della “logica nova” promossa dalla filosofia musulmana ed ebraica, con l'obiettivo di sostenere una forma peculiare di terminismo, onde superare lo stesso nominalismo presupposto da Roscellino. Nella proposizione 5.47321, Wittgenstein afferma: «Il rasoio di Ockham naturalmente non è regola arbitraria o giustificata dal suo successo pratico»⁴⁶, ritenendo che ai segni non bisogna attribuire un senso sbagliato. Ad esempio, “Socrate è identico” risulta essere una proposizione insensata, se all'aggettivo “identico” non è stato riconosciuto alcun significato. Perciò la teoria dei segni da Guglielmo di Ockham conduce a Ludwig Wittgenstein, sulla base di un nuovo nominalismo inteso come terminismo sul piano linguistico e logico. Nel *Tractatus logico-philosophicus* ricorrono i termini “logica” e “linguaggio”, con l'obiettivo da parte dell'autore di rimarcare che la proposizione risulta espressa mediante il linguaggio e che il linguaggio rappresenta il pensiero. «Il linguaggio traveste il pensiero»⁴⁷, scrive nella proposizione 4.002, per sottolineare poco dopo (4.0031) che «Tutta la filosofia è “critica del linguaggio”»⁴⁸. In questa ultima proposizione si trova un riferimento al filosofo boemo Fritz Mauthner, autore di una serie di testi che è opportuno tenere presenti, qualora si ritenga di rilevare che il tema centrale dell'opera di Wittgenstein è presente in alcuni autori del primo Novecento, che tra l'altro non trascurarono il richiamo alle opere logiche di Aristotele con a capo il *De interpretatione*. Il riferimento a Mauthner⁴⁹ da parte di Wittgenstein consente di riscontrare l'esigenza di coniugare critica della filosofia e critica del linguaggio, così come si evince negli scritti della maturità.

44 Cfr. Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 70.

45 Cfr. Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 39.

46 Ivi, p. 77.

47 Ivi, p. 42.

48 Ivi, p. 43.

49 I testi di riferimento sono soprattutto *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (del 1901-1902) e *Aristoteles* (del 1904).





Il relativismo gnoseologico

Wittgenstein tornò a Cambridge nel mese di gennaio del 1929; nel mese di giugno conseguì la laurea in filosofia discutendo come tesi il *Tractatus logico-philosophicus*. Nello stesso anno 1929, pubblicò le *Note dettate a G. E. Moore in Norvegia* e tenne la *Conferenza sull'etica*. Nel 1930 fu nominato fellow al Trinity College (sino al 1936); nel 1939 assunse la titolarità della cattedra di filosofia tenuta da Moore dal 1925. Nel 1947 Wittgenstein lasciò Cambridge; dopo una serie di viaggi (Irlanda, Austria, USA, Norvegia), nel mese di febbraio del 1951 vi rientrò definitivamente, per rimanervi sino al giorno della morte (29 aprile 1951). In questo lungo arco temporale di ventidue anni (dal 1929 al 1951), Wittgenstein studiò e scrisse molto. Pur avendo steso migliaia di pagine, non riuscì o non volle mai realizzare una monografia, così come si rileva dai titoli dei suoi molti testi destinati a rimanere inediti. *The Big Typescript*, steso tra il 1932 e il 1933, fu dato alle stampe solo nel 2000 nell'undicesimo volume della Wiener Ausgabe. Questo testo va correlato alla *Grammatica filosofica* e alle *Osservazioni filosofiche*, quanto meno sul piano cronologico; la loro stesura risale all'inizio degli anni 1930. Wittgenstein, in una nota (dell'8 maggio 1930) alle *Osservazioni filosofiche*, sottolinea di scrivere "frammenti", destinati ad essere compresi solo da coloro che siano in grado di dedurre una visione generale della realtà⁵⁰. Tale presunzione potrebbe avere compromesso la possibilità di dare corpo ad un'opera organica, da dare alle stampe in vita. Perciò è accaduto che dopo la morte, anno dopo anno, abbiamo scoperto i contenuti dei suoi scritti gradualmente, sino a giungere a *The Big Typescript*. Dopo avere steso la *Grammatica filosofica* e le *Osservazioni filosofiche*, Wittgenstein dettò il *Libro blu*, il *Libro marrone* e il *Libro giallo*. Ad inizio degli anni 1940, si dedicò alle *Ricerche filosofiche*, ritenute l'opera principale della seconda fase della sua produzione. Nel corso dell'ultimo anno di vita (tra il 1950 e il 1951) scrisse il saggio *Della certezza* e le *Osservazioni sui colori*, a completamento di una produzione che, ancora ad inizio del secolo XXI, suscita interessi sino al punto di potere considerare Wittgenstein un autore contemporaneo a tutti gli effetti.

Nei testi della seconda fase della sua produzione, Wittgenstein denota di mantenere ferma la teoria fondata sulla relazione tra pensiero e linguaggio, ovvero tra filosofia e logica. Tale ipotesi è riscontrabile in *The Big Typescript*, i cui temi proposti presentano una valenza logico-filosofica: "capire" (Verstehen), "significato" (Bedeutung), "proposizione" (Satz) sono le parole chiave che anticipano il problema centrale sulla "natura del linguaggio" (Wesen der Sprache). Perciò il linguaggio (derivante dall'insieme delle parole) è paragonato ad una scacchiera sulla quale di volta in volta si distinguono i pezzi. Interrogarsi sul significato delle parole e sull'uso del linguaggio implica un problema di fondo: sul funzionamento del pensiero, paragonato ad un paesaggio che si intende descrivere. Il quesito sulla natura

50 Cfr. Wiener Ausgabe, Band 2, Springer-Verlag, Wien New York, 1994; Manuscriptband IV.





del linguaggio implica il quesito sulla natura del pensiero, che si svolge nella massa cerebrale del soggetto. L'attività del pensiero comporta la seguente asserzione: «La filosofia descrive semplicemente tutto e non spiega nulla, né deduce alcunché»⁵¹. L'ipotesi di fondo consiste nel ritenere che la stessa filosofia non può interpretare, ma solo descrivere, così come già sostenuto nel *Tractatus logico-philosophicus* e sarà ribadito dal 1929 in poi. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein non rinuncia né alla filosofia né alla logica; sviluppa gli assunti del *Tractatus logico-philosophicus* per approfondire la funzione logica del linguaggio. Supera gli schemi della logica tradizionale, ritenendo che le parole del linguaggio ordinario non possiedono un significato universale. Esplicita che una parola acquisisce un determinato significato a seconda di chi la usa, dallo stato d'animo e dalla condizione particolare in cui si trova il soggetto. Nella *Prefazione* (datata gennaio 1945) alle *Ricerche filosofiche*, l'autore sottolinea di essersi dedicato nel corso degli ultimi sedici anni ai seguenti temi: «il concetto di significato, di comprendere, di proposizione, di logica, i fondamenti della matematica, gli stati di coscienza, e altre cose ancora»⁵². Lo spunto è derivato dalla lettura di un brano delle *Confessioni* (XIII, I, 8) di Agostino Aurelio, il quale dichiara che

«Quando [gli adulti] nominavano qualche oggetto, e, proferendo quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo, e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere, al posto appropriato, in proposizioni differenti, mi rendevo conto, poco a poco, di quali cose esse fossero i segni, e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà»⁵³.

Riprendendo quanto scritto nel *Libro blu* e nel *Libro marrone*, Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* ribadisce che le parole non sono semplici *flatus vocis*, di cui al nominalismo di Roscellino di Compiègne, ma segni che di volta in volta acquisiscono uno specifico significato. La vita quotidiana rivela il significato mutevole delle parole e quindi la distinzione tra definizione

51 Cfr. L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, cit., p. 417.

52 Cfr. Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 3.

53 «Cum ipsi [maiores homines] appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sentiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam». Il brano si trova ad apertura delle *Ricerche filosofiche*, cit., p. 9; la traduzione è del curatore (Mario Trinchero) delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein. Il brano di Agostino Aurelio si può leggere nell'edizione de *Le confessioni*, in *Opere autobiografiche*, volume I, Città Nuova, Roma 1991.





e denominazione, posto che il soggetto indica le cose come fenomeni senza poterle definire come cose in sé (direbbe Kant). Wittgenstein va oltre l'assunto del saggio *On Denoting* di Russell, per riconoscere il relativismo posto a fondamento della stessa logica. Non avere la presunzione di scoprire l'essenza delle cose implica la consapevolezza di non poterle definire secondo i dettami del linguaggio primario. Egli ribadisce che il linguaggio in ultima analisi risulta essere un "gioco linguistico" (linguistic game, Sprachspiel), così come asserito nel *Libro blu*, aperto con l'interrogativo «Che cos'è il significato ["meaning"] d'una parola?»⁵⁴. Superando la teoria delle classi elaborata da Russell ne *I principi della matematica*, Wittgenstein sottolinea che il concetto-classe non può riassumere l'insieme finito o infinito degli elementi. Ritenerne di definire l'insieme infinito degli esseri umani, mediante il concetto-classe "l'uomo è un essere bipede razionale", costituisce un abuso sul piano linguistico e logico. Perciò, nelle *Ricerche filosofiche*, asserisce

«Quando i filosofi usano una parola – "sapere", "essere", "oggetto", "io", "proposizione", "nome" – e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio, nel quale ha la sua patria? –

Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»⁵⁵.

Il problema della definizione è esposto, ancor prima che nel paragrafo 116, nel paragrafo 46 delle *Ricerche filosofiche*, dove questa volta il riferimento è ad un altro autore; non più ad Agostino Aurelio, ma a Platone. Il dialogo preso in esame è il *Teeteto*, facente parte dei cosiddetti dialoghi dialettici (*Parmenide*, *Sofista*, *Politico*). Il tema specifico del *Teeteto* è quello della conoscenza; Socrate al suo interlocutore obietta che la conoscenza non può ridursi a sensazione, così come sostenuto da Protagora con il suo relativismo gnoseologico. Il problema della conoscenza, incentrato sulla teoria delle idee, ha attraversato tutta la produzione dell'antico filosofo ateniese; perciò non risulta strano che il filosofo austriaco lo abbia trattato nel *Libro blu*, nel *Libro marrone* e nelle *Osservazioni filosofiche*, trasferendo nelle *Ricerche filosofiche* la parte più significativa del suo pensiero. «La filosofia della logica parla di proposizioni e di parole in un senso per nulla diverso da quello in cui ne parliamo nella vita quotidiana»⁵⁶, sostiene Wittgenstein con l'obiettivo di ribadire che il linguaggio, ovvero il pensiero, consente soltanto la descrizione degli eventi del divenire. Compito della filosofia non è quello di interpretare o di dedurre, ma di indicare come le cose si presentano a noi. Una proposizione⁵⁷ non può spiegare che cosa significa una parola, ma solo indicare che una cosa, un evento, si trova lì dinanzi a noi.

Sulla base del segmento tematico, che dal *Tractatus logico-philosophicus* conduce alle *Ricerche filosofiche*, si denota l'obiettivo di Wittgenstein, per il quale occorre riconoscere la funzione positiva del linguaggio quotidiano. Nel *Tractatus logico-philosophicus* aveva sostenuto: «Gli oggetti li posso

54 Cfr. L. Wittgenstein, *Libro blu*, cit., p. 5.

55 Cfr. Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 67.

56 Ivi, p. 65.

57 Cfr. L. Wittgenstein, *Grammatica filosofica*, cit., pp. 170-171.



solo *nominare*. I segni ne sono rappresentanti. Posso solo *dirne*, non *dirli*. Una proposizione può dire solo *come* una cosa è, non *che cosa* essa è»⁵⁸. Nelle *Ricerche filosofiche* sviluppa tale tesi per rimarcare che il nominato (l'oggetto) assume un significato particolare a seconda di come il soggetto utilizza il nome. Egli elabora la teoria dei giochi linguistici per suffragare che il linguaggio è lo strumento di comunicazione tra gli uomini, che si estrinseca come un gioco linguistico. Ad esempio, nel paragrafo 48 delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein espone un esempio di gioco linguistico, rappresentando un quadrato formato da nove piccoli quadrati di quattro colori differenti; i primi due quadrati sono di colore rosso, il terzo di colore nero, il quarto, il quinto e il sesto di colore verde, il settimo di colore rosso, l'ottavo e il nono di colore bianco; perciò il quadrato nel suo complesso può essere rappresentato mediante la proposizione "RRNVVVRBB". Wittgenstein, per rimarcare il senso di questo gioco linguistico, pone un quesito: che cosa si deve intendere per "semplice" e che cosa per "composto"? Per semplice si deve intendere uno dei nove quadrati piccoli, oppure uno dei quattro colori? Inoltre che cosa si deve intendere per più piccolo oppure per più grande? Quando si ritiene di potere definire una cosa ne deriva un problema inestricabile; per cui non si possono evitare fraintendimenti tra gli interlocutori che comunicano mediante l'uso del linguaggio, costituito appunto di parole che non possiedono un significato univoco o universale. Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive e obietta: «Si direbbe che ogni parola può bensì avere un carattere differente in differenti contesti, ma che tuttavia essa ha sempre *un* carattere – una fisionomia. Essa ci guarda. – Ma anche un viso *dipinto*, ci guarda»⁵⁹.

Il problema della conoscenza, incentrato a sua volta sul problema della definizione, trova riscontro nella storia del pensiero filosofico e scientifico, così come si può riscontrare nei due autori (Platone e Agostino Aurelio), che Wittgenstein cita anche nel *Libro blu*, dove tra l'altro sottolinea che «È errato dire che in filosofia noi consideriamo un linguaggio ideale contrapposto al nostro linguaggio comune»⁶⁰. L'ipotesi è che solo mediante il linguaggio ordinario riusciamo a comunicare con i nostri simili, lasciando aperto il problema della definizione, risalente alla teoria delle idee di Platone. Noi sappiamo che nel *Teeteto* Platone, con il personaggio Socrate, sostiene che occorre andare oltre l'ipotesi del sofista Protagora; per cui la conoscenza in ultima istanza è "opinione vera accompagnata da ragione". Wittgenstein non rinuncia a questo modello gnoseologico, basato sui giochi linguistici, così come scrive ancora nel saggio *Della certezza*: «Quando cambiano i giuochi linguistici cambiano i concetti e, con i concetti, i significati delle parole»⁶¹. Così scrivendo, Wittgenstein evidenzia continuità ed evoluzione sui temi esposti nel *Tractatus logico-philosophicus* e ripresi negli scritti successivi al ritorno a Cambridge nel 1929. La conferma si potrebbe avere, soffermandoci sul testo dedicato alle *Osservazioni sui colori*, con il quale Wittgenstein

58 Cfr. Id., *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 35.

59 Cfr. Id., *Ricerche filosofiche*, cit., p. 240.

60 Cfr. Id., *Libro blu*, cit., p. 40.

61 Cfr. Id., *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune*, cit. p. 13.



chiude la ricca ed articolata produzione, caratterizzata dalla frammentarietà e dalla asistematicità. Le impressioni, suscitate dai colori, spingono in direzione degli enigmi del pensiero; per cui le diverse connotazioni dei colori arricchiscono i giuochi linguistici con cui si esprime il pensiero. Il gioco non è solo un'attività ludica, ma anche e soprattutto un esercizio serio che traduce l'attività logica. Perciò il nostro autore si confronta con la teoria dei colori di Goethe e con la psicologia di James⁶², per far proprio uno "schema concettuale" (Denkschema) con il quale confrontarsi al termine della sua esistenza terrena.

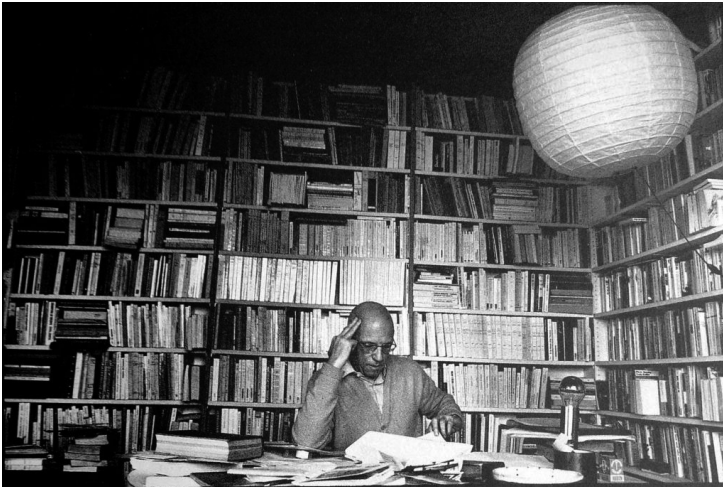
Considerazioni finali

Ad inizio del secolo XXI ci si può ancora interrogare sulla possibilità di leggere la produzione del filosofo austriaco, tenendo presente l'insieme delle sue opere edite e postume. Il modello culturale della "Ordinary Language Philosophy", promosso a Oxford da Gilbert Ryle, da Alfred Jules Ayer e da John Langshaw Austin, potrebbe risultare datato. La medesima considerazione potrebbe essere svolta per la filosofia analitica sviluppata negli Stati Uniti d'America da Charles William Morris, da Willard Van Orman Quine e da Noam Chomsky. Nel contesto della cultura internazionale della prima metà del Novecento, non va trascurato il contributo del Circolo di Vienna (con Moritz Schlick e Rudolf Carnap), del Circolo di Berlino (con Hans Reichenbach e Carl Gustav Hempel) e della Scuola di Leopoli-Varsavia (con Kasimierz Twardowski e Jan Łukasiewicz). Perciò la storia della cultura del secolo XX denota un segmento cronologico e tematico che dal contesto del neopositivismo di Cambridge (con Moore, Russell e Whitehead) sfocia sul versante dell'empirismo logico di Vienna, Berlino e Leopoli, sino a svilupparsi sul piano della filosofia del linguaggio a Oxford (con Ryle, Ayer e Austin) e negli Stati Uniti d'America (con Morris, Quine e Chomsky).

I luoghi e gli autori, sopra menzionati, denotano la ricchezza della cultura europea ed internazionale del Novecento, rappresentata da correnti di pensiero come la fenomenologia, l'ontologia, l'esistenzialismo, il personalismo, il marxismo (solo per indicare alcuni titoli). Wittgenstein appartiene a pieno titolo a tutto il Novecento, ma non può essere trascurato sulla base di una moda che indulge alla cronaca piuttosto che alla storia. Riflettendo sulla sua produzione (a partire dagli scritti di logica degli anni 1913-1914), il *Tractatus logico-philosophicus* potrebbe essere mantenuto al centro del suo pensiero, tradotto nei termini della filosofia e della logica trascendentale. Gli scritti successivi al 1929 (soprattutto le *Ricerche filosofiche* e *The Big Typescript*) testimonierebbero non la rottura, ma l'evoluzione di una produzione che si arricchisce di annotazioni e di frammenti postumi, atti a costituire le tessere del prezioso e ricco mosaico di una filosofia e di una logica che si aprono alle istanze della scienza e dell'epistemologia.

62 Cfr. Id., *Osservazioni sui colori. Una grammatica del vedere*, cit., pp. 19-20.





Paul-Michel Foucault
(Poitiers 15 ottobre 1926 - Parigi 25 giugno 1984)



GIULIA DELLA MICHELINA

*Verità, discorso e soggetto:
Foucault e il problema della confessione*

«Il problema che ho sempre cercato di affrontare è, in generale, quello di sapere in che modo la verità ha a che fare con le cose e come accade che un certo numero di ambiti venga integrato poco per volta nella problematica e nella ricerca della verità»

M. Foucault, *Mal fare, dir vero*, p. 240



Introduzione

L'interrogazione sulla verità è uno dei fili conduttori del pensiero di Foucault, un tema persistente che ha conosciuto diverse declinazioni, influenze e rielaborazioni ed egli stesso, verso la fine della sua vita, riconosce di averlo tenuto sempre presente nelle sue ricerche. Nel passaggio individuato da Jean Terrel dallo studio delle relazioni di potere a quello delle forme di soggettivazione, il riferimento alla questione della verità arriva a rivestire un ruolo di particolare importanza. Considerando i diversi ambiti ai quali Foucault, nel corso degli anni, ha rivolto la sua attenzione (la follia, il crimine, la sessualità), è possibile rintracciare una domanda fondamentale che li attraversa tutti e che egli formula nei termini di "gioco della verità", ovvero «à travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit comme criminel ? À travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme être de désir ? »¹.

L'espressione "gioco della verità" ci fa intuire come le analisi foucaultiane si inseriscano nella scia di quelle di Nietzsche, prendendo radicalmente le distanze da una concezione assolutistica ed immutabile del vero, e legando a doppio filo la questione della verità alla volontà. Letta in questo modo, la

1 M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, p. 12-13.





volontà di verità si inserisce dunque tra quelle procedure di esclusione individuate da Foucault nell'ordine del discorso: l'opposizione tra vero e falso, infatti, non ha carattere naturale, ma viene rielaborata e modificata storicamente a seconda del contesto in cui ci si trova, facendo sì che la verità non sia qualcosa da scoprire bensì - come già si era espresso Nietzsche - da creare o, quanto meno, qualcosa di cui sia possibile tracciare una storia.

Attraverso l'introduzione del concetto di aleturgia, ovvero «l'insieme dei procedimenti possibili, verbali o no, attraverso i quali si fa emergere ciò che è posto come vero in opposizione al falso»², la verità viene analizzata come principio di esclusione, e dunque di dominio, come strategia di potere, o meglio come anello di passaggio da un'analisi basata appunto sui poli di "sapere" e "potere" a una riflessione incentrata sul concetto di governo - ovvero su ciò che Foucault chiama il "governo per mezzo della verità". Sintetizzando, possiamo evidenziare il fatto che in questo spostamento concettuale è fondamentale il ruolo del soggetto che, all'interno dello schema potere-sapere, è passivamente attraversato e soggiogato da una serie di "regimi di verità" che sono prodotti esternamente. L'innovazione, per così dire, apportata dal governo attraverso la verità è appunto l'ingiunzione rivolta al soggetto di partecipare attivamente alla costruzione della verità, producendo un discorso vero su di sé: «l'esercizio del potere passa attraverso delle autoaeturgie. La verità che vi si manifesta è costitutiva dei soggetti che vi si legano confessando»³. La confessione è diventata secondo Foucault la cifra delle tecniche di governo in Occidente, per cui in qualsiasi ambito della sua vita l'individuo è tenuto a manifestare la propria verità, a dire ad alta voce e in presenza di altri *chi è* e a legarsi a questa verità nel momento stesso in cui la pronuncia in modo da perpetuare il gioco di dominio all'interno del quale la confessione gli viene estorta.

È proprio su questo punto che si svolgeranno le riflessioni di questo saggio, nel tentativo di ricostruire un'analisi delle intuizioni di Foucault in merito al problematico intreccio tra verità, discorso e soggetto. Perché, e in quali ambiti, l'individuo è stato spinto a una verbalizzazione veridica di sé? Quali sono le modalità attraverso cui hanno (o hanno avuto) luogo e quali sono le conseguenze di tali pratiche di veridizione? Come è venuto a modificarsi il rapporto tra libertà e verità attraverso tali pratiche?

Cercheremo di individuare in quale maniera Foucault ha saputo rintracciare un legame tra le manifestazioni della verità su se stessi e una rete di relazioni di potere, gli effetti di assoggettamento e di soggettivazione che possono scaturire dal dir vero, sapendo che l'analisi delle forme di veridizione appare come uno strumento per comprendere «le forme sotto le quali un individuo costituisce se stesso ed è costituito dagli altri come un soggetto che dice la verità»⁴.

A tal fine, sarà necessario prendere in considerazione la confessione nella pluralità delle sue manifestazioni, soffermandoci sui diversi ambiti indagati

2 *Del governo dei viventi*, p. 18.

3 *Ibidem*, p. 24.

4 *Soggettività e verità*, p. 36.





dal filosofo. In primo luogo, il campo della sessualità che, secondo Foucault «a un certo punto è diventata una posta in gioco importante nella società e le tecniche di sé si sono organizzate attorno ad essa. È diventata l'oggetto privilegiato del sé»⁵.

Il secondo punto riguarda il discorso della follia, tema di cui Foucault si è ampiamente occupato, e la maniera in cui tale discorso è diventato un cardine di quello che il filosofo ha definito il “potere psichiatrico”: si cercherà di comprendere in che modo l'istituzione manicomiale, attraverso la figura dello psichiatra, abbia potuto appropriarsi del discorso del malato piegandolo a strumento di dominio. Da qui proveremo a seguire l'evoluzione del trattamento medico della malattia mentale, analizzando la pratica psicoanalitica (terzo punto), evidenziando gli elementi di affinità con l'istituzione psichiatrica ma mettendo anche in luce gli elementi di discontinuità e di rottura introdotti da Freud.

Il quarto punto tratterà della confessione nell'ambito della giustizia penale e della costituzione del soggetto criminale attraverso la volontà di ottenere un discorso veridico non solo e semplicemente sui fatti, ma sull'identità dell'individuo autore del crimine.

Nel quinto punto si parlerà della pratica della confessione in relazione al Cristianesimo: tale questione è stata affrontata da Foucault in diverse occasioni, pertanto si cercherà di portare alla luce sinteticamente i nodi fondamentali delle sue ricerche, in particolar modo analizzando il passaggio dalla manifestazione della verità attraverso la penitenza a quella richiesta al monaco dal suo direttore spirituale.

In ultimo, analizzeremo una pratica del dir vero rintracciata da Foucault nei testi dell'antichità greca e romana, la *parresia*. Nonostante non sia possibile assimilarla completamente alla pratica della confessione, vedremo in che modo la *parresia* costituisca una modalità di manifestazione della verità estremamente importante, non soltanto da un punto di vista politico ed etico, ma per gli effetti di soggettivazione da essa implicata riconducibili a un'altra grande questione trattata da Foucault, il tema della cura di sé.

1. *Il discorso sul sesso: teoria della confessione ne* La volontà di sapere

È possibile rintracciare una delle prime formulazioni del problema della confessione da parte di Foucault già a partire dal 1976, anno di pubblicazione de *La volontà di sapere*: il primo volume della *Storia della sessualità* si propone di ricostruire una storia che non riguarda le pratiche o i comportamenti sessuali in quanto tali, ma il modo in cui attorno a tali pratiche sia venuto a configurarsi un discorso, e dunque un sapere coercitivo nei confronti degli individui. Foucault propone una distinzione tra due diverse modalità di produzione di tale discorso: nelle civiltà antiche della Cina, del Giappone, dell'India, di Roma e nelle società arabo-musulmane, assistiamo allo sviluppo di una *ars erotica*, una conoscenza formulata a partire dal piacere e che

5 *Mal fare dir vero*, p. 245.



si pone sotto il segno del segreto. In altre parole, la produzione della verità rimane all'interno delle stesse pratiche sessuali e i segreti dell'arte erotica vengono tramandati nel riserbo della fondamentale relazione iniziatica tra il maestro e il discepolo.

Nella civiltà occidentale e cristiana, il discorso sulla sessualità assume invece la forma di una *scientia sexualis* in cui la produzione della verità sul sesso si esplica in una serie di «procedure finalizzate nell'essenziale ad una forma di potere-sapere»⁶. Tra queste procedure, un posto di rilievo spetta sicuramente alla confessione. Foucault mette in luce come, nel corso dell'epoca medievale questa pratica abbia subito uno slittamento semantico passando dall'ambito civile e giuridico a quello religioso: «dall'*aveu* (omaggio), garanzia di statuto, d'identità e di valore accordata a qualcuno da un altro, si è passati all'*aveu* (confessione), riconoscimento da parte di qualcuno delle proprie azioni o pensieri»⁷. Il punto da sottolineare è come il processo di autenticazione da parte dell'individuo abbia potuto passare dalla manifestazione del suo legame all'altro alla produzione di un discorso vero su se stesso, cosicché la confessione è da intendersi come una delle «procedure d'individualizzazione da parte del potere»⁸. Ciò spiega la straordinaria proliferazione della pratica della confessione in Occidente dove, secondo Foucault, «l'uomo [...] è diventato una bestia da confessione»⁹.

Con queste analisi, Foucault smaschera l'antica credenza della filosofia che lega la verità alla libertà; si è infatti tramandata l'idea per cui la verità, la produzione di un discorso vero, abbia un effetto liberatorio: (dire) la verità rende liberi. Questa concezione fraintende il rapporto del vero con la libertà credendolo necessario e dimentica come la produzione della verità si è sempre iscritta all'interno di meccanismi e dinamiche di potere. Non sarebbe da escludere che l'apparente virtù liberatoria sia stata messa in connessione all'atto di veridizione proprio con lo scopo di potenziare questa pratica, rendendola più accettabile agli occhi del soggetto tenuto a confessare. Tra gli ambiti privilegiati della produzione di verità sotto forma di confessione, si individua il sesso che, contrariamente a ciò che comunemente si pensa, non è ciò che si deve nascondere ma, al contrario ciò che si deve confessare, ciò su cui siamo tenuti a dire la verità. Come è venuto a costituirsi questo legame privilegiato tra sesso e verità? E quali forme ha assunto nel corso delle varie epoche? Secondo Foucault questo legame non è stato da sempre iscritto nel campo d'azione della confessione: per i Greci ad esempio, la produzione della verità sul sesso rientrava nella pedagogia, attraverso la trasmissione di un sapere.

La confessione è un rituale discorsivo in cui il soggetto che parla coincide con il soggetto dell'enunciato [...] si dispiega in un rapporto di potere, poiché non si confessa senza la presenza almeno virtuale di un partner che non è

6 M. Foucault, *La volontà di sapere*, p. 54

7 *Ibidem*.

8 *Ivi*, p. 54.

9 *Ivi*, p. 54.



Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione

semplicemente l'interlocutore, ma l'istanza che richiede la confessione, l'impone, l'apprezza ed interviene per giudicare, punire, perdonare, consolare, riconciliare [...] la verità mostra la sua autenticità grazie all'ostacolo ed alle resistenze che deve eliminare per formularsi [...] la sola enunciazione, indipendentemente dalle sue conseguenze esterne, produce in colui che l'articola delle modificazioni intrinseche¹⁰

In questa definizione, Foucault espone già le principali caratteristiche della pratica della confessione su cui ritornerà e che approfondirà in altri testi. Atteniamoci però per il momento all'analisi contenuta ne *La volontà di sapere* e notiamo come la produzione discorsiva sul sesso nella forma della confessione si opponga radicalmente a quella che abbiamo evocato precedentemente sotto il nome di *ars erotica*. Ciò che è proprio alla confessione è che la verità viene estorta ad un individuo e non dispensata da parte di un maestro: nella prima circostanza il soggetto deve *riconoscere* qualcosa riguardo a se stesso e consegnare questa verità ad un altro che ascolta; nella seconda il maestro *rivela* la sua conoscenza al discepolo che, ascoltando, apprende. I rapporti di potere appaiono chiaramente invertiti: da una parte abbiamo un soggetto che è costretto a parlare di sé ad un altro silenzioso, mentre dalla parte opposta il ruolo di potere è detenuto dal maestro che, mentre parla, insegna al suo interlocutore qualcosa su lui stesso che egli prima ignorava. Se le pratiche sessuali si sono fin da subito configurate in quanto dominio in cui è parso necessario produrre un sapere, tale produzione ha però subito un'evoluzione, un cambiamento di paradigma e di pratiche di cui dobbiamo indagare le ragioni.

Seguendo il corso di quest'evoluzione, Foucault nota come la confessione sia venuta a modificarsi, adattandosi ai più svariati contesti, passando da un monopolio dell'ambito religioso fino ad estendersi ai campi della medicina, della psichiatria e della pedagogia: «disseminazione, dunque, delle procedure di confessione, localizzazione multiforme del loro obbligo, estensione del loro territorio: si è costituito a poco a poco un grande archivio dei piaceri del sesso»¹¹. Attraverso la verbalizzazione continua e la sistematica registrazione dei discorsi, si passa dunque a una "scientificizzazione" della pratica della confessione a proposito del sesso: non si tratta più soltanto di rivelare i propri peccati a un sacerdote, ora è anche la scienza, nelle sue molteplici vesti, a pretendere, un discorso veritiero sulla sessualità. In questo modo Foucault mette in scacco un altro luogo comune delle nostre credenze sulla verità e la libertà: la libertà del sesso non è stata soppressa eliminandolo dal discorso, tacendone e relegandolo alla sfera privata; non c'è alcuna necessità di liberare una "verità del sesso" perché, al contrario, i discorsi su tale verità si sono moltiplicati nel corso del tempo. La scienza si è appropriata della confessione sul sesso integrandola alle sue tecniche attraverso una serie di tappe:

10 *Ibidem*, p. 57.

11 *Ibidem*, p. 59.



1. «Una codificazione clinica del “far parlare”»¹², ovvero combinando la confessione all’esame, rendendo materia clinica il contenuto di ciò che è confessabile (sogni, pensieri, desideri)

2. «Il postulato di una causalità generale e diffusa»¹³: si attribuisce al sesso un potere rivelatorio che rende giustificabile l’interrogazione e la verbalizzazione permanente di tutto ciò che lo riguarda. Ma il sesso non è solo capace di spiegare altri fenomeni, esso è anche fonte di pericoli e per questo l’interrogazione che lo concerne deve essere di tipo inquisitorio.

3. «Principio di una latenza intrinseca alla sessualità»¹⁴: oltre ad essere pericoloso, il sesso è sfuggente, incomprensibile, nascosto. L’individuo deve scoprire qualcosa che è ignoto a lui stesso proprio tramite l’elaborazione verbale, attraverso la confessione che, di conseguenza, sarà difficile e penosa.

4. «Metodo dell’interpretazione»¹⁵: questa verità, in quanto nascosta, non può essere scoperta e portata alla luce dal solo soggetto, ma è attraverso la relazione con colui che ascolta che essa potrà emergere per il tramite dell’interpretazione. In altri termini, il ruolo dell’altro non si limita ad un ascolto passivo (e nemmeno al giudizio o al perdono): egli prende parte al processo di costituzione della verità del soggetto parlante. La confessione, ci dice Foucault, non è più una prova, ma un segno.

5. «Medicalizzazione degli effetti della confessione»¹⁶: si attira il sesso nell’ambito clinico e terapeutico, nel discrimine tra il normale e il patologico facendo della confessione un elemento intrinseco alla cura. Foucault identifica l’apparizione della *scientia sexualis* nel XIX secolo con l’integrazione alle pratiche scientifiche della confessione; quest’ultima resta dunque il centro da cui si determina o si estorce un discorso sul sesso che porta in sé pretese di veridicità e scientificità che prenderà il nome di “sessualità”. Essa

si è definita come qualcosa che è “per natura” un territorio aperto a processi patologici, e che invoca interventi terapeutici o di normalizzazione; un campo di significati da decifrare; un luogo di processi nascosti da meccanismi specifici; un nodo di relazioni causali indefinite, una parola oscura che bisogna contemporaneamente stanare e ascoltare.¹⁷

Le analisi di Foucault mettono chiaramente in luce la metamorfosi subita dalla pratica della confessione nel passaggio che individua da una verbalizzazione che coinvolge un “soggetto peccatore” e un padre spirituale a una che ha luogo nella relazione paziente- medico. Come è noto, Foucault non era certamente estraneo al campo biologico, medico o psichiatrico sui quali aveva riflettuto in più di un’occasione. Sarà dunque necessario collegare le analisi della confessione finora esposte a partire dal campo della sessualità a un altro fondamentale oggetto di ricerca foucaultiano: il trattamento psichiatrico della follia.

12 *Ibidem*, p. 60.

13 *Ivi*, p. 60.

14 *Ibidem*, p. 61.

15 *Ibidem*, p. 62.

16 *Ivi*, p. 62.

17 *Ibidem*, p. 64.

2. Il potere psichiatrico: confessare la follia

In più di un'occasione Foucault ha descritto un episodio che riguarda il medico (psichiatra del XIX secolo) Leuret, un suo paziente, il signor Dupré (affetto da un delirio di persecuzione e allucinazioni uditive), e uno dei metodi messi in atto per guarire la sua malattia mentale. Riassumendo brevemente lo svolgimento dei fatti: il paziente viene portato in una stanza dove si trova una doccia e Leuret gli spiega che tutto ciò che egli pensa o afferma non è in realtà che un delirio, egli deve perciò riconoscere di essere folle, e finché non lo farà verrà sottoposto ad un getto di acqua fredda. Il paziente recalcitra, nega ciò che dice il medico e riafferma il suo delirio per diverse volte, e ogni volta, come promesso, segue una doccia fredda. Alla fine, Dupré è *costretto* ad ammettere di essere folle, e lui stesso dichiara di ammetterlo poiché lo si costringe: ma questa non è ancora una dichiarazione sufficiente, seguono altre docce, fino a che il colloquio non termina con il paziente che riconosce la falsità di ciò che affermava al principio ed ammette la sua follia. Questo episodio, così spesso citato da Foucault, ci aiuta a focalizzare alcune delle problematiche principali individuate dal filosofo nelle analisi del rapporto tra discorso e follia.

La scena è dunque quella di una confessione: una confessione estorta, mediante la minaccia di una punizione fisica, e il suo contenuto è totalmente elaborato dal medico. La verità è dalla parte dello psichiatra: egli elabora un discorso di verità sul proprio paziente per poi obbligarlo non soltanto a ripetere, ma soprattutto a credere a questo stesso discorso. Lo scopo del discorso del medico, agli occhi di Foucault, è quello di produzione e imposizione della sua verità su un altro: gli elementi introdotti in questa analisi sono chiaramente riconoscibili nella verità e nel potere, o meglio negli effetti che la produzione di verità produce istituendo o rafforzando determinati rapporti di potere. In questo senso, Foucault afferma che la caratteristica essenziale di ciò che chiama il "potere psichiatrico" è di costituire un «supplemento di potere conferito alla realtà»¹⁸. Come abbiamo osservato, questo "potenziamento della realtà" porta alla messa in atto di una condizione di squilibrio: si tratta della realtà dell'altro, nei suoi caratteri coercitivi e ineluttabili, che viene ad imporsi sul malato. Secondariamente, Foucault nota come «la realtà che viene imposta al folle, dunque, è costituita dal nome, dall'identità, dal passato, dalla biografia narrata in prima persona, e pertanto riconosciuta all'interno di un rituale relativo a qualcosa di assai prossimo alla confessione»¹⁹. A fianco di questa realtà prodotta e imposta dal potere psichiatrico si erge la sua altra faccia speculare, ovvero la verità della follia: essa, come ben mostra la scena tra Leuret e Dupré, deve essere riconosciuta ed è solo tramite questa ammissione che il folle può sperare di cessare di essere tale. Al riconoscimento della malattia è sottesa la volontà di stanare un desiderio inammissibile, intollerabile che rappresenta il cuore stesso della follia e la costituisce in quanto tale («è necessario, dunque, imporre la realtà

18 M. Foucault, *Il potere psichiatrico*, p. 162.

19 *Ibidem*, p. 165.

della malattia, ma al contempo occorre anche imporre alla coscienza della malattia la realtà di un desiderio malato che la anima e sta alla radice stessa della malattia»²⁰).

L'ultimo punto individuato da Foucault riguarda tutto ciò che ha a che fare con il bisogno, la necessità e il denaro; si tratta di una rete di scambî che costituiscono la quarta dimensione della realtà imposta dal potere psichiatrico.

Questi quattro elementi (realtà come volontà dell'altro, realtà della confessione, realtà della malattia, e realtà della dipendenza economica) consentono a Foucault di rintracciare una serie di problematiche che si dimostreranno fondamentali in tutto il successivo sviluppo della psichiatria, tra cui la questione della sottomissione del folle nei confronti della volontà onnipotente e inevitabile del medico, o la questione dell'iscrizione del desiderio e della confessione nelle pratiche terapeutiche per la guarigione dalla follia. Ciò che è interessante è che queste analisi portano a rintracciare le cause dell'emergenza di questo potere psichiatrico nelle forme che abbiamo sinteticamente ricordato non tanto nello sviluppo delle conoscenze scientifiche o di un sapere medico superiore rispetto alle epoche passate, quanto alla connessione instaurata dalla pratica manicomiale in quanto istanza disciplinare di assoggettamento con un'altra pratica assai più antica che Foucault definisce "direzione". La teoria medica del trattamento della malattia mentale viene in qualche modo asservita alle esigenze disciplinari di controllo e direzione degli individui («tutto quello che era stato definito come possibile sistema di cura dalla teoria medica e dall'analisi, sia sintomatologica che anatomo-patologica, della malattia mentale, veniva costantemente e molto rapidamente riutilizzato, non più tuttavia a scopo terapeutico, bensì all'interno di una tecnica di direzione»²¹) per cui le tecniche dapprima praticate a scopo terapeutico vengono riconvertite in forme di punizione (pensiamo all'esempio della doccia o, successivamente, all'elettrochoc). Tutti questi metodi servivano in realtà a «prolungare fin dentro il corpo del malato, il sistema del regime manicomiale, il regime della disciplina; significava assicurare, così, la calma che era prescritta all'interno del manicomio, prolungarla sino a farla penetrare all'interno del corpo del malato»²².

A partire da queste considerazioni, siamo portati a ripensare il ruolo del medico all'interno delle strutture manicomiali, in quanto non basato sul suo sapere teorico ma fondato piuttosto sulla costituzione della sua figura onnipotente e onnipresente al punto tale che Foucault arriva ad identificare lo spazio manicomiale come un'estensione del corpo dello psichiatra, da lui controllato in ogni suo aspetto, dai sorveglianti, agli infermieri e ai malati: «questo corpo dovrà imporsi al malato come realtà, o come ciò attraverso cui passerà la realtà di tutte le altre realtà. È a un corpo del genere che il malato dovrà essere sottomesso»²³. Le quattro dimensioni della realtà che abbiamo precedentemente individuato ritrovano la loro unica e medesima

20 Ivi, p. 165.

21 *Ibidem*, p. 169.

22 *Ibidem*, p. 170.

23 *Ibidem*, p. 171.



origine nel corpo dello psichiatra. Tutto ciò trova conferma anche nelle parole dello psichiatra Esquirol che, nel suo testo *Des maladies mentales* così definisce il ruolo del medico

Il medico deve essere, in un certo senso, il principio di vita di un ospedale per alienati. È grazie a lui che tutto può essere messo in movimento; egli dirige tutte le azioni, dal momento che è chiamato ad essere il regolatore di tutti i pensieri. È a lui, come se fosse il centro dell'azione, che dovrà essere ricondotto tutto ciò che ha a che fare con gli abitanti di questo luogo.²⁴

ma anche, in tempi più recenti, nella concezione di Paul Balvet, direttore dell'ospedale di Saint-Alban e iniziatore della psicoterapia istituzionale:

Il manicomio è omogeneo allo psichiatra che lo dirige. Il ruolo di direttore non è un grado amministrativo; è una relazione organica di un certo tipo con un corpo che si comanda [...] Egli comanda nello stesso senso in cui si dice che il cervello comanda i nervi. Il manicomio può dunque essere concepito come il corpo dello psichiatra.²⁵

Queste citazioni evocano un'inquietante analogia con i deliri di onnipotenza tipici dei dittatori e sottolineano chiaramente le dinamiche di potere radicalmente sbilanciate che sono in gioco nello spazio del manicomio. Il medico possiede un sapere che non è solo quello della propria scienza, egli deve fare mostra di essere anche "colui che conosce la verità del malato", in grado di dispensarla e fare in modo che il malato stesso la sottoscriva e la convalidi. Questo sapere è chiaramente funzionale a quel potere di imposizione della realtà che abbiamo evocato, come ben si evince dalle parole di Pinel, un altro psichiatra del XIX secolo:

Quando si interroga un malato, è necessario essersi prima informati su di lui [...] così ché, quando lo si interroga, si sappia sempre più di lui, o per lo meno più di quanto si immagina. In questo modo, quando gli capiterà di dire qualcosa che noi riterremo non sia vero, potremo a quel punto intervenire e far valere il fatto che ne sappiamo più di lui e che quanto da lui asserito dev'essere considerato come menzogna, come delirio...²⁶

Dunque, l'interrogatorio a cui si sottopone il malato non si effettua allo scopo di estrarre da lui informazioni che sarebbero sconosciute al medico poiché è lui che ha il sapere, che conosce la verità e pertanto farà dire al suo paziente solo ciò che egli vuole che dica, in modo da rafforzare il suo potere su di lui

24 J. E. D. Esquirol, *Des maisons d'aliénés* in *Des Maladies mentales*, vol. II, p. 227-528.

25 *De l'autonomie de la profession psychiatrique*, in *Documents de l'information psychiatrique*, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris 1964, pp. 14-15)

26 P. Pinel, *La médecine clinique rendue plus précise et plus exacte par l'application de l'analyse, ou Recueil et résultats d'observations sur les maladies aiguës, faite à la Salpêtrière*, Baillière, Paris 1804, pp. 5-6.





Il malato deve rendersi conto che ognuna delle sue risposte assume significato all'interno di un campo di sapere già interamente costituito nello spirito del medico. L'interrogatorio, insomma, rappresenta un modo per dare, alle informazioni carpite al malato senza che se ne accorga, l'aspetto di uno scambio di significati che, in realtà, serve solo per consentire al medico una presa su di lui.²⁷

Questa pratica di direzione deve accompagnarsi di pari passo a quella terapeutica, o meglio: è necessario far credere al malato che gli interrogatori, le punizioni, le costrizioni e tutto ciò che egli subisce in manicomio siano parte integrante e inevitabile della cura. Secondo Foucault è possibile mettere in scena questo duplice meccanismo di rimedio-punizione solo nel momento in cui esiste e viene riconosciuta una figura che incarni in sé il potere e la verità, che sappia cos'è giusto per il malato e conosca le sue colpe in modo da poterlo punire (ma solo per il suo bene).

Infine, ciò che ha rafforzato il potere psichiatrico è stata la clinica, intesa come l'uso dell'interrogatorio del malato ai fini dell'addestramento degli studenti, di modo che il medico possa presentarsi al tempo stesso come un maestro, come colui che sa e colui che cura allo stesso tempo proprio grazie al suo sapere.

La questione della verità posta alla follia viene ad emergere, secondo Foucault, sostanzialmente in tre pratiche di cui la confessione estorta tramite interrogatorio rappresenta la prima e la più importante (la seconda sarebbe la pratica del magnetismo e dell'ipnosi e la terza l'uso terapeutico di droghe). Tutte e tre queste tecniche dispiegano i loro effetti a un livello disciplinare: la confessione infatti «costituisce un certo modo [...] di fissare l'individuo alla sua identità sociale, ma al contempo anche alla follia che gli è stata imputata dal suo ambiente»²⁸. Tuttavia, questo effetto di "incollare" il malato alla sua biografia è il più superficiale tra quelli prodotti dall'interrogatorio-confessione; quello principale si ricollega ancora una volta ad un'attività di produzione di realtà, o meglio ancora, alla realizzazione della follia in quanto tale, che avviene in quattro diverse maniere:

1. Occorre cercare, nella storia familiare del malato, dei precedenti, dei casi simili al suo ma anche di qualsiasi altra infermità di natura completamente diversa. Secondo Foucault, ciò avviene per soddisfare due scopi: da un lato, si tratta di ampliare la ricerca dei segni patologici a un livello superiore di quello individuale, dall'altro occorre far fronte all'"assenza di corpo della follia". Data la difficoltà di rintracciare un correlato organico alla malattia mentale, il terreno di ricerca si sposta dal corpo del folle a quello dei suoi familiari, in modo tale da poter comunque tracciare una connessione con un sostrato materiale (di qualsiasi tipo):

l'ereditarietà diventa così un certo modo di assegnare un corpo alla malattia nel momento stesso in cui non la si può situare a livello del corpo individuale; ecco allora che lo si inventa, ovvero viene definita una sorta di grande corpo

27 *Il potere psichiatrico*, p. 174.

28 *Ibidem*, p. 208.





fantasmatico che è quello di una famiglia affetta da tutta una serie di malattie [...] nell'interrogatorio della follia, il corpo malato [...] e in cui si vuole tentare a ogni costo di trovare dei segni patologici, è in realtà il corpo della famiglia tutta intera.²⁹

2. La seconda ricerca riguarda non più gli antecedenti legati all'ereditarietà genetica, ma quelli, per così dire, "personali", propri all'individuo malato: in altre parole, i primi segnali attraverso i quali si è venuta a manifestare la follia. Si cerca in tal modo di dimostrare le condizioni di possibilità della follia, avvisaglie, segni premonitori della sua esistenza latente ancora prima del momento in cui apparirà costituendosi chiaramente come follia. Queste condizioni di possibilità sono ciò che corrisponde all'*anomalìa* del soggetto.

3. Il terzo scopo dell'interrogatorio mira ad individuare il rapporto tra responsabilità e soggettività, il quale si esplica nello scambio tra i sintomi e la colpa. Lo psichiatra che interroga il folle non è interessato a capire le cause di un certo comportamento o di una certa emozione; ha semplicemente bisogno che nella confessione del malato essi vengano a delinearsi come sintomi. È solo in questo modo che la sua colpa e la sua responsabilità possono essere revocati. Ecco l'ipotetica richiesta, o l'accordo che lo psichiatra proporrebbe al suo paziente mentre lo interroga non

sulla verità dei fatti, non voglio sapere [...] se ciò che ti viene rimproverato, o addirittura le difficoltà che dici di provare, sono veri oppure no- io non sono un giudice istruttore- sono anzi pronto a toglierti la responsabilità giuridica o morale, di quel che hai fatto o di quel che ti accade [...] ma a una condizione: che tu assuma soggettivamente la realtà di tutto questo, ovvero a condizione che tutti questi fatti tu me li restituisca come sintomi soggettivi della tua esistenza, della tua coscienza.³⁰

4. L'ultimo scopo è quello che Foucault definisce l'organizzazione della "confessione centrale": si tratta cioè non solo di individuare il nucleo, il cuore della follia, ma di riconoscerlo ad alta voce all'interno della confessione. Se l'ammissione del sintomo non viene ottenuta, il punto focale della follia può comunque attualizzarsi se, durante l'interrogatorio, lo psichiatra riesce a far in modo che se ne produca una manifestazione (che si verifichi un episodio di delirio, un'allucinazione, una crisi isterica...). In altre parole, ciò che si cerca di ottenere mediante l'interrogatorio è di mettere il malato nella condizione di non avere alternative se non quella di far apparire la sua follia e in tal modo si giunga ad un doppio riconoscimento: di se stesso in quanto malato e dell'individuo che lo interroga in quanto medico (e dunque legittimando la situazione di soggiogamento sottesa alla ripartizione dei ruoli).

In ultima analisi, ciò che di fatto trova una giustificazione mediante l'atto della confessione è uno scambio che ruota attorno alla libertà: se è vero

29 *Ibidem*, p. 235.

30 *Ibidem*, p. 237.





infatti che il presupposto della verbalizzazione della follia è la credenza che con quest'atto si dia inizio ad un processo di liberazione, l'individuo acconsente allo stesso tempo a farsi privare della propria libertà (da parte dell'Altro che detiene il potere e il sapere) per farsi liberare dalla propria follia. Confessando la propria malattia, il soggetto fornisce delle ragioni e delle giustificazioni al proprio internamento, alla propria sottomissione nei confronti dello psichiatra che conosce il suo male e promette, revocando la sua libertà fisica, di restituirgli una libertà ancora maggiore, la libertà dalla follia. Il manicomio come luogo di reclusione e di disciplina può costituirsi soprattutto grazie ai due interventi dello psichiatra all'interno dell'ospedale, che gli assicurano la legittimità del suo ruolo di detentore del potere: la visita e l'interrogatorio.

Oltre al livello disciplinare in cui la confessione esplica i suoi effetti, Foucault sottolinea anche come essa metta in atto un tentativo mimetico nei confronti della medicina generale (attraverso le strategie messe in atto per costituire un sostrato somatico alla malattia mentale), ma anche un livello in cui si assiste a una triplice assimilazione: di una condotta alla follia, della follia alla malattia, e del medico al ruolo di custode.

Ritorniamo, per concludere, alla figura di Leuret, il quale dimostrò particolare abilità e sottigliezza nell'applicare queste tecniche disciplinari e, a dire di Foucault, fu il primo ad introdurre il silenzio nell'interrogatorio, lasciando che fosse il paziente a parlare. La scoperta di questa nuova tecnica è senz'altro da sottolineare poiché rappresenta il momento di passaggio da una confessione esorta a una verbalizzazione "spontanea", per quanto indotta dalle circostanze dell'internamento e dal dispositivo disciplinare e che potrebbe anche interpretarsi come l'anello di congiunzione tra l'interrogatorio psichiatrico e la pratica psicoanalitica. Leuret infatti, credeva che lasciar parlare il malato fosse il mezzo più sicuro per far emergere il nodo centrale della sua follia, benché a lungo questa modalità rimase ancillare alla pratica più frequente dell'interrogatorio.

3. *"Tutto è interpretazione": Verità e psicoanalisi*

Non sarà possibile in questo studio ricostruire l'itinerario dei rapporti tra Foucault e il pensiero psicoanalitico nella loro complessità e variabilità lungo il percorso del filosofo, ma cercheremo piuttosto di concentrarci su alcuni specifici punti relativi alla questione della confessione e all'analisi di questa pratica alla luce della cura in psicoanalisi. In primo luogo, sottolineiamo che non si tratta della stessa tipologia di confessione di cui abbiamo parlato in riferimento alla psichiatria del XIX secolo e alla pratica manicomiale. Ciò non di meno, si potrebbe avanzare l'idea che i procedimenti messi in atto nella cura in psicoanalisi presentino alcuni punti di continuità con i precedenti psichiatrici e, in particolare, con l'atto di veridizione che ci si aspetta dal soggetto malato.

Certamente non possiamo ignorare anche le significative distanze che separano le due discipline: è ragionevole, infatti, riconoscere a Freud il merito di aver introdotto nella cura l'ambizione di dare voce all'inconscio del



soggetto, abbandonando la pretesa di estorcergli un'ammissione della propria follia, ma piuttosto allo scopo di portare alla luce una verità individuale nascosta anche agli occhi del malato stesso. Si tratta dunque di due forme di produzione di verità difficilmente sovrapponibili, tanto nelle intenzioni del medico quanto nelle tecniche da lui utilizzate per ottenere tale verità. Questo però non si riflette in una totale e incondizionata adesione da parte di Foucault alle novità introdotte dalla psicoanalisi: come è noto infatti, le sue riflessioni hanno più volte sollevato critiche ed evidenziato punti di conflitto con questa disciplina.

La problematica che appare cruciale a tale riguardo concerne la questione dell'interpretazione. Pur riconoscendo a Freud il merito di aver elaborato una psicologia focalizzata sulla storia individuale del malato, Foucault sottolinea altrettanto il "rischio coercitivo" sotteso ad un approccio della cura che punta sulle capacità interpretative del medico. In accordo con la visione di Nietzsche, Foucault rileva come l'atto interpretativo necessari in realtà di imporre a priori la propria verità, nascondendo questa pretesa sotto le vesti della scoperta: in altre parole, chi interpreta non scopre nulla, al contrario recupera ed impone una propria visione, un proprio senso- una propria verità, appunto- all'evento che finge o crede di indagare. Questo aspetto rappresenta agli occhi di Foucault un punto di continuità tra la psichiatria e la psicoanalisi poiché, come spiega in *Folie et déraison*, quest'ultima ha sì concorso a determinare la fine dell'internamento manicomiale, pur tuttavia mantenendo il ruolo di privilegio attribuito alla figura del medico, così che la liberazione dei folli dalla pratica e dalle logiche di reclusione non è che apparente. È necessario tuttavia "essere giusti con Freud" e riconoscere la possibilità di instaurare un dialogo con la sragione introdotta dalla psicoanalisi, possibilità che si basa sostanzialmente sull'importanza accordata al linguaggio.

Su questo punto, in realtà, si apre una riflessione che porta Foucault ad una decisiva revisione della propria posizione. Sinteticamente, possiamo riassumere questa evoluzione a partire dall'iniziale critica senza appello rivolta a quella che potremmo chiamare la "pretesa di interpretazione simbolica della psicoanalisi": materiale privilegiato della cura è infatti l'analisi di sogni e di ricordi, ovvero prevalentemente di immagini. Vi sarebbe dunque un'impossibilità intrinseca a realizzare una sovrapposizione tra i due piani fondamentalmente inassimilabili rappresentati dall'ordine del linguaggio e quello dell'immagine. Approfondendo il proprio ragionamento nel corso degli anni, Foucault arriva però a vedere in questa stessa impossibilità non più il fallimento della psicoanalisi, ma proprio il suo punto di forza; si tratta cioè di mostrare che tra il senso e il linguaggio non vi è raccordo, per cui lo scopo dell'analisi non può essere quello di scoprire un significato nascosto, ma al contrario di esibire una sospensione di senso. Se intesa in un senso di rinuncia all'interpretazione, la pratica freudiana può assumere agli occhi di Foucault il merito di aver compreso la necessità di trattare la follia come un fenomeno che porta il proprio significato in se stesso (e dunque indecifrabile dall'esterno). Sotto quest'ottica, se «l'interprétation est "structurellement béante" [...] c'est parce que finalement "il n'y a rien à interpréter", et s'il n'y a rien à interpréter, c'est qu'au fond



tout est déjà interprétation, chaque signe est lui-même et pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes»³¹.

Su questa scia si inserisce anche la riflessione di Lacan in merito al sapere dell'analista: sintetizzando, ciò che afferma Lacan è che il soggetto che si rivolge all'analista lo fa per scoprire qualcosa su se stesso, qualcosa che egli ignora. Cominciando l'analisi egli si affida al sapere di un altro, o piuttosto suppone che questo altro sappia qualcosa più di lui; durante il percorso, verrà alla luce come questo sapere dell'analista sia appunto soltanto supposto, e che egli occupa in realtà una posizione di non-sapere. L'unico "sapere" che contraddistingue l'analista riguarda in realtà questo gioco di oscillazione tra un "più di sapere" che si suppone lui abbia e una mancanza di sapere reale, ed è tra questi due poli che egli deve condurre l'analisi, rinunciando dunque a qualsiasi pretesa di superiorità o di dominazione nei confronti del soggetto che si affida a lui.

Di conseguenza, nonostante le differenti posizioni espresse da Foucault riguardo alla psicoanalisi e la difficoltà di rintracciare un giudizio univoco, possiamo forse avanzare l'ipotesi che, se vi è un merito in questa pratica, esso non è quello di spingere il soggetto verso un processo di conoscenza e di scoperta di se stesso, e meno ancora di riceverlo da mani altrui, ma piuttosto di mettere in luce una *produzione* incessante di sé.

Giunti a questo punto, possiamo domandarci a quale titolo la psicoanalisi possa rientrare tra ciò che Foucault ha indicato come "tecniche di soggettivazione", dal momento che questa tesi pare aver generato alcune controversie, come si evince dall'intervista concessa a Jean François e John De Wit, in cui Foucault afferma che gli psicoanalisti respingono quest'idea. Riprendendo la struttura a tre voci della soggettivazione presentata da Foucault nel testo *Il governo di sé e degli altri*, vediamo come questo processo coinvolge appunto tre direttrici, spesso intrecciate tra loro: 1) l'istituzione di un soggetto all'interno di una scienza; 2) il soggetto come effetto di una pratica divisiva, 3) la maniera in cui un essere umano si trasforma in soggetto. Il primo punto riguarda il modo in cui una scienza assume il soggetto come proprio fondamentale oggetto teorico e "bersaglio" delle proprie analisi. Il secondo punto solleva la questione dell'istituzione normativa dei comportamenti, il modo in cui essi vengono classificati come "normali" o "devianti" (ed eventualmente respinti o reclusi). Infine, la terza direzione è quella in cui il soggetto può sviluppare un rapporto con sé stesso e riconoscersi come tale. Ci chiediamo dunque quale sia lo spazio di libertà disponibile per il soggetto che si impegna nella discorsività dell'analisi, nella verbalizzazione del proprio inconscio di fronte all'altro se, come ammette Foucault, «la psychanalyse n'est donc pas une science avant tout, c'est une technique de travail de soi sur soi fondée sur l'aveu»³². Come abbiamo visto, è possibile dare una lettura della psicoanalisi tesa a svincolarla almeno in parte da una certa pretesa normativa e normalizzante, rinunciando all'impresa interpreta-

31 Basso E., « Foucault entre psychanalyse et psychiatrie « *Reprendre la folie au niveau de son langage* » », *Archives de Philosophie*, vol. tome 79, no. 1, 2016, pp. 27-54.

32 M. Foucault, *Dits et Écrits*, vol. IV, n° 349, p 665.





tiva (sia dello psicoanalista sia dell'individuo su se stesso): in questo modo il soggetto non sarebbe condotto a scoprire una sua verità nascosta, se non nel senso di sforzarsi di produrre costantemente una verità su di sé, mettere in scena una costruzione sempre *in fieri*. In questo senso, il punto di svolta rappresentato dalla psicoanalisi consisterebbe nell'aver proposto un modello di soggetto nuovo, rimasto completamente impensato fino a quel momento, ovvero una re-visione di un soggetto che non è più fondamento, ma che si costituisce culturalmente e storicamente:

Non poteva infatti affiorare l'idea che il soggetto non costituisca la forma fondamentale ed originaria, ma si formi, piuttosto, a partire da un certo numero di processi che, a loro volta, non appartengono all'ordine della soggettività, bensì ad un altro ordine, evidentemente assai difficile da nominare e da far apparire, ma ben più fondamentale ed originario che non il soggetto stesso. Il soggetto ha una genesi, il soggetto ha una formazione, il soggetto ha una storia. Il soggetto non è dunque originario. E chi l'aveva detto per primo? Freud, naturalmente.³³

4. *Mal fare, dir vero: la confessione giudiziaria*

Il corso intitolato da Foucault *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia* ha inizio nell'aprile del 1981, presso l'Università Cattolica di Lovanio e comprende, oltre alla conferenza inaugurale, sei lezioni volte a delineare una storia della confessione e un'indagine dei rapporti tra la veridizione e la giurisdizione, ovvero il legame tra verità e giustizia. La definizione della confessione elaborata da Foucault, distinguendola dalla semplice dichiarazione, viene subito inquadrata con chiarezza e lucidità nei suoi tratti caratteristici e nelle peculiari relazioni che pone in essere non solo con la verità, ma anche nel rapporto con l'altro.

«La confessione è un atto verbale attraverso cui il soggetto fa un'affermazione su ciò che egli è, si lega a questa verità, si colloca in un rapporto di dipendenza nei confronti di altri e modifica allo stesso tempo il rapporto che ha con se stesso»³⁴. Si tratta di formulare una verbalizzazione di sé: il soggetto non è tanto tenuto a raccontare ciò che ha fatto, le colpe che ha commesso, quanto piuttosto dire *chi è* attraverso un'affermazione che deve essere veridica. Ciò che avviene durante la confessione è dunque una sorta di sdoppiamento nel quale il soggetto prende se stesso come oggetto e produce, su tale oggetto che è lui stesso, un discorso di verità: attraverso tale produzione discorsiva il soggetto si lega alla verità, la cristallizza nelle proprie parole nel momento stesso in cui le consegna ad un altro. La schematizzazione del processo della confessione consiste in una triangolazione tra la verità, il soggetto e l'altro, che vengono a legarsi nell'atto del dir vero e nell'ascolto di questa verità da parte di un terzo. Ciò che è

33 M. Foucault, *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino 2001, p. 234.

34 *Mal fare, dir vero*, p. 9.



interessante notare qui è come la verbalizzazione generi una trasformazione nelle relazioni tra i vertici di questo triangolo: il soggetto, legandosi alla verità che ha prodotto, modifica i suoi rapporti con la verità ma anche con se stesso, e si insedia in una nuova relazione con l'altro sotto il segno della dipendenza. Possiamo intravedere in questo punto le principali problematiche prese in carico da Foucault riferibili alla trasformazione della soggettività e alle relazioni di potere e di dominio instaurate dalla produzione della verità, ovvero ciò che il filosofo chiama «il governo per mezzo della verità»³⁵. La confessione implica da parte di chi la pronuncia un "impegno": il soggetto si impegna ad essere ciò che afferma di essere, pur non trattandosi di una promessa. L'esempio proposto da Foucault è quello di un innamorato: "ti amo" non equivale alla promessa di un amore futuro, si tratta di una confessione poiché si passa dal non-dire al dire, e in questo passaggio il soggetto confessante si costituisce agli occhi dell'altro come soggetto innamorato, si impegna ad essere ciò che è dandone visibilità tramite la sua confessione. È da sottolineare il fatto che nella transizione dal non-dire al dire si assiste ad un certo "costo": la confessione si differenzia dall'affermazione anche a causa della difficoltà, dell'esitazione, della vergogna implicata dal contenuto dell'enunciato: è a partire da qui che l'instaurazione di una dinamica di potere si rende possibile, dall'atto di accettazione a pagare tale costo da parte di chi confessa.

Dopo averne dato la definizione, Foucault mette in luce come la confessione abbia attraversato lungo i secoli la storia delle nostre società, espandendosi costantemente e dilagando in diversi domini e contesti: nella giustizia, nella medicina, nella psichiatria, nella religione, nelle relazioni personali...etc. La questione della confessione ha dunque conosciuto uno sviluppo storico e una diversificazione notevoli, assumendo vari volti e diverse declinazioni in ragione dei mutevoli contesti e scenari sociali, politici, medici o culturali, sopravvivendo tuttavia nella sua funzione essenziale di legare il soggetto alla verità. Il problema che sta a cuore a Foucault è allora quello di «comprendere perché si è voluto così tanto legare l'individuo alla sua verità, attraverso la sua verità, e attraverso la sua enunciazione della propria verità»³⁶ interrogandosi «sulle ragioni e le forme dell'impresa di dir vero, rispetto a cose come la follia, la malattia o il crimine»³⁷.

Secondo Foucault, l'importanza della confessione come pratica giudiziaria viene ad accrescersi durante il Medioevo- probabilmente in parallelo alla confessione in ambito religioso, di cui parleremo in seguito,- inserendosi in un contesto di crescente giuridificazione della società e giungendo all'introduzione di quello che Foucault chiama il "soggetto confessante", volto a stabilire una corrispondenza tra l'autore del crimine e l'individuo chiamato a risponderne. In altre parole, la confessione stabilisce l'assunzione di responsabilità del criminale nel momento in cui egli confessa di essere la persona che ha compiuto l'atto criminale.

35 *Ibidem*, p. 15.

36 *Ibidem*, p. 11.

37 *Ibidem*, p. 12.



In secondo luogo, ciò che determina l'emergenza della necessità di veridizione è anche il passaggio che Foucault individua da una forma di giustizia, per così dire "privata" (la risoluzione di un conflitto tra due individui), ad una "pubblica", statale, in cui il potere centrale è l'istanza superiore chiamata a dirimere la controversia tra le parti. Eppure non tutto è così lineare come sembra: il soggetto confessante con la sua produzione discorsiva, la confessione, la più inequivocabile delle prove di colpevolezza, apre uno spazio problematico all'interno del sistema penale;

questo oggetto nuovo, questo soggetto confessante, si è rivelato infatti un personaggio molto ingombrante, indispensabile per il funzionamento della macchina penale, ma al tempo stesso di troppo; un terzo personaggio sollecitato di continuo a dire quel che gli si domanda, e che dice sempre meno di quello che ci si aspetta, sempre qualcosa di leggermente diverso da quanto potrebbe consentire di far funzionare la macchina. Così che il personaggio di cui che dice la verità, che dice la verità del suo crimine, lungi dall'essere [...] la chiave di volta del sistema penale, vi ha aperto, credo, una breccia irreparabile.³⁸

Foucault motiva l'emergenza di queste difficoltà introdotte dalla confessione spiegando come essa abbia seguito un itinerario di sviluppo complesso e riferibile a diversi campi specifici, per cui le problematicità nel sistema penale sarebbero una sorta di effetto di ritorno dell'evoluzione della confessione in altri contesti. Resta non di meno notevole l'idea per cui il soggetto che dice la verità trascini con sé più problemi di quanti ne risolve, introducendo una forza al contempo dirompente e inafferrabile.

La seconda funzione della confessione giudiziaria consiste nel riaffermare l'ordine legale infranto mediante l'atto criminale: confessando, l'individuo riconosce di aver trasgredito la legge e con questa ammissione di colpevolezza si riafferma la sua legittimità e validità; detto altrimenti egli ratifica il diritto dei suoi giudici a condannarlo e a punirlo, potenziando il sistema legale e penale e il suo potere nei confronti dei cittadini che ne fanno parte.

La confessione è dunque, in questo senso, una sorta di rito di sovranità mediante il quale il colpevole legittima i suoi giudici a condannarlo e riconosce nella decisione dei giudici la propria volontà [...] è l'evocazione del patto sociale, ne è la restaurazione [...] è un atto che assume il suo senso alla radice stessa del sistema punitivo [...] che deve manifestare secondo verità quello che è l'esercizio del diritto di punire.³⁹

È dunque evidente l'importanza del ruolo della confessione in ogni sistema di potere, non solo legale e giudiziario, concorrendo ad affermare la legittimità dell'autorità e a rinforzare il funzionamento del sistema stesso. Infine, Foucault concentra l'attenzione su quei crimini che sfuggono alla confessione, su quegli atti inspiegabili su cui il soggetto non è in grado di dire nulla che si pongono alla frontiera tra il delitto e la follia.

38 *Ibidem*, p. 192.

39 *Ibidem*, p. 200.



Enumerando una serie di casi di infanticidio e di altri tremendi omicidi, Foucault sottolinea che si tratta prevalentemente di circostanze per cui non vi era interesse a compiere il crimine, nessuna ragione o sentimento di odio o di collera, né vendetta, e che nemmeno il colpevole era in grado di giustificare le proprie azioni. Il problema dunque non riguarda l'esigenza di ottenere una confessione in quanto prova di colpevolezza, infatti in tutti i casi citati da Foucault (tranne uno) gli imputati si riconoscevano colpevoli, ma ciò che desta perplessità è il loro mutismo circa le ragioni del proprio crimine per cui la domanda dei giudici rimane senza risposta, poiché «ciò che essi chiedono è che il colpevole dica qualcosa sul suo crimine, che senso dava a questo gesto. E se non può dirne nulla, se l'accusato non può dire nulla del suo crimine, è a questo punto che comincia la difficoltà, è là che comincia a incresparsi e incepparsi la macchina penale»⁴⁰.

In questo quadro si inserisce il problema dei legami tra la giustizia penale e la psichiatria, poiché un crimine sul quale il soggetto non può dire nulla equivale alla follia, il delitto è il sintomo unico e terribile della malattia mentale che non aveva dato segno di sé precedentemente. Secondo Foucault la questione non si riduce soltanto all'impossibilità per la giustizia di dar conto di certi atti, ma piuttosto di un'implicita volontà della psichiatria stessa di ritagliarsi uno spazio di potere all'interno del sistema giuridico e, più in generale, delle relazioni di questa disciplina con la gestione del corpo sociale (e non soltanto di quello individuale):

Se il crimine, in quell'epoca, è diventato una posta in gioco così importante per gli psichiatri che hanno cercato effettivamente di entrare, di aprire un varco nell'istituzione giudiziaria, credo che sia perché si trattava per gli psichiatri, non tanto di un ambito di conoscenza da conquistare, quanto di una modalità di potere, della modalità del loro proprio potere che si trattava di garantire e di giustificare.⁴¹

Non ci si potrà soffermare sulle analogie tra le prigioni e i manicomi, sul comune intento di riabilitazione e reintegrazione nella società portato avanti in questi due luoghi, né sulle affinità della percezione del criminale e del folle come individui pericolosi per la collettività e conseguentemente sull'ambizione di protezione della società rivendicata dalle due istituzioni, ma ci limiteremo ad osservare che la confessione risulta tra gli elementi in comune utilizzati a fine di repressione e reclusione in entrambi i casi- seppur con le differenze specifiche che abbiamo cercato di evidenziare. In ultimo, sottolineiamo come l'intreccio tra il trattamento giuridico e quello psichiatrico della criminalità abbiano concorso a un ripensamento delle categorie di colpa e di responsabilità, ovvero al loro progressivo distacco, e come ciò si rifletta sull'attribuzione della pena.

40 *Ibidem*, p. 207.

41 *Ibidem*, p. 210.



Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione

Mi sembra che l'organizzazione di una responsabilità decolpevolizzata sia stata, accanto alla nuova ermeneutica del soggetto che si era aperta con la psicoanalisi- o diciamo, più in generale, con la psichiatria o la psicologia, l'altra grande linea di forza che ha permesso di porre in termini nuovi la questione della soggettività criminale.⁴²

Sul concetto di colpa e sulle sue relazioni con la pratica della confessione ritorneremo nel paragrafo successivo, nel quale prenderemo in esame il modello forse più importante analizzato da Foucault, ovvero la confessione cristiana.

5. Evoluzione della confessione nell'esperienza cristiana

Abbiamo già individuato come la pratica del dir vero su se stessi abbia uno stretto rapporto con la questione della colpa e della responsabilità in ambito giudiziario: ci concentreremo ora sul legame che intercorre tra questi due elementi nel contesto della religione cristiana, su cui Foucault ha a lungo focalizzato le proprie analisi. Notiamo prima di tutto che l'obbligo di veridizione non è un'invenzione cristiana ma, come vedremo meglio in seguito, esso si riscontra in diverse forme anche nell'antichità pagana con differenti modalità e finalità. Foucault rintraccia i prodromi della confessione nella pratica della penitenza in voga a partire dal II secolo: si trattava in principio non di un sacramento (non aveva carattere obbligatorio), bensì più precisamente di uno statuto che veniva a modificare l'intera esistenza del credente. Non si faceva penitenza: si diventava penitenti al fine di poter essere riammessi alla comunità dei fedeli in seguito a peccati particolarmente gravi e perciò questa reintegrazione poteva avvenire solo una volta nel corso della vita. Dunque, chi aveva commesso un peccato grave o chi, alla fine della propria vita, volesse fare ammenda per i propri errori e guadagnarsi la salvezza, poteva richiedere lo statuto di penitente che doveva essergli accordato dal vescovo. Una volta concesso, il penitente doveva rinunciare a vivere come gli altri credenti- ad esempio digiunando, astenendosi da relazioni carnali, rinunciando all'eucarestia, abbandonando, eventualmente, il sacerdozio- per un tempo sufficientemente lungo (solitamente mesi o anni) per poter essere riammesso nella comunità attraverso una cerimonia di riconciliazione. Foucault rintraccia nei documenti dell'epoca una particolare forma di veridizione attinente allo statuto penitenziale, sotto il nome di *exomologesis* (in greco: riconoscere qualcosa, dichiararsi d'accordo, ma anche, in ambito giuridico, confessare). Il riconoscimento delle proprie colpe era necessario, in primo luogo, a ricevere lo statuto di penitente, una sorta di pratica preliminare alla penitenza. Ma l'*exomologesis* comporta anche e soprattutto un'esposizione drammatica del proprio statuto di penitente di fronte alla comunità, per cui l'ammissione dei propri peccati non avveniva verbalmente, ma attraverso la manifestazione sul proprio corpo del riconoscersi in quanto peccatori, di pentirsi di tali peccati e di voler riconciliarsi con la

42 *Ibidem*, p. 219.



Chiesa. In questa esposizione spettacolare, in cui l'individuo si cosparge il capo di cenere, si prostra e si umilia di fronte agli altri fedeli, si infligge ferite e si percuote, ritroviamo alcune affinità con i rituali di supplica di cui ci danno notizia le tragedie greche e questa drammatizzazione pubblica era parte integrante e necessaria del rituale di penitenza: «non si dà penitenza senza questa attività che consiste nell'esibire, nel mostrare, nell'esprimere, nel manifestare [...] non si può essere penitenti senza attuare nello stesso tempo *exomologesis*, una pratica di veridizione che è parte integrante dello stesso processo penitenziale»⁴³. Foucault mette in luce come questa esibizione della propria verità di peccatori differisca però notevolmente dalla veridizione che vedremo svilupparsi nel corso dei secoli e che costituirà il fondamento della confessione. In particolare, il modello su cui si basa la pratica dell'*exomologesis* è quello del martirio, «la penitenza è una mortificazione in senso stretto [...] si uccide in sé il mondo di morte che non si era voluto lasciare peccando. Ci si mostra come si è, ci si mostra morti a causa del peccato, ci si mostra pronti a morire per non peccare più. La veridizione e la mortificazione sono intimamente legate in questa pratica della penitenza»⁴⁴.

Secondo l'interpretazione di Foucault si tratta per il penitente di far mostra dei propri errori, esibendo sul proprio corpo le conseguenze del peccato, le sofferenze che esso porta con sé, il «fatto che si aveva peccato; una manifestazione spettacolare del fatto che si riconosceva di essere dei peccatori, della coscienza che si aveva di esserlo; manifestazione del rimorso che si provava; manifestazione della volontà di essere reintegrati»⁴⁵. Scegliendo il peccato, il penitente ha scelto la morte, rinunciando alla vita autentica, che è quella che può essere condotta solamente sotto la luce divina. Egli deve mostrarsi per ciò che è, ovvero qualcuno che ha abbandonato la vita ed è passato alla morte e, dunque, per guadagnarsi il perdono e la salvezza, dovrà mettere in scena la rinuncia a questa via del peccato attraverso la simulazione della propria morte, dimostrare di essere pronto a morire in questo mondo per ottenere la vita eterna. È solo attraverso questo sacrificio, questa mortificazione del sé, che la produzione della verità si rende possibile tramite la teatralizzazione della morte esibita attraverso il proprio corpo. Foucault mette in luce la duplice funzione di questa messa in scena, il suo carattere performativo, sottolineando il modo in cui la verità enunciata, o meglio, esibita, viene a modificarsi a partire da quella stessa ostentazione:

la morte che si manifesta nell'esomologesi cristiana è al tempo stesso la morte che si è e che si rappresenta perché si è peccato, ma anche la morte che si vuole in rapporto al mondo. Si vuole morire alla morte. Ed è questo doppio significato della morte come condizione del peccatore e della morte come volontà di morire al peccato a essere presente nel rito dell'esomologesi [...] in questa supplica si tratta di manifestare ciò che si è, e al tempo stesso di cancellarlo.⁴⁶

43 *Ibidem*, p. 105.

44 *Ibidem*, p. 107.

45 *Del governo dei viventi*, p. 211.

46 *Ibidem*, p. 216-217.

È proprio qui che Foucault individua il punto di svolta nell'evoluzione che porta dalla penitenza alla confessione: abbiamo visto che nella prima, l'ammissione dei peccati doveva avvenire attraverso una messa in scena "drammatica" e una mortificazione del corpo («tra il corpo e il peccato c'è un rapporto espressivo e simbolico che si manifesta nella penitenza»⁴⁷). Tale pratica viene però a modificarsi all'interno delle comunità monastiche a partire dal IV- V secolo, in cui assistiamo ad una sorta di passaggio intermedio poiché, in un certo senso, i monaci conservano alcune peculiarità dello statuto penitenziale, ma viene introdotta un'ulteriore modalità di produzione di verità, questa volta legata al linguaggio. Nel legame con l'ascetismo si riflette la permanenza di una vita di penitenza all'interno di queste comunità in cui l'individuo si sottrae volontariamente al mondo terreno, conduce un'esistenza diversa da quella degli altri fedeli e mortifica il proprio corpo al fine di avvicinarsi alla salvezza e alla vita eterna. Inoltre, è da sottolineare come questa scelta sia volta a condurre il monaco al raggiungimento della verità: «vivere di una vita che è come la morte e che, proprio perché è come la morte in questo mondo, assicurerà l'accesso all'altra vita; e d'altra parte, connessa a questa rinuncia e a questa mortificazione, la conoscenza di sé»⁴⁸. Questi due aspetti della vita monacale rafforzano il proprio legame attraverso il concetto di purezza: per conoscere la verità è necessario purificarsi, poiché essa non può darsi che ad un'anima limpida e senza segreti. Iniziamo a comprendere a questo punto le ragioni per cui una pratica come quella della confessione verrà ad imporsi in tale contesto.

La prima osservazione di Foucault riguarda il fatto che la conoscenza di sé stessi, il dir vero su di sé implichi di necessità un rapporto con l'altro; il monaco non può accontentarsi di un esame silenzioso e solitario di se stesso, delle proprie azioni e dei propri pensieri ma

l'obbligo di dir vero su se stessi s'iscrive sempre all'interno di una relazione con l'altro, relazione con l'altro che è considerata come relazione indispensabile, fondatrice, e che è nello stesso tempo una relazione di obbedienza, una relazione di sottomissione. Io credo che questa iscrizione del dovere di dir vero su se stessi all'interno di una relazione di obbedienza a un altro sia al contempo fondamentale e nuova.⁴⁹

Sappiamo infatti che la vita nel monastero seguiva una struttura rigidamente gerarchica e non è da escludere che questa nuova pratica di veridizione sia stata introdotta anche con lo scopo di rafforzare tali dinamiche di potere. In seguito, guardando più da vicino alle forme di veridizione dell'epoca antica prese in esame da Foucault capiremo meglio come mai egli sottolinei il carattere innovativo della relazione con l'altro che caratterizza il soggetto che dice il vero su di sé: per il momento possiamo limitarci ad osservare come solo all'interno del monastero tale rapporto venga istituito in termini di obbedienza. Ciò si evince dalla necessità perpetua, per il monaco, di avere

47 *Ibidem*, p. 215.

48 *Mal fare dir vero*, p. 122.

49 *Ibidem*, p. 124.



un direttore spirituale; non solo i novizi appena giunti in monastero, ma tutti i monaci sono costantemente sotto la direzione di un altro poiché «sussiste in ogni caso un bisogno fondamentale, continuo e permanente di direzione per ogni anima»⁵⁰, che non può mai considerarsi giunta ad uno stadio di perfezione. Dunque, l'obbedienza richiesta al monaco è permanente e viene considerata come un valore in sé: egli deve obbedire a qualsiasi richiesta del proprio direttore, anche le più ingiuste e insensate, per realizzare ciò che Foucault definisce nei termini di sottomissione ad un «rapporto all'assolutamente altro, abolizione della volontà autonoma [...] si tratta dunque di annullarsi come volontà, di rinunciare a se stessi, di rinunciare a volere e a essere sé e a essere se stessi nel proprio volere»⁵¹. Qui Foucault sottolinea il passaggio importante, il punto di svolta rispetto alla pratica penitenziale di cui abbiamo ricordato i tratti caratteristici; il passaggio cioè da una mortificazione prevalentemente corporale e fisica ad una mortificazione più generale del proprio sé, un'annullazione totale del proprio sé che scompare di fronte all'obbedienza cieca e assoluta dovuta all'altro.

Ora, il mezzo per giungere a questo annichilimento del sé e della volontà nella più radicale sottomissione, volta ad avvicinarsi il più possibile all'ideale cristiano dell'umiltà, è la verbalizzazione continua dei propri pensieri. Foucault si avvale di testi antichi, tra cui le *Istituzioni* di Cassiano, in cui si legge che

è necessario che i giovani monaci imparino a vincere la loro volontà obbedendo agli ordini più contrari alle loro inclinazioni. E per potervi arrivare facilmente, si insegna ai principianti a non nascondere per falsa vergogna nessun pensiero – *nullas cogitationes* – [...] ma, non appena tali pensieri insorgono, bisognerà che li manifestino ai più anziani.⁵²

Si istituisce in questo modo lo stretto legame tra il dir vero su di sé- il dire tutto- e il principio di eterna obbedienza: attraverso la verbalizzazione di ogni singolo moto dell'animo del monaco, il suo direttore può occupare nei suoi confronti una posizione di dominio che inverte l'ordinario rapporto in cui chi comanda è colui che parla. Nella confessione, avviene precisamente il contrario dal momento che è colui che resta in silenzio ad esercitare un potere e ad esigere obbedienza dall'altro.

In secondo luogo, appare interessante il fatto che ciò su cui verte la confessione riguarda i pensieri (*cogitationes*) e non le azioni: la supremazia del pensiero e la conseguente necessità di operare su di esso un controllo permanente si spiega, secondo Foucault, con il fatto che l'obbiettivo principale della vita del monaco è la contemplazione, in cui «tutti i pensieri devono unificarsi verso questo oggetto e grazie a questo oggetto che colpisce il pensiero e che è Dio [...] la contemplazione come esercizio di unificazione e di immobilizzazione del pensiero in Dio è il punto verso cui si orientano tutte

50 *Ibidem*, p. 129.

51 *Ibidem*, pp. 133-134.

52 *Ibidem*, p. 135.



queste tecniche della vita monastica»⁵³. Perciò l'obbiettivo della verbalizzazione continua dei propri pensieri (*exagoreusis*) diventa quello di evitare il più possibile la dispersione del pensiero, di modo che lo sguardo dell'anima resti fisso su Dio. In particolare, occorre operare una sorta di selezione delle idee: non tutte le idee che vengono alla mente conducono verso la contemplazione divina, anche se in apparenza potrebbe sembrare così: è necessario perciò analizzare attentamente la qualità dell'idea per scoprire se essa sia realmente buona, e conduca dunque verso Dio, o se si tratti di un'illusione, essendo ispirata dal demonio: «si tratta di scoprire cosa è nascosto in fondo a sé, vale a dire da dove viene il pensiero, qual è la sua qualità intrinseca, se comporta o meno un'illusione»⁵⁴. La verbalizzazione è lo strumento imprescindibile per poter operare questa discriminazione e riconoscere così la qualità delle idee: se queste vengono esternate facilmente e senza vergogna saranno certamente idee buone, mentre nel caso contrario la confessione si rivelerà difficile e penosa. Da questo punto, secondo Foucault, prende avvio un'"ermeneutica di sé", che ha appunto per proprio oggetto l'esame del pensiero: «Ciò che il cristianesimo ha inventato, che ha introdotto, credo, nella cultura antica, è il principio di una veridizione di sé attraverso un'ermeneutica del pensiero»⁵⁵. Sottolineiamo anche il fatto che, a partire da tale pratica, si instaura una certa concezione che ritiene il pensiero, e in particolare la sua qualità mobile, un potenziale pericolo e che necessita dunque di un esame e di un continuo controllo poiché «il pericolo nella direzione cristiana sarà l'illusione, la non-discriminazione tra la rappresentazione del bene e la rappresentazione del male, tra la rappresentazione, la suggestione che viene da Dio, quella che viene da Satana e quella che viene da me stesso»⁵⁶.

Confrontando la penitenza con la pratica della confessione dei pensieri pare emergere un differente rapporto con la colpa: nel primo caso, lo statuto di penitente veniva sollecitato in seguito ad una colpa di grave entità e, nella drammatizzazione dell'*exomologesis*, era proprio l'identità di colpevole e peccatore che il soggetto era tenuto a manifestare: «si tratta, insomma di espressioni globali e drammatizzate della condizione di peccatore. Non c'è verbalizzazione autoaccusatrice della colpa da parte del peccatore stesso»⁵⁷. Nel secondo caso invece, come abbiamo notato, non ci si riferisce agli atti commessi: si potrebbe considerare che anche un pensiero malvagio può essere una colpa, ma in questo caso, più che una confessione dei peccati e degli errori commessi, sembra che ci troviamo di fronte a un processo infinito di controllo di sé, una sorta di censura costante nella forma dell'analisi incessante dei propri moti dell'anima. La verbalizzazione praticata all'interno dei monasteri risulta dunque molto diversa anche dalla forma moderna che verrà ad assumere la confessione (*confessio oris*) come sacramento obbligatorio per tutti i fedeli e che Foucault accosta per certi aspetti alla confessione giudiziaria. Inoltre, è da sottolineare il passaggio che

53 *Ibidem*, p. 141.

54 *Ibidem*, p. 143.

55 *Ibidem*, p. 147.

56 *Del governo dei viventi*, p. 298.

57 *Ibidem*, p. 227.



avviene dall'esposizione pubblica della verità del penitente di fronte agli occhi della comunità ad una forma di veridizione più intima che coinvolge il monaco e il suo direttore spirituale. Foucault ricorre a Tertulliano per spiegare la peculiarità dell'esteriorizzazione richiesta nella penitenza che «non deve svolgersi soltanto nel pensiero, *in conscientia sola* [...] bisogna che la penitenza sia anche *actus* [...] l'esteriorizzazione della conversione del pensiero»⁵⁸. Occorre però sottolineare che l'*actus* di cui si parla ha valore solo in quanto concerne l'intera esistenza di chi fa penitenza: egli manifesta di aver cambiato vita e questa svolta radicale sembra richiedere un riconoscimento pubblico (Tertulliano impiega infatti il termine *publicatio sui*: «l'esomologesi è fatta per essere pubblica»⁵⁹).

In ultimo, Foucault analizza il peculiare legame che il cristianesimo intrattiene con la verità, sottolineando come questo si stabilisca sotto il segno dell'obbligo; esso si esplica in maniera duplice: abbiamo cioè, da una parte, l'obbligo per il fedele di credere alla verità rivelata, al dogma, alla verità contenuta nel testo biblico e, dall'altra parte un obbligo di verità verso se stessi, che assume cioè «la forma della necessaria scoperta di una verità in sé, dell'obbligo fondamentale di dire questa verità. Verità del testo, verità di sé. Ermeneutica del testo, ermeneutica di sé»⁶⁰. Tra questi due obblighi, Foucault individua un legame fondamentale e mutuale: infatti, solo conoscendo me stesso posso giungere a conoscere la verità del testo e, viceversa, solo dal momento in cui ci si pone all'interno della verità divina si può avviare una conoscenza della propria anima («questi due rapporti con la verità si condizionano reciprocamente: io devo conoscere la mia verità per aderire alla verità del testo, ed è la verità del testo che mi guiderà nella ricerca che intraprendo sui segreti della mia coscienza»⁶¹).

6. *Il dir vero degli antichi: la Parresia*

Abbiamo già accennato al fatto che le pratiche di veridizione cristiane non costituiscono una radicale novità, dal momento in cui è possibile riscontrare degli antecedenti nell'antichità greca e romana, e in particolare all'interno di alcune scuole filosofiche dell'epoca. Le analisi di Foucault prendono in esame a tale riguardo i pitagorici e gli stoici

Ai primi risalirebbe la pratica dell'esame di coscienza, da compiersi la sera, prima di coricarsi. La scelta di questo momento della giornata deriva dalla dottrina pitagorica per cui i sogni sono una porta d'accesso al mondo spirituale per cui, prima di farvi ingresso, è necessario purificarsi passando in rassegna le azioni compiute durante il giorno («l'esame di coscienza è appunto una pratica purificatoria»⁶²). Questa pratica rivestiva anche la funzione di esercitare la memoria, il cui valore era per i pitagorici estremamente importante.

58 *Ibidem*, p. 212.

59 *Ibidem*, p. 215.

60 *Mal fare dir vero*, p. 159.

61 *Ivi*.

62 *Ibidem*, p. 90.



Una pratica affine viene riscontrata anche in Seneca, che afferma di compiere un esame di coscienza alla fine della giornata: anche in questo caso, c'è una sorta di preparazione al sonno, benché non in senso strettamente purificatorio come per i pitagorici, ma piuttosto «se la qualità del sonno è importante e se la qualità del sonno dipende in parte da questo esercizio dell'esame di coscienza, è perché la qualità del sonno è rivelatrice dello stato dell'anima, della sua tranquillità e della padronanza che ha potuto mantenere su tutti i suoi desideri e su tutti i suoi appetiti»⁶³. Foucault mette in luce anche il fatto che in questo passo di Seneca il vocabolario utilizzato risulta prevalentemente attinente alla sfera amministrativa, piuttosto che a quella giuridica: ciò significa che l'individuo non si sottopone ad un interrogatorio o a un giudizio, bensì guarda a se stesso come al proprio amministratore, che rivede e analizza il suo operato. Perciò, nel momento in cui si riscontra qualcosa che non va «si tratta di errori, si è sbagliato, anziché aver commesso qualcosa di assimilabile a un peccato o a una colpa»⁶⁴, errori dovuti alla dimenticanza dei principi a cui dovrebbe sempre ispirarsi una vita saggia. Lo scopo di rievocare le azioni della giornata è dunque quello di verificare la loro conformità alle regole di condotta che ci si è dati, capire dove si è sbagliato per poter evitare errori in futuro ma, nota Foucault, in questo esame di coscienza non vi è «nessuna ermeneutica di sé, nessuna decifrazione di un segreto che sarebbe sigillato in fondo a sé. Non c'è soggettività»⁶⁵.

Vi è un'altra modalità di veridizione riscontrabile nei testi di Seneca (*De tranquillitate animi*), in cui un suo discepolo Sereno procede all'*expositio animae*, che consisterebbe nell'enumerazione di una serie di attività piacevoli e della capacità o incapacità che ha di rinunciarvi, dunque, potremmo dire, del proprio margine di libertà di fronte ad esse. A quel punto Seneca è semplicemente tenuto a mostrargli a che punto è arrivato nel percorso che dovrebbe portarlo al raggiungimento delle virtù stoiche: l'ambito della veridizione riguarda quindi la sorveglianza della propria condotta e l'esame della propria libertà di fronte al maestro.

Riccollegandoci a quanto abbiamo cercato di mettere in luce riguardo alla direzione spirituale cristiana, possiamo individuare tre punti sostanziali di differenza con quanto emerge dal testo di Seneca (e più in generale nelle forme di direzione praticate nell'antichità). Abbiamo infatti sottolineato come il monaco fosse tenuto alla totale obbedienza nei confronti della sua guida: rivelare i propri pensieri, non nascondendo nulla, era infatti indispensabile per operare un annullamento della sua volontà e un esercizio per raggiungere quell'obbedienza incondizionata che non aveva altro scopo esterno. Foucault ci ricorda che l'elemento dell'obbedienza era sì presente anche nell'antichità (giacché sarebbe difficile pensare ad una tipologia di direzione che potesse farne a meno), tuttavia essa differiva radicalmente in quanto segue: in primo luogo a causa del suo carattere limitato e strumentale, «si obbedirà ad un maestro, a un direttore nella misura in cui potrà consentir-

63 *Ibidem*, p. 92.

64 *Ibidem*, p. 93.

65 *Ibidem*, p. 94.

ci di affrancarsi da una passione, di superare un dispiacere, di dominare la rabbia per un esilio o un fallimento, o di uscire da uno stato di incertezza»⁶⁶ come abbiamo visto nel caso dell'allievo che si rivolge a Seneca. Dunque, l'obbedienza si esercita solamente in vista del conseguimento di uno scopo circoscritto, e non come valore in sé. Secondariamente, ci si rivolge ad un maestro in virtù di una sua certa competenza, del suo sapere, della sua saggezza, della sua esperienza: non importa di che tipo sia questa competenza, l'importante è che egli abbia una conoscenza che il suo discepolo non possiede e che sia disposto a ricevere. L'ultimo punto, e la maggiore differenza, riguarda la durata della direzione, che nell'antichità è sempre provvisoria; dal momento in cui ci si affida ad un maestro con uno scopo predeterminato, essa avrà fine quando tale scopo sarà raggiunto, ovvero quando il discepolo sarà in grado di autodirigersi (come Seneca quando compie autonomamente il proprio esame di coscienza).

Vi è un'ulteriore forma di veridizione antica indagata da Foucault, rintracciabile soprattutto in alcuni testi di Euripide, ma presente anche nei testi patristici del IV e V secolo d.C: si tratta della *parresia*, ovvero “dire tutto” (*pan*: tutto; *rhema*: ciò che viene detto). Questo “tutto” si riferisce a tutto ciò che il parlante ha in mente, tutto ciò in cui crede, egli rivela cioè chiaramente e interamente la propria opinione, senza alcun timore e nella maniera più diretta possibile. Fondamentale nella *parresia* è la corrispondenza tra il soggetto dell'enunciazione e dell'*enunciandum*, «cioè che egli stesso è il soggetto dell'opinione a cui si sta riferendo [...] “sono io che penso questo e quello”»⁶⁷. In Platone e in Aristofane si ritrova una connotazione negativa del termine *parresia*, corrispondente a un dire tutto ciò che si vuole senza porre alcun filtro (qualcosa di simile alla “chiacchiera”), ma nella maggior parte dei testi classici analizzati da Foucault, il termine riveste la positiva accezione del “dire la verità”. Ma di quale verità si tratta? Chi parla non esprime semplicemente la propria opinione, o meglio, la esprime proprio in virtù del fatto che egli sa che è vera, «ed egli sa che è vero perché è realmente vero. Non è solo che il *parresiastes* è sincero nel dire qual è la sua opinione; è che la sua opinione è anche la verità. Egli dice ciò che sa essere vero [...] c'è sempre un'esatta coincidenza tra opinione e verità»⁶⁸. Tale corrispondenza, osserva Foucault, deriva dal fatto di possedere determinate caratteristiche morali che consentirebbero l'accesso alla verità. Dunque, si riconosce il *parresiastes* in un individuo che conosce la verità poiché possiede certe qualità morali, dice tutta la verità, in pubblico e in maniera diretta, e dicendo tale verità si espone ad un pericolo, ad un rischio. Il coraggio richiesto dalla *parresia* dipende dalla reazione che potrà provocare in chi -può trattarsi di un tiranno come di un amico- riceve questa parola di verità, questa parola *critica* e a seconda delle circostanze il rischio a cui egli si espone sarà più o meno grave, fino al punto estremo in cui dire la verità può significare perdere la vita. La posizione critica può essere assunta dal *parresiastes* solo

66 *Del governo dei viventi*, p. 269.

67 *Discorso e verità*, p. 4.

68 *Ibidem*, p. 5.

a condizione che egli si trovi in una posizione di “inferiorità” rispetto all’interlocutore, la sua è una parola che “viene dal basso”⁶⁹. Il punto interessante messo in luce da Foucault è però che la secondarietà della relazione all’altro: «naturalmente, la minaccia di morte viene dall’altro, e dunque comporta una relazione con l’altro. Ma prima di tutto il *parresastes* sceglie una specifica relazione con se stesso; egli preferisce essere uno che dice la verità, piuttosto che un essere umano falso con se stesso»⁷⁰. Non si tratta infatti di una semplice facoltà, ma implica libertà e dovere: «è un’attività verbale in cui un parlante esprime la propria relazione personale con la verità, e rischia la propria vita perché riconosce che dire la verità è un dovere per aiutare altre persone (o se stesso) a vivere meglio»⁷¹.

La *parresia* si inserisce dunque in una cornice non soltanto politica, ma anche, e soprattutto, filosofica. Foucault nota ad esempio che è con Aristotele che verrà ad accentuarsi l’accezione morale del dir vero; inoltre, l’esempio più immediato dell’uso della *parresia* è certamente quello di Socrate. Egli infatti indaga «circa il modo con cui [il] *logos* dà forma allo stile di vita di una persona, poiché egli è interessato a scoprire se vi è una relazione armonica tra le due cose [...] il ruolo di Socrate è dunque di chiedere un resoconto razionale della vita di una persona»⁷². Il filosofo può assumere questo ruolo proprio in virtù del fatto che egli stesso è un esempio di armonia, attraverso i suoi discorsi e le sue azioni, tra il *logos* e il *bios* e può dunque «usare la *parresia* e parlare liberamente perché ciò che dice si accorda esattamente con ciò che pensa, e ciò che pensa si accorda esattamente con ciò che fa. E così Socrate, che è davvero libero e coraggioso, può per conseguenza funzionare come una figura *parresiaistica*»⁷³. Secondo Foucault, la specificità socratica nell’uso della *parresia*, rispetto a quello che se ne fa in politica, si situerebbe nel fatto che essa si instaura in questa ricerca di armonia tra *logos* e *bios* all’interno di un rapporto di apprendimento tra due persone «e la verità che il discorso *parresiaistico* pone in luce è la verità della vita di una persona, cioè il tipo di relazione che essa ha con la verità: come egli costituisce se stesso in quanto individuo che deve conoscere la verità attraverso la *mathesis*, e come questa relazione con la verità è ontologicamente ed eticamente manifesta nella sua vita»⁷⁴. Notiamo la preminenza della relazione che il soggetto instaura con la verità, «il circolo che comporta la conoscenza della verità a proposito di se stessi come presupposto per poter conoscere la verità in generale»⁷⁵. Nel passaggio dalla *parresia* politica a quella filosofica, metten-

69 Vi sono delle implicazioni socio-economiche nell’uso della *parresia*, ma non bisogna fare confusione con quanto si è detto rispetto all’inferiorità del *parresastes*. Né donne, né schiavi né stranieri possono infatti servirsi della *parresia* che, pur non essendo definita chiaramente in termini istituzionali, era quasi certamente riservata soltanto ai migliori cittadini maschi.

70 *Discorso e verità*, p. 7.

71 *Ibidem*, p. 10.

72 *Ibidem*, p. 63- 64.

73 *Ibidem*, p. 66.

74 *Ibidem*, p. 67.

75 *Ibidem*, p. 71.



do in luce il fatto che la verità non implica più il coraggio dell'enunciazione di fronte a un interlocutore, ma piuttosto la ricerca della verità su se stessi, Foucault rintraccia l'emergere del tema della cura di sé, e dunque, dell'invito ad un rapporto con sé stessi volto al cambiamento e alla trasformazione della propria vita che, con considerevoli varianti (segnatamente nell'accezione della conversione), si tramanderà anche in epoca cristiana.

7. Conclusioni

In questo lavoro, abbiamo cercato di ricostruire i principali punti di interesse delle analisi di Foucault circa il tema della confessione, tentando di mettere in luce le molteplici sfaccettature assunte da questa pratica di veridizione. Come afferma il filosofo, la confessione ha conosciuto differenti declinazioni durante la sua storia, mantenendo nonostante ciò una sorta di statuto privilegiato nell'ambito delle tecniche del sé prodotte nell'Occidente cristiano. Foucault ha messo chiaramente in luce questa prerogativa del discorso vero su di sé nella nostra società, sarebbe tuttavia interessante interrogarsi sull'eventuale presenza della pratica della confessione in altre società e culture, partendo ad esempio dal diverso significato che essa assume in altre religioni, analizzare le cause della sua nascita, lo sviluppo storico e le finalità. Questa potrebbe essere una possibile traccia per proseguire le ricerche foucaultiane in direzione di uno spettro di analisi più ampio, che non si focalizzi solamente sulle società occidentali e cristiane.

Seguendo le analisi di Foucault a partire dalla *Storia della sessualità* abbiamo cercato di capire in che modo il sesso è stato costituito come uno degli ambiti privilegiati per la produzione di un discorso vero sul soggetto. Come è noto, il filosofo ha messo in discussione l'ipotesi repressiva mostrando come la confessione abbia contribuito a consolidare l'esigenza di una verbalizzazione della sessualità che fino ad allora non era stata colta.

In secondo luogo, si è visto emergere il legame tra la pratica della confessione e la disciplina imposta dal potere psichiatrico e in che modo quest'ultimo si sia servito del discorso del malato su di sé per apportare un "supplemento di realtà" in modo tale da sovrapporre la verità del medico all'identità del folle. La natura coercitiva di questo tipo di confessione si rivela attraverso il fatto che ciò che il malato è costretto a confessare è una verità imposta da un altro che esercita un potere su di lui.

A questa condizione di "soggiogamento" ha cercato di porre rimedio la psicoanalisi: l'obiettivo che la cura psicoanalitica si pone è infatti quello di portare alla luce, attraverso una verbalizzazione di sé di fronte all'analista, una verità che viene a costituirsi a misura del procedere del discorso stesso. Il complesso rapporto di Foucault con la psicoanalisi ha fatto sì che egli riuscisse a cogliere anche i limiti di tale pratica, quando questa si pone cioè come una pretesa interpretativa in cui in realtà la verità non viene "scoperta" bensì "rivelata" e imposta dall'analista stesso. Soltanto rinunciando all'impresa interpretativa, la psicoanalisi può assumere effettivamente un ruolo diverso da quello della psichiatria, mettendo in luce l'impossibilità di un'attribuzione di senso proveniente dall'esterno al discorso del malato.



Così intesa, la psicoanalisi assumerebbe il valore di una tecnica di soggettivazione, intendendo con ciò una di quelle tecniche che il soggetto mette in atto per trasformare se stesso.

Il legame tra veridizione e soggettività risulta evidente anche nella confessione giudiziaria in cui, secondo Foucault, l'individuo è spinto a dire il vero su di sé, a rivelare la propria identità e dunque, attraverso questo atto, a costituirsi in quanto soggetto criminale. La confessione in questo campo risulta però sempre manchevole, non esaustiva: c'è qualcosa di inafferrabile nel soggetto, che resiste alla confessione e non si lascia verbalizzare. Ciononostante, il discorso del soggetto criminale mette in luce il legame tra la verbalizzazione della colpa e l'esplorazione di se stessi. A tale proposito, il modello, il riferimento maggiore è sicuramente la veridizione religiosa, e le diverse forme che ha assunto nel corso del tempo nel Cristianesimo. Il tema della verità è fortemente presente in questa religione e Foucault concentra la sua attenzione sul legame che intercorre tra la verità intesa come duplice obbligo di fede e di manifestazione di sé. Tale manifestazione richiesta al fedele si è esplicitata storicamente in due diverse procedure: la penitenza e la confessione. Abbiamo visto che la peculiarità della prima consiste nel carattere pubblico e drammatico, nello stretto legame con la morte e nello statuto che viene assunto dall'individuo che diventa penitente: si tratta cioè di un cambiamento radicale che coinvolge l'intera esistenza. Secondariamente abbiamo seguito l'evoluzione di questa pratica all'interno delle comunità monastiche, in cui si assiste al passaggio da una manifestazione fisica ad una verbale, da uno scenario pubblico ad quello più intimo della direzione spirituale. Nella confessione il riferimento alla morte è in qualche modo presente attraverso l'annullamento della volontà del monaco, che deve mostrare cieca e costante obbedienza nei confronti del suo direttore fino al punto di riconoscere valida soltanto la volontà di quest'ultimo. La confessione di ogni pensiero da parte del monaco è dunque il mezzo per annientare la propria volontà e raggiungere l'obbedienza totale come un fine in sé, oltre che per operare una discriminazione tra le idee ispirate da Dio e quelle ispirate dal demonio.

In ultimo, abbiamo preso in considerazione le forme di veridizione antica, e in particolare la pratica della *parresia*. Benché quest'ultima non corrisponda alla definizione che abbiamo delineato per la confessione, vi sono tuttavia degli elementi comuni che meritano di essere sottolineati. La *parresia*, infatti, si caratterizza come una parola di verità in cui emerge una corrispondenza tra il parlante e ciò che enuncia: egli afferma la verità poiché è il suo pensiero ad esserle conforme, nell'atto parresiastico egli si mostra come un soggetto degno di conoscere la verità. L'implicazione etica derivante da questa parola di verità è evidente se teniamo anche conto del coraggio necessario a proclamarla ma, come si è detto, vi è un'ulteriore virtù della *parresia*, poiché grazie ad essa il soggetto può instaurare un particolare rapporto con la verità e, conseguentemente, anche con se stesso. La figura di Socrate esemplifica al meglio la corrispondenza che, per il tramite della *parresia*, viene a stabilirsi per un soggetto tra il suo *logos* e il suo *bios*.

Abbiamo accostato il tema della *parresia* alle diverse forme di confessione prese in esame da Foucault per mettere in luce come, nel recupero



Giulia Della Michelina

dei testi antichi, sia stato possibile per il filosofo intravedere delle soluzioni alternative alle dinamiche di governo che pervadono la società moderna. Se nell'ambito della sessualità, della malattia mentale, del crimine e della religione, la confessione non poteva che apparire come una tecnica di dominio sul soggetto confessante, una maniera per determinare il costituirsi dell'individuo secondo la volontà dell'altro che richiede la confessione, lo punisce, lo giudica, lo cura o lo assolve, nel mondo antico risulta evidente un rovesciamento di prospettiva. La *parresia*, intesa come capacità in primo luogo morale di tenere un discorso vero, potrebbe essere vista come lo strumento in grado di ricostruire il rapporto tra verità e libertà, attraverso la relazione che il soggetto può istituire, tramite questo dir vero, con se stesso, operando cioè una trasformazione di sé che rifletta la sua autonomia e la sua libertà. Resta da dimostrare tuttavia, quanto un'operazione di questo tipo, un'assunzione del rischio, di questo diritto-dovere a cui corrisponde il coraggio della verità, possa risultare attuabile nelle società di oggi dove sembra piuttosto imperare un "cattivo uso" della *parresia*: il dire tutto ciò che viene in mente, senza filtri e senza esercitare quella facoltà critica, o meglio autocritica, riscontrabile in chi dice la verità in primo luogo a se stesso.

Bibliografia

Scritti di Foucault

- M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia* (Corso di Lovanio 1981), Einaudi, Torino, 2013.
- M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, Feltrinelli, Milano, 2004.
- M. Foucault, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979- 1980)*, Feltrinelli, Milano, 2014.
- M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- M. Foucault, *Soggettività e verità. Corso al Collège de France (1980-1981)*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma, 1998.
- M. Foucault, *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, Dits Ecrits tome IV texte n° 291.

Articoli

- Lamy, J., «Dire-vrai, aveu et discipline: Michel Foucault et les techniques de vérité», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. tome 143, no. 2, 2018, pp. 201-218.
- Basso E., « Foucault entre psychanalyse et psychiatrie « *Reprenre la folie au niveau de son langage* » », *Archives de Philosophie*, vol. tome 79, no. 1, 2016, pp. 27-54.
- Birman, J. « *Le dire vrai et la psychanalyse: à propos de Foucault et Lacan* », *Recherches en psychanalyse*, vol. 9, no. 1, 2010, pp. 63-72.
- Laufer, L., «Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible? », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 20, no. 2, 2015, pp. 233-246.



Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione

Casadamont, G. « *Aux assises: l'impasse d'aveu. Sur le cours de Michel Foucault du 20 mai 1981 à Louvain* », *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, vol. 3, no. 3, 2013, pp. 691-699.

Constantopoulos, M. « *Le souci de soi de Michel Foucault ou comment faire de sa vie une œuvre* », *Che vuoi*, vol. 19, no. 1, 2003, pp. 203-217.

Terrel, J. « *De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité* », *Cahiers philosophiques*, vol. 130, no. 3, 2012, pp. 7-28.



Georg Simmel
(Berlino, 1 marzo 1858 - Strasburgo 26 settembre 1918)



VERONICA PONZELLINI

*Educare alla consapevolezza critica del paesaggio.
La lezione di Georg Simmel e il contributo di Antonio Banfi
alla chiarificazione del pensiero simmeliano*

Premessa

Questo saggio nasce da uno studio realizzato in occasione della terza edizione del *Corso di Alta Formazione sulla didattica della filosofia nelle scuole primarie*, inserito nell'offerta formativa della XII^a edizione del progetto dei *Giovani Pensatori* dell'Università degli Studi dell'Insubria, *Il problema della natura: risorsa o bene comune?*

Il *Corso* vuole rispondere all'attuale emergenza educativa che chiama in causa, *in primis*, quei componenti della società civile che operano nell'ambito della formazione, affinché offrano un contributo di carattere teoretico e pratico per favorire la nascita e lo sviluppo del pensiero razionale e critico nelle giovani generazioni. In questo contesto, la riflessione filosofica di Antonio Banfi, in particolare quella sulle dinamiche delle *crisi educative* e sulle possibili soluzioni¹, offre un valido aiuto. Dunque, è stato proprio l'interesse di Banfi per Georg Simmel ad ispirare la scelta dell'argomento della terza edizione del suddetto *Corso*.

Attorno al 1911-1913, Simmel scrisse una raccolta di saggi sull'esperienza di quella forma del mondo esterno a cui si dà il nome di *paesaggio*, che lascia trasparire la sua appartenenza al razionalismo critico di matrice kantiana². Lo scritto *Filosofia del paesaggio*³ è divenuto oggetto di uno studio supportato dalla più generale riflessione banfiana sul relativismo critico simmeliano⁴.

1 Antonio Banfi, *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1961.

2 Georg Simmel, *Saggi sul paesaggio*, trad. it. di Lucio Perucchi, Armando Editore, Roma 2006.

3 Georg Simmel, *Filosofia del paesaggio*, in Id., *Saggio sul paesaggio*, op. cit., pp. 53-69.

4 Antonio Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel* in Georg Simmel, *I Problemi fondamentali della filosofia*, trad. it. di Antonio Banfi, SE, Milano 2009, pp. 9-30.





Quello che segue è, dunque, un tentativo di dialogo fra i due autori che vede: da un lato, Banfi impegnato a spiegare i fondamenti teorici del pensiero di Simmel; dall'altro lato, lo scritto simmeliano sul paesaggio quale messa in atto dei medesimi assunti concettuali.

Paesaggio: attualità di una categoria educativa

Nelle sue considerazioni critiche sulla crisi educativa, Banfi sente la necessità di creare una sinergia fra l'educazione nella sua autonomia teorica, che si raggiunge mediante l'individuazione di un'*idea trascendentale di educazione*, e la *prassi educativa*, ossia la ricaduta di quell'idea dentro le pratiche educative quotidiane. La riflessione teorica si svolge sul piano normativo trascendentale dei valori della cultura, fondato, a sua volta, su una concezione organica della persona; la riflessione pedagogica concerne il piano concreto della realtà educativa umana, il cui compito consiste nell'*inserire il dover essere*, le *categorie educative*, nell'*essere*, rendendole attuali⁵.

Indubbia, oggi più che mai, è la presenza del concetto di *natura* fra le categorie educative che devono essere inserite in un programma di tutela dei *beni comuni*, il quale, tra i tanti significati, possiede anche quello di *paesaggio*, un ambiente che assume una connotazione enigmatica quando l'uomo si spinge ad interrogare se stesso circa la sua origine.

Il paesaggio preesiste all'analisi critica del soggetto rendendola possibile, o, piuttosto, è quest'ultimo a ritagliare, all'interno della natura, una porzione di essa a cui dà il nome di paesaggio? Questo è l'interrogativo a cui Simmel intende rispondere in *Filosofia del paesaggio* e poiché la sua risposta abbraccia la seconda soluzione, da essa si evince la sua adesione al razionalismo critico⁶, perciò qui si inserisce la voce di Banfi quale aiuto offerto al lettore per penetrare nella profondità teorica del pensiero simmeliano.

Di seguito è presentato lo scritto di Simmel mentre, in un secondo momento, verrà dato spazio alla voce di Antonio Banfi.

La genesi del paesaggio in Simmel

Aver a che fare con un qualsiasi paesaggio, marittimo, montano o anche urbano che sia, richiede che si risponda ad un'esigenza di fondo: spiegare come l'uomo possa *vedere un insieme di fenomeni come paesaggio*. Ciò avviene

5 Cfr., Veronica Ponzellini, *L'idea di educazione secondo Antonio Banfi*, «Il Protogora», sesta serie, anno XLV, numeri 29-30, gennaio-dicembre 2018, pp. 137-147.

6 «[...] il grande pensiero filosofico è il risultato più puro di una vita di vasta esperienza [...] gli astratti e rigidi concetti dei sistemi filosofici svelano la loro interna dinamicità e il vasto senso del mondo che in loro si è informato solo allo sguardo che si sia lungamente esercitato su di essi e sui processi in cui si radica il loro significato profondo». La filosofia può essere compresa «[...] secondo quell'intimo processo, la cui vitalità ha in lei assunto la forma cristallina del concetto» in G. Simmel, *I Problemi fondamentali della filosofia*, op. cit., p.33.





mediante un *processo spirituale* che trasforma i singoli particolari che vediamo – piano dell'esperienza – in una *nuova totalità unitaria*, in un orizzonte momentaneo o durevole, caratterizzato dalla *delimitazione* e che si distingue, come tale, da quell'unità di una totalità priva di contorni che è la *natura*. Il paesaggio è una *categoria concettuale* che permette all'uomo di unificare un insieme di fenomeni in una *visione in sé compiuta*, in una *unità autosufficiente*, o, come direbbe Kant, di sussumere il particolare nell'universale. Questa unità che è il paesaggio è, però, sempre *intrecciata* in una connessione infinita con la totalità priva di limiti che è la natura. Ciò significa che solo lo *sguardo dell'uomo* è capace di *trasformare* la natura in paesaggio *unificando in unità* ciò che ha diviso, o meglio separato, dalla totalità della natura.

Sebbene il sentimento della natura fosse già presente nelle religioni primitive, basti pensare alle pitture rupestri, Simmel ci tiene a precisare che la sensibilità per il paesaggio si è sviluppata solo in età moderna; la *lacerazione* compiuta dallo spirito dell'uomo rispetto al sentimento unitario della natura ha garantito il venire alla luce della presenza del paesaggio *nella* natura, dando vita ad una sempre maggiore presa di coscienza di questo fenomeno da parte dell'uomo, così come si evince dalla nascita della pittura di paesaggio tipica della modernità.

Accennando, poi, alle rivendicazioni di indipendenza che la parte – il paesaggio – può pretendere ed esercitare rispetto all'intero – la natura, il che è fonte di un dualismo, di divisioni e di infinite lotte, Simmel sottolinea con sempre maggior determinazione che il paesaggio è comunque e sempre legato alla natura e alla sua unità: *non c'è paesaggio laddove non vi sia natura e viceversa*.

Ancora, però, non è emersa la *legge* che rende possibile la genesi del paesaggio. Un esempio può essere di aiuto: così come un mucchio di libri non è ancora una biblioteca ma lo diventa solo quando un *concetto unificante ordina* i libri secondo il proprio *criterio formale*, così deve essere anche per quella quantità di oggetti della percezione sensibile che sono il materiale utile alla strutturazione formale del paesaggio.

Nelle pagine centrali del saggio, Simmel introduce allora il concetto di *cultura*, ciò che contiene una serie di *strutture dotate di legge propria* e poste *al di là della vita quotidiana*, la cosiddetta trama complessiva della vita pratica e soggettiva, le quali, pur avendo la propria genesi nella vita empirica, ossia nel piano dell'esperienza, si staccano da esso per svilupparsi autonomamente. Queste strutture sono essenzialmente tre: la *religione*, la *scienza* e l'*arte*. Dunque, non è la vita che si impadronisce di queste strutture per poi adattarle a se stessa, ma è esattamente il fenomeno inverso. Vita e pensiero sono, infatti, due polarità che si intrecciano ma, fra le due, quella che pesa maggiormente, essendo in grado di giustificare l'altra, è l'*esperienza*. La vita è la pre-condizione di tutti i beni; essa è il mondo delle passioni, dei desideri, delle esperienze che fanno nascere il pensiero, cioè la capacità di pensare la vita stessa, di metterla fra parentesi, di rifletterla su di essa per poi fare delle scelte sia di carattere teoretico che pratico. Nascono, così, delle condizioni di pensiero non naturali, delle *metariflessioni* che vanno a costituire la cultura, le quali, pur mancando di assolutezza, sono indispensabili al vivere umano.





Applicando questo circolo ermeneutico alle tre strutture sopra elencate, Simmel è certo che sia la *religiosità* – l'insieme dei comportamenti e dei sentimenti religiosi vissuti – a favorire lo sviluppo della religione come contenuto autonomo avente un'esistenza indipendente rispetto al piano dell'esperienza. Lo stesso meccanismo è presente nella *scienza*: i suoi metodi e le sue norme sono le forme del conoscere quotidiano divenute autonome; il sapere disperso nella vita e nel mondo quotidiano acquisisce purezza e carattere di principio.

In riferimento all'*arte*, si comprende come nell'artista si generi la consapevolezza di avere di fronte a sé non una somma di singoli oggetti particolari, ma un *paesaggio* qualora si rifletta sulla presenza in ogni uomo di una *forma artistica* che, sebbene sia in uno *stato embrionale* e non permetta a chiunque di generare un'opera d'arte, manifesta il desiderio naturale di un *atteggiamento interiore creativo*, che consiste nel *saper riconoscere, in ogni atto percettivo, una unità*.

Ma qual è la situazione migliore per stimolare e realizzare le capacità figurative, artistiche presenti in ogni uomo?

L'autore non ha dubbi in proposito: essa è data dalla *visione del paesaggio* piuttosto che di individui umani. Mentre tra l'osservatore e il paesaggio c'è una *distanza* che garantisce l'obiettività dell'analisi, nel caso degli individui, la visione è sempre viziata dalla presenza di inclinazioni soggettive (simpatia, antipatia, pregiudizi, presentimenti...) che ne mettono in discussione l'oggettività. Inoltre, essendo l'uomo dotato di una struttura autonoma che ha il proprio centro in se stessa – la cosiddetta *coscienza razionale e critica* – egli è già, in qualche modo, un'opera d'arte compiuta. Ne consegue che, qualora si rappresenti una figura umana in un'opera d'arte, per esempio in un dipinto, la struttura artistica dell'opera sia determinata direttamente dalla figura umana rappresentata, laddove, invece, nel caso del paesaggio vi è un *passaggio intermedio* che consiste nella *formazione degli elementi di natura in paesaggio*. L'artista deve essere capace di strutturare gli elementi percepiti secondo *categorie artistiche prefiguranti* che possono, più semplicemente, essere chiamate *elementi di principio* che non coincidono, però, con le cosiddette regole stabilite dalla produzione artistica, quali, per esempio, la posizione dell'oggetto, la luce, la scelta dei colori; infatti, queste regole danno per scontato che quello che si vuole dipingere sia già un paesaggio.

Simmel giunge al cuore della propria analisi quando introduce il concetto di *Stimmung*, ciò che rende possibile raccogliere alcuni fenomeni naturali che si estendono l'uno accanto all'altro in una unità detta paesaggio.

Stimmung è una parola che non può essere tradotta facilmente, data la sua ampia connotazione di significati, fra cui *stato d'animo, sentimento, atmosfera*. Nonostante questa difficoltà, è possibile comprendere che cosa sia la *Stimmung* pensando ad essa come alla *tonalità espressiva* del paesaggio che *pervade tutti i suoi elementi*: essa è quell'*unità visiva* che può essere colta solo dall'anima mediante un *atto spirituale*. Ma è la tonalità espressiva del paesaggio che ne rende possibile l'unità visiva da parte dell'anima o il contrario? In parole più semplici, è possibile stabilire tra la *Stimmung* e la sua unità visiva una relazione causale?





L'Autore non tarda a chiarire che la domanda è mal posta. Infatti, sebbene la *Stimmung* sia il momento essenziale che traduce la frammentarietà degli elementi del paesaggio in un sentimento di unità, il paesaggio possiede una *Stimmung* solo quando viene visto come unità. Dunque, tra la *Stimmung* – unità del paesaggio – e lo stato d'animo – unità visiva – vi è un *intreccio* tale per cui essi appartengono a *un solo atto spirituale*. Si tratta, insomma, della stessa situazione che si verifica in amore: chi ama non sa dire se sia stata la trasformazione dell'immagine dell'amato a provocare l'amore, o se, invece, sia stato l'amore a provocare il cambiamento d'immagine dell'amato.

Il paesaggio è, allora, una *forma spirituale* che esiste solo grazie alla *forza unificatrice dell'anima*, capace di stabilire una sinergia fra il dato d'esperienza e la nostra creatività.

In quanto il paesaggio possiede tutta la sua oggettività di paesaggio all'interno della sfera d'azione della nostra attività formatrice, lo stato d'animo, che è una particolare espressione o una particolare dinamica di questa attività, ha la propria piena oggettività in esso.⁷

La *Stimmung* non deve, però, essere definita mediante quei concetti astratti di cui è solito servirsi il senso comune qualora voglia esprimere un giudizio su un paesaggio – triste, sereno, tempestoso, malinconico... La *Stimmung* di un paesaggio appartiene solo e soltanto a *questo* paesaggio, nel senso che essa è connaturata ad esso indissolubilmente poiché deriva dall'esperienza di *questo* paesaggio e dalla *sua* unità formale prodotta dall'atto spirituale dell'anima umana di colui che lo contempla.

Simmel può, così, avviarsi alla conclusione della sua disamina certo che, di fronte al paesaggio, chiunque possa sentirsi un *uomo intero* poiché

[...] la tonalità spirituale e il farsi di questo paesaggio, cioè la formazione unitaria di tutti i suoi singoli elementi, possono definirsi come un solo e medesimo atto, come se le molteplici facoltà della nostra anima, quelle visive e quelle del sentimento, esprimessero ciascuna nel suo tono all'unisono, la medesima parola.⁸

Per una lettura banfiana del relativismo critico simmeliano

L'incontro tra Banfi e le opere di Simmel avviene nel primo decennio del '900 durante il suo soggiorno a Berlino⁹ e si trasforma in una vera e propria passione che lo vede impegnato a diffonderne il pensiero in Italia, grazie anche alla traduzione e curatela dello scritto simmeliano *I problemi fondamentali della filosofia*¹⁰. L'edizione italiana di questo scritto è corredata dal

7 G. Simmel, *Filosofia del paesaggio*, op. cit., p. 67.

8 Ivi, p. 69.

9 Cfr. Fulvio Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti Editore, Firenze 1961, pp. 5-26.

10 G. Simmel, *I Problemi fondamentali della filosofia*, op. cit.





saggio di Banfi *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel*¹¹ al quale si fa qui riferimento per favorire il venir alla luce della presenza di elementi concettuali tipici del razionalismo critico nel pensatore tedesco.

La condivisione dell'intreccio fra le polarità della *vita* e dell'*esperienza*, dal quale si origina il *più che vita*, quelle condizioni di pensiero non naturali originate dal pensiero stesso e che costituiscono la cosiddetta *cultura*, può essere considerata il principio fondamentale che Banfi eredita da Simmel¹². Entrambi, infatti, riconoscono l'azione del pensiero di *integrazione critica* dell'esperienza, che si struttura sia analiticamente che sinteticamente e alla quale si aggiunge l'*immaginazione* intesa non come produzione di chimere di natura metafisica, ma come capacità dello spirito razionale di intuire quelle ipotesi che sappiano dare ragione del mondo della prassi guidando l'agire dell'uomo. L'obiettività della conoscenza è data dalla ricchezza di relazioni che vengono a crearsi fra pensiero ed esperienza, in un'attività in perenne divenire il cui motore propulsore è il gioco dialettico fra *continuità* – l'asse orizzontale delle tradizioni in cui siamo inseriti – e *discontinuità* – l'asse verticale dell'intuizione concettuale che contribuisce a far progredire il pensiero. In questo contesto:

Sembra giustificarsi allora il tentativo di un relativismo radicale, quale è quello di Simmel, d'una concezione cioè della realtà, per cui ogni determinatezza si risolve in una incommensurabile ricchezza di relazioni, non solo riguardo la sua qualità, ma riguardo alla sua determinatezza stessa, una concezione cioè per cui ogni obiettività sia il termine ideale di un complesso di rapporti, in cui realtà e anima, oggetto e soggetto siano ugualmente e vicendevolmente implicati e caratterizzati.¹³

Banfi trova la giustificazione del relativismo radicale di Simmel nell'attività del pensiero che, non ponendo più come proprio oggetto l'essere, lascia da parte il tradizionale meccanismo di accesso alla verità che prende il nome di teoria corrispondentista per occuparsi di se stesso: compito del pensiero è costruire quella *trama ideale di concetti* che gli consentono di agire nella realtà per sviluppare una metariflessione critica sulla realtà stessa. In ciò consiste il cuore del razionalismo critico.

L'organo di tale filosofia non è un'intuizione che annulla la relazione di un'immediatezza di esperienza, ma il pensiero penetrante, agile, sottile a riconoscere la trama ideale onde la realtà s'intesse, i motivi universali in cui ogni individualità si sostiene. Tale pensiero è, in ogni momento, pur esso rela-

11 A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel*, op. cit.

12 «[...] ogni obiettività del reale, a qualunque grado e in qualunque sfera, non è mai un dato a cui debbono adeguarsi le forme soggettive del pensiero, ma la sistemazione in cui confluiscono e s'armonizzano in un "terzo regno" tanto il processo soggettivo del pensiero quanto quello oggettivo del suo contenuto». Ivi, p. 14.

13 Ivi, p. 18.





tivo, nel senso che non ha per oggetto, e quindi per suo criterio fisso, l'essere a cui si adegui, ma solo il suo processo stesso, in ogni posizione del quale esso ritrova la presenza attuale del suo integrarsi alla realtà, del suo inerire in essa, dal presentimento dei gradi inferiori all'assunzione del regno ideale dei gradi superiori. [...] Il pensiero, in tal modo, rientra anch'esso nel sistema di relazioni del mondo, anzi esso è la relazione ideale del mondo all'anima, in cui sono sollevate e trasfigurate le relazioni stesse all'interno del mondo. Esso è l'atto più puro della individualità vivente, che è il momento più progressivo della vita, l'atto in cui le forme della vita spirituale si giustificano nella loro idealità. Anzi, questa relatività del pensiero, che assume in sé la totale relatività del mondo, è la vita, non come oggetto metafisico, ma come significato immanente della spiritualità che ha raggiunto l'atteggiamento teoretico supremo di fronte, o meglio all'interno della realtà stessa.¹⁴

Contro la metafisica classica trascendente, Simmel e Banfi riconoscono il valore della *metafisica critica* che fa del trascendentale l'orizzonte di pensiero entro cui si costituisce l'oggettività dell'esperienza conoscitiva della vita. Solo l'atto puro spirituale al quale si dà il nome di pensiero è capace di dare forma alla vita nel senso che solo esso è in grado di tradurre l'insieme delle esperienze in un sistema di concetti e significati i quali, però, non sono mai dati una volta per tutte poiché sono validi solo all'interno di un sistema di riferimento concettuale al quale si dà il nome di ontologia regionale.

I quadri concettuali di riferimento prendono il nome di *categorie* che

sono, secondo Simmel, le forme universali dello spirito che determinano le sue sistemazioni obiettive; esse non si limitano, come per Kant, alla sfera della conoscenza scientifica, ma si estendono in tutto il campo di quella spiritualità obiettiva che, pur realizzandosi per noi nei processi soggettivi dell'anima, li trascende e costituisce il momento del loro valore trascendentale.¹⁵

Kant riconosce solo dodici categorie, date una volta per tutte, grazie alle quali l'intelletto sussume il particolare nell'universale formulando un giudizio sintetico *a priori*. Esse consentono, perciò, al soggetto di rispondere alla domanda: *che cosa posso conoscere?*

Per Simmel, invece, le categorie si estendono a tutto il campo di azione dello spirito, non solo a quello conoscitivo. Esse, sottolinea Banfi, sono punti di vista relativi, presupposti forniti di validità ipotetica che organizzano concettualmente il dato empirico. Le categorie sono principi regolativi che possono essere riconosciuti grazie a criteri già esistenti e posti ad un livello superiore rispetto al piano del pensiero, i quali non sono null'altro che le tradizioni culturali tipiche di ogni momento storico.

Da ciò ha origine il problema del fondamento ultimo che sappia giustificare la genesi e la validità oggettiva di ogni sistema di riferimento concettuale che sia relativo. Banfi condivide la posizione di Simmel che nega la

14 Ivi, pp. 18-19.

15 Ivi, pp. 19-20.





possibilità da parte dell'uomo di sapere quale sia questo fondamento – pena la caduta nel dogmatismo metafisico – per riconoscere le categorie come principi regolativi o punti di vista che, in virtù del loro essere relativi, rendono possibile il progredire della conoscenza.

Il rapporto di soggetto e di oggetto, in quanto è realmente vissuto non è così astratto e universale; si determina in forme e atteggiamenti particolari, secondo le categorie che lo condizionano, secondo le sfere spirituali che tali categorie determinano, e che nella loro obiettività trascendentale caratterizzano tanto la posizione del soggetto quanto quella dell'oggetto, in un'indissolubile relazione.¹⁶

Nel *Saggio sul paesaggio* Simmel ha ribadito più volte che non è mai possibile classificare il paesaggio avvalendosi di concetti tipici del pensiero comune; infatti, ogni volta che l'uomo si accosta alla natura riuscendo a stabilire una relazione fra la sua attività spirituale e ciò che percepisce, il senso e il significato espressivo, la cosiddetta *Stimmung*, che attribuisce a quel paesaggio è sempre e solo inerente quel particolare paesaggio.

Dopo aver spiegato il carattere relativo delle categorie in Simmel, Banfi ne evidenzia un secondo:

[...] il secondo carattere specifico delle categorie per Simmel, queste non sono dati formali a priori del pensiero, ma direzioni dell'attività spirituale, che nel suo stesso processo le eleva a idealità, distanziando variamente tale loro idea dal suo contenuto determinato e dal processo che le corrisponde. [...] Può dirsi quindi, ed è questa un'espressione dell'estremo relativismo del pensiero simmeliano, che la formalità delle categorie stesse è relativa e ha gradi e significati differenti. [...] l'unità delle categorie [...] è piuttosto un'unità dinamica che connette tutto intero il loro processo fenomenologico e la loro idealità trascendentale, e il riflettersi di questa in quello verso una nuova sistemazione ideale: è l'unità della vita, nella sua assoluta, profonda, tragica originalità individuale.¹⁷

Anche in questo caso emerge una differenza radicale fra Simmel e Kant. Per capire la posizione di Simmel è necessario riflettere sulla sua considerazione della vita: essa è il principio incondizionato da cui hanno origine tutte le forme di realtà, ossia le idee, i concetti, le teorie, le quali devono la loro genesi alla vita ma poi si distanziano da essa per elevarsi al di sopra del divenire della vita medesima. Queste forme manifestano certamente una propria stabilità e logica interne che le contrappongono al movimento della vita; tuttavia, proprio perché sono fondate sul piano dell'esperienza, possono essere, a loro volta, modificate e/o sostituite nel corso del tempo da nuovi concetti, capaci di dare ragione di quegli elementi di discontinuità che irrompono nell'esistenza quasi inaspettatamente e che chiedono al soggetto di trovare soluzioni utili ad una loro giustificazione critica.

16 Ivi, p. 20.

17 Ivi, p. 21





L'aggettivo *tragica* con cui Banfi definisce l'originalità individuale dell'unità della vita vuole proprio lasciare intendere l'irrisolvibile contraddizione tra l'esperienza e le forme ideali del pensiero le quali, pur essendo ciò in cui la vita si realizza pienamente, non riescono mai ad esaurire e contenere tutta la ricchezza della vita stessa. Ecco perché l'integrazione fra vita e pensiero può essere raffigurata non mediante un cerchio chiuso ma con una spirale sempre aperta.

Dall'analisi dei caratteri fondamentali delle categorie si giunge alla presa di coscienza della centralità della *persona* nella filosofia di Simmel:

Ogni individuo infatti è il centro in cui i processi spirituali e le forme delle loro idealità, le categorie, si concentrano in un senso e in un dinamismo assolutamente originale: ogni persona è così la sintesi dell'individuale e dell'universale, del reale e dell'ideale, e il loro distanziamento stesso in una forma particolare, che esprime precisamente la tipicità unica in cui il processo della vita si continua, si sviluppa e si supera in quell'individualità stessa.¹⁸

Solo lo sguardo dell'uomo è in grado di separare una porzione dall'unità totale della natura dando origine al paesaggio; solo l'atto spirituale dell'uomo sa attribuire alla vita un significato e un valore che trovano espressione nel linguaggio, nelle parole; solo la persona può produrre cultura. Tutto ciò avviene tenendo ben presente che ogni concetto, valore o ideale non sarà, però, mai definitivo ma sempre passibile di una rivisitazione o di un cambiamento proprio perché la sua origine è umana. Lo spirito dell'uomo è, infatti, sempre legato da un rapporto di continuità e discontinuità con la storia di cui egli stesso è artefice.

Forte di quanto emerso sin qui, Banfi può trarre alcune conclusioni sul pensiero di Simmel. Innanzitutto, sottolinea il rifiuto del dogmatismo e del carattere assoluto della verità, così come la genesi delle idee mediante quel processo di astrazione dell'universale dal particolare di matrice empirista. Tutte le

forme ideali, siano esse le idee, i principi, i valori, tutte le forme tipiche della vita spirituale, il dovere, il potere, la libertà, l'essere stesso, dominano nella loro idealità il contenuto, e risultano dall'attività categorica dello spirito. Questo vive così nella tensione feconda e produttiva tra i contenuti e le forme, tensione che è produttiva solo per la distanza degli uni dalle altre, che adegua la vita.¹⁹

La conciliazione tra soggetto e oggetto è l'esito di quella particolare attività spirituale che prende il nome di *filosofia* il cui compito è portare alla luce e dare ragione della relazione che lo spirito dell'uomo stabilisce con il mondo per elaborare significati. Dunque, c'è filosofia non solo quando l'esperienza è data allo spirito ma anche quando lo spirito si oggettiva nell'esperienza stessa.

18 *Ibidem*

19 *Ivi*, pp. 22-23.





Veronica Ponzellini

La speculazione filosofica rappresenta la relazione dell'io al mondo come totalità, [...] dell'io come tipo spirituale, tale cioè che la totalità del mondo abbia un senso per lui. [...] soggetto e oggetto [...] sono qui conciliati, in quanto l'obiettività è personalizzata e la persona obiettivata, in quanto nell'intuizione del mondo è compresa e assunta, come momento del suo significato stesso, l'individualità, e quindi la sua intuizione stessa. Questa conciliazione è invero sempre parziale; essa è raggiunta solo con l'elevare ad assoluto uno dei contenuti o dei significati della vita personale; ma tale parzialità non è empirica: essa si riferisce sempre a un tipo, a un significato della vita del mondo. [...] le dottrine filosofiche non valgono come leggi dei particolari processi della realtà, ma, nella loro purezza e universalità, come espressione delle forme in cui la vita trascende se stessa nella spiritualità, o in cui l'individualità spirituale coglie e significa nel suo momento dinamico la varietà di relazioni e di valori della vita.²⁰

Poiché la relazione tra spirito e natura è dinamica, sempre *in fieri*, anche le risposte alle domande di senso che l'individuo formula non saranno mai tali da esaurire completamente la ricerca del senso stesso del mondo e della vita.

A questo punto, non al di fuori, ma all'interno del pensiero, come all'interno di ogni attività spirituale [...] si rivela, quale vera assolutezza, la trascendenza della vita, [...] della vita che è sempre più vita, un rinnovarsi perpetuo, e, in quanto è più vita, è un superarsi in posizioni e in sfere d'un valore autonomo al di sopra e all'interno del suo proprio processo, è cioè, e in forma estrema nella spiritualità, più che vita. Che se tale concezione sembra urtare a insormontabili difficoltà logiche qui è forse raggiunta la sfera in cui tali difficoltà non valgono più come assolute, perché essa è appunto quella a cui si nutre la stessa radice metafisica della logica.²¹

Il relativismo critico, nonostante la sua oggettiva radicalità, viene riconosciuto da Banfi come la maggiore eredità lasciata da Simmel alla storia del pensiero occidentale.

Alcune conclusioni critiche

Nel contesto storico e sociale attuale, indebolito da un'evidente crisi di valori, dovuta all'aspeperazione del relativismo individualista, in cui l'azione dell'uomo è ancora e sempre più indirizzata all'affermazione del proprio sé sull'altro e sul contesto mondo, la lezione di Simmel e di Banfi può essere occasione di una meditazione profonda. L'aver posto l'accento sulla persona come soggettività dinamica, che struttura il proprio pensiero in una sinergia costante con il piano dell'esperienza mondano dentro la tradizione a cui appartiene, è certamente un invito al recupero del senso di responsabilità civile da parte di ogni individuo che, come tale, non può esimersi dalla partecipazione attiva a quel pensare e agire razionali e critici garanti del bene comune.

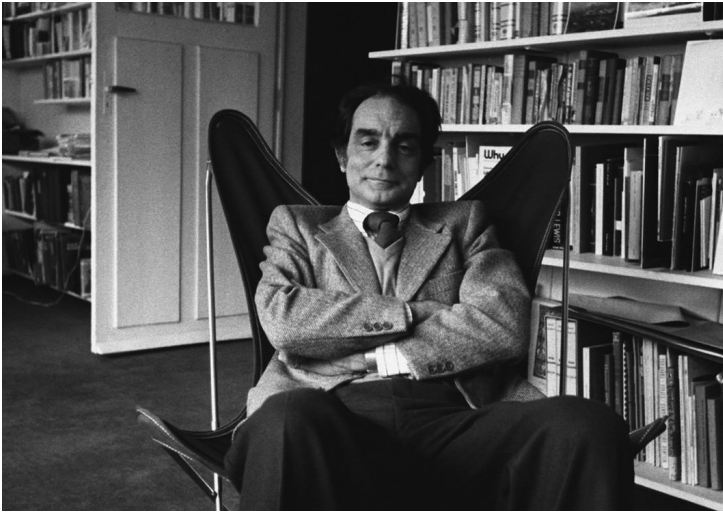
20 Ivi, p. 29.

21 Ivi, p. 30.



Riferimenti bibliografici

- Antonio Banfi, *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1961.
- Antonio Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di Georg Simmel* in Georg Simmel, *I Problemi fondamentali della filosofia*, SE, Milano 2009, pp. 9-30.
- Fulvio Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti Editore, Firenze 1961.
- Veronica Ponzellini, *L'idea di educazione secondo Antonio Banfi*, «Il Protagora», sesta serie, anno XLV, numeri 29-30, gennaio-dicembre 2018, pp. 137-147.
- Georg Simmel, *Saggi sul paesaggio*, trad. it. di Lucio Perucchi, Armando Editore, Roma 2006.
- Georg Simmel, *Filosofia del paesaggio* in Georg Simmel, *Saggi sul paesaggio*, *op. cit.*, pp. 51-69.
- Georg Simmel, *I Problemi fondamentali della filosofia*, trad. it. di Antonio Banfi, SE, Milano 2009.



Italo Calvino
(Santiago de las Vegas, L'Avana 15 ottobre 1923 - Santa Maria della
Scala, Siena 19 settembre 1985)



LUIGI ZUCCARO

Contributi per un'archeologia delle scienze umane.
Un esame dello strutturalismo di Italo Calvino ne Il castello dei
destini incrociati

“Dove i fondamenti della logica, della matematica, della scienza, della stessa realtà della natura si rifrangono nel cristallo d'un'ironia intrinseca alla costituzione dell'universo”.

Italo Calvino¹

Una premessa

Un romanzo come *Il castello dei destini incrociati* è una profonda lezione di epistemologia e di ricerca del senso recondito, ma mai ultimo e perentorio, di alcune prassi metodologiche tipiche delle scienze umane, psicanalisi, antropologia, su tutte. Calvino va a reperire l'*arché*, ossia quel fondamento primo, quel principio scoperto nelle strutture semio-narrative delle vicende umane, come in quelle protosemiotiche della materia². Il racconto differito, ricostruito tramite ipotesi e abduzione, attraverso uno scheletro deduttivo³, quello della sequenza di tarocchi, delle vere e proprie stringhe di codice, consente di porre un rapporto di corrispondenza tra Propp e Lévi-Strauss. Per cui la fiaba è in rapporto col mito dei primitivi, ossia, l'*epos*, la struttura narrativa del mito non è, infatti, dissimile da quella fiabesca, a livello di intreccio o *plot*, come anche di simmetrie nei giochi di ruolo tra i cosiddetti attanti, si direbbe con Greimas. I meccanismi del mito appaiono come quelli di una fiaba e su questo fa leva la presente analisi per comprendere come *Il castello dei destini incrociati* di Calvino possa essere letto come un racconto di epistemologia delle scienze umane. *Tra il cristallo e la fiamma* di Adriano Piacentini mette in luce come la letteratura di Calvino si situi tra la ricerca dell'esattezza, cristallo, e la fiamma, il calore dell'esistenza. In ter-

1 Italo Calvino *Saggi*, II ed. it. Mondadori, Milano 1995¹, p. 1688.

2 Italo Calvino *Palomar* ed. it. Mondadori, Milano 1994¹.

3 Del resto questi racconti sono denominati dallo stesso Calvino come “racconti deduttivi”.





Luigi Zuccaro

mini fenomenologici viene descritta la *noesis*, l'apporto costitutivo mediante atti noetici, riferito all'esperienza empirica. Trascendentale ed empirico si coniugano e danno alla luce la narrazione che ne *Il castello dei destini incrociati*, ha come *pattern* organizzativo il gioco ad incastri dei tarocchi. Calvino si espresse sulla fiamma e sul cristallo⁴, riferendosi ad un dibattito tra Piaget e Chomsky, il principio dell'*order from noise* è tipico di Piaget, esso è la fiamma, crepitante della vita, mentre il *self organizing system* è il cristallo di Chomsky. Invarianza, regolarità, ossia cristallo e la fiamma, immagine costante, nell'agitazione delle sue parti, emblema simile alla nave di Delo, permettono di comprendere la natura anfibia del linguaggio, nelle analisi di Calvino.

Dalla narrazione alla teoria delle decisioni

I personaggi de *Il castello dei destini incrociati*, sono emblema, immagine dei protagonisti di alcune delle più importanti narrazioni della letteratura occidentale: Orlando Furioso, Amleto, Faust...etc. Le proprie decisioni, le azioni come l'inanità di fronte alle scelte cruciali si radicano nel contesto di una struttura gnoseologica occasionalista, entro cui il soggetto si trova a dover scegliere tra delle opzioni che lo precedono e delineano pertanto il rapporto tra intelletto agente e passivo. Questo rivela una armonia universale nella "commedia umana", quella dei destini incrociati che fa sì che i protagonisti inscenino un corrispondentismo tra le immagini archetipiche dei tarocchi e il foglio-mondo⁵ della scacchiera che si ricompona con il proprio cammino nel mondo. Un cammino attraverso delle strutture archetipiche dell'esistenza. È importante rammentare come lo scienziato Calvino fosse lontano dal sapere misteriosofico, eppure leggere queste carte, come delle fasi dell'iniziazione, intesa come nel *Bildung Romanz* a modo di *divertissement* giova a comprendere come vi sia una totalità di senso, di narrazioni che preceda l'esistenza contingente del singolo. Questa totalità è denominata in quel linguaggio lontano dal rigore combinatorio di Calvino, il linguaggio misteriosofico della gnosi come "pleroma". Al di là di questi riferimenti ad un contesto così altro, occorre ricordarne uno più vicino a quello dello scrittore ligure, quello dello strutturalismo, entro cui si radicano le decisioni e l'arbitrio dei protagonisti, come pure i propri destini, incrociati. La materialità del soggetto prende corpo, prende forma, nel quadrante foucaultiano⁶ che intreccia amore, morte, desiderio, vita. Si assiste pertanto ad una vera e propria morfogenesi del senso che cristallizza l'*epos* in unità semionarrative, unità di discorso che, i tarocchi, rappresentano attraverso una *mimesis* di quella realtà archetipica che contraddistingue l'esistenza umana.

4 Italo Calvino *Le lezioni americane* ed. it. Mondadori, Milano 2003², p. 71.

5 L'espressione foglio-mondo è presa a prestito da Carlo Sini che la impiega nel testo Carlo Sini *Teoria e pratica del foglio mondo* ed.it. Laterza, Roma-Bari 1997¹.

6 Michel Foucault *Le parole e le cose* trad. it. BUR IV Edizione, Milano 2001.





La seconda sezione del testo, *La taverna dei destini incrociati*, già in *nuce* nel racconto dei vampiri uscito per il Caffè nel 1972⁷ è di particolare rilievo, dal momento che, in particolare il Matto affermava, rivolgendosi al Re, che la foresta non è fuori dalle mura, ma nella mente dei sudditi, è lì che si sviluppa: “non è fuori nell’illimitata metropoli che la foresta estende le sue ombre, ma dentro, nelle teste dei tuoi sudditi”⁸. Questo sta a significare come il disordine ctonio è già nella coscienza, che per raggiungere e conseguire un ordine deve ricreare una narrazione, dei boschi ordinati, organizzati⁹.

Il castello nella foresta: dal selvaggio all’uomo come oggetto di discorso

La foresta di segni, allude all’*ingens sylva* che accompagna la letteratura italiana almeno da Dante sino a Vico. Il luogo delle forze ctonie, della dispersione, il disordine in cui Calvino incontra un castello, emblema della civiltà, geometria nel *caos*. Questa selva, con cui si apre *Il castello dei destini incrociati*, fa riflettere sullo stato di natura sul selvaggio, non sempre buono. Lo stato di natura è uno dei perni della riflessione antropologica di Jaques Rousseau e in Calvino ritorna per via della riflessione su Roland Barthes sul concetto di natura. La dialettica tra spirito di geometria imparentato con l’illuminismo e *pathos* primordiale è ben evidente ne *Il castello dei destini incrociati*. La riflessione antropologica che se ne può trarre è quella per cui Rousseau, all’origine di una disamina sullo statuto delle scienze umane, parallelo al “sogno” di D’Alambert, rappresenta una riflessione autentica sull’ontologia regionale della vita, per dirla con Husserl. Vita che, proprio nel Settecento, veniva compresa con il suo impeto, il brulichio di forme, *bios*, vita saggia con le lenti del metodo dell’analisi logica, in cerca di una sintesi con la natura. Più volte Calvino ritorna sul passaggio dalla materia inerte a quella vivente come l’illuminista Diderot ne *Il Sogno di D’Alambert*, per esempio nel racconto dell’indeciso.

I tarocchi di Calvino individuano una traccia, per usare un’espressione di Derrida, alludono all’evemenenzialità del significato, oltre il significante, e che dunque non è solo nome, un significato che è evento. Da qui la scelta di rendere i protagonisti muti, sprovvisti della facoltà che produce il salto dall’*animalitas* all’*humanitas*, la parola.

Proprio come per i bestioni vichiani, è impossibile parlare per i personaggi di Calvino. Se i bestioni, primitivi, proferivano la parola muta, che allude al *mito*, i protagonisti di Calvino regrediscono alla pantomima, al linguaggio delle immagini, simile a quello totemico. Inoltre è il loro corpo a parlare, il pallore, il timore-tremore della carne, il rossore, la venustà, la bruttezza, in una fisiognomica che descrive caratteri e tipi umani anche

7 Italo Calvino *Il regno dei vampiri*, Il Caffè XIX, 1 aprile 1972 pp. 3-15.

8 *op. cit.* p. 5.

9 Umberto Eco *Sei passeggiate nei boschi narrativi* Norton Lectures 1992-1993 ed. it. Bompiani, Milano 1994¹.





con un'ironia per questa pseudoscienza che da Teofrasto a Lombroso, ed oltre, ha comunque fornito ampio materiale per la letteratura, in maniera spesso grottesca.

Il nesso tra *immagine* del tarocco-*parola perduta* e poi ricostruita, allude ad una triade abduttiva, il significato è sempre trascendente, al di là dei nostri schemi interpretativi, al di là di quelli che Michel Foucault avrebbe denominato dispositivi del discorso, per questo la questione della traccia è così preminente. L'artificio retorico di impiegare i tarocchi per costruire delle narrazioni, è efficace in questo, nel mostrare la superstizione del significato, della metafisica che reifica dei significati al di là dei significanti, dei nudi nomi di cui le scienze dispongono.

Difatti i tarocchi, strumento di superstizione, con i propri arcani, rappresentano le vestigia di una sapienza atavica, molto simile al modello totemico. Il riferimento ad Emile Durkheim è d'obbligo, nei suoi *Elementi di antropologia*, seguendo il kantismo francese e la scuola di Emile Boutroux aveva scomposto analiticamente il fenomeno del sacro primitivo, con le proprie strutture narrative. Una lettura sintomale che ha compreso la semantica di queste ritualità, non già definendo con vecchie categorie etnocentriche, come patologiche le funzioni mentali del primitivo, ma re-perendo una comune funzione trascendentale nelle facoltà ideative. I tarocchi rappresentano, in questa circostanza, la continuità tra natura e cultura, all'insegna del leibniziano *natura non facit saltus*. Ricorrendo ad un modello neo-barocco, Calvino raccorda le ontologie regionali della natura e della storia, mediante quell'*a-priori*, la narrazione, non solo presente nell'oralità tipica dell'uomo, ma pure sedimentata già nelle pieghe della materia non solo organica, in comportamenti protosemiotici. Un modello barocco che richiama alla memoria il *Gargantua e Pantagruelle* dei Rabelais, nel comprendere i nessi tra quelli che i medievali denominavano microcosmo e megacosmo, un brulicare di forme di vita che abita ciascun personaggio, forme fitomorfe, belluine, presenti nell'iconologia barocca dei tarocchi di Bembo, e in quelli marsigliesi.

Questo accade perché, i tarocchi, hanno molto in comune con l'araldica, con gli stemmi e gli emblemi di corte, indicano il lignaggio, sono un'immagine esteriore muta, che, tuttavia, allude ad un orizzonte di senso più profondo, quello della specie a cui apparteniamo. Sono quelli dei tarocchi, degli elementi, affini ai criptotipi linguistici¹⁰, ossia di strutture categoriali, nascoste, latenti, che hanno un risvolto sia somatico che psichico. Ouspensky¹¹ nel suo saggio sui tarocchi mostra, chiaramente, la correlazione che si instaura tra microcosmo e macrocosmo, una correlazione che coinvolge locale e globale come in una sorta di *bootstrap* cosmico, laddove il micro si riflette nel macro e viceversa. Questo permette di comprendere la mente umana, la coscienza del singolo come parte di un gioco di incastri più ampio. I tarocchi sono così una macchina filosofica, per usare l'espressione di Rai-

10 Per impiegare il termine di Saphir Whorf.

11 Piotr D. Ouspenskiy *Il simbolismo dei tarocchi* trad. it. Josef Ecarej Manlio Basaia Editore, Roma 1987.





mondo Lullo e che consente di comprendere, mediante una struttura combinatoria i poteri dell'immaginazione, poteri euristici. Una macchina filosofica che adempie al ruolo di scrittura dell'immaginazione, correlando immagini e concetti, grazie ad una precisa scacchiera in grado di rappresentare il kantiano monogramma della ragione.

Semantica e natura

La letteratura, intesa come filosofia naturale¹², offre una testimonianza di come la categoria della narrazione sia fondante ogni discorso scientifico, sia nell'ambito delle scienze umane che in quelle naturali. I confini della narratività, le condizioni di possibilità di ogni narrazione, verosimile, sono al centro della riflessione di Calvino. I tarocchi rappresentano delle stringhe discrete che cercano di rappresentare il *continuum* della rappresentazione, è qui utile ricordare, a tal proposito, la *querelle* tra Chomsky e Quine a proposito della parola *gavagai*, il coniglio corre. Dunque nel discreto della disposizione topologica dei tarocchi si emula il continuo della natura e della storia con le proprie morfologie specifiche, ma, pur sempre, con una intrinseca forma narrativa.

La natura studiata essa stessa come sistema segnico, proto-linguistico, come può insegnare la lezione di Paul Valery, oppure la distinzione tra sintagmatico e paradigmatico ripresa da De Saussure può essere trasposta, dalla lingua intesa come sistema analogo alla natura compresa come unità organica, come sintesi di tutti i sistemi prodotti dall'uomo.

Inoltre, il quadrato semiotico di Greimas è sempre sullo sfondo delle combinazioni dei tarocchi ed è indice della possibilità di leggere sia verso destra che verso sinistra, dal basso, che dall'alto, le disposizioni di questi quadri.

Ne *La mente a più dimensioni*¹³ lo psicologo sperimentale Jean Bruner ha studiato le cosiddette immagini mentali come metafore valide per un ragionamento inferenziale anche di carattere matematico. Questo per via di specifici e pregnanti isomorfismi concettuali e cognitivi di cui le immagini si fanno portatrici.

Il meccanismo in atto nella lettura dei tarocchi è quello dell'attività immaginativa, eidetica, anche grazie alla possibilità di creare storie, narrazioni a partire da schemi e *patterns* di immagini. Uno schematismo in cui il trascendentale è costituito dal discorso, inteso come polo organizzatore e su di esso si cerca di fondare le condizioni di ogni possibile narrazione che sia organica e significante. Inoltre, vi si può scorgere, nell'espedito di Calvino di narrare facendo le veci del protagonista, mediante l'interpretazione dei tarocchi, uno stilema proprio della teoria dei giochi, uno studio delle intenzioni dell'altra parte, mediante la creazione di modelli, modelli che si

12 Per questo concetto si rimanda a Mario Porro *La letteratura come filosofia naturale* ed. it. Medusa, Milano 2009¹.

13 Jerome Bruner *La mente a più dimensioni* trad. it. Rodolfo Rini, Mario Carpi-tella Laterza, Bari 1988¹.



muovono dalle scelte apparentemente casuali per creare una storia con un certo *pattern* di tarocchi. Viene così alla mente la riflessione probabilistica che Henri Poincaré svolgeva ne *La scienza e l'ipotesi*¹⁴ a proposito di un gioco di carte, molto diffuso, all'epoca.

I tarocchi di Calvino, fuori da qualsiasi suggestione divinatoria, costituiscono, quindi, un espediente di carattere combinatorio e di natura semiologica e fungono come traduzione in unità narrative discrete del continuo narrativo degli eventi. Vengono così ricomposti, grazie ad una topologia affine, eventi, grazie a delle particolari pregnanze, degli archetipi. Nel suo modo di ingenerare narrazioni a cascata, il sistema descritto ne *Il castello dei destini incrociati* è erede dell'assoluto letterario di Maurice Blanchot. Questo, dal momento che il sostrato, *ilè*, di ogni fenomeno rappresentato, si può controllare e plasmare soltanto attraverso una pura combinatoria linguistica, semiologica e riecheggia ben altri temi d'oltralpe come potrebbero essere quelli di un Bataille, per esempio nella considerazione di una materia desiderante con i propri appetiti, materia che, grazie al desiderio dà origine alla stessa metafisica, a quanto è al di là del corpo e dunque fenomenologia dei valori e di quanto è invisibile.

L'espedito della cornice è presente in *Se una notte di inverno un viaggiatore* e si conforma ad una struttura *à la* Greimas.

Calvino rende manifeste delle strutture cicliche nelle narrazioni, strutture cicliche, semionarrative che consentono di individuare degli scambi simbolici e delle simmetrie, questo all'interno del quadrato di Greimas che si radica sulla opposizione semica tra contrari e contraddittori tipica della sillogistica di Aristotele. Ecco dunque che gli stili, i tropi, impiegati da Calvino descrivono una particolare poetica, in cui l'unità di tempo, azione è correlata con un universo combinatorio, una vera e propria grammatica generativa da cui si riproducono strutture tra loro incommensurabili, strutture, tra di loro molto diverse, ma entro cui vi è il riferimento ad un *logos*, ad una forma basica, comune. Ossia un pattern organizzativo da cui derivano tutte le altre strutture a cascata.

Le combinazioni ne *La Taverna dei destini incrociati* sono delimitate da un quadrato 9×9 in cui tre elementi costituiscono narratori e dunque protagonisti, mentre le 78 carte dei tarocchi marsigliesi costituiscono la struttura della narrazione che si radica in una combinatoria fattoriale del tipo: $78!$ un numero astronomico, nell'ordine di grandezza di 10^{120} , un numero superiore alle particelle dell'universo. I tarocchi viscontei de *Il castello dei destini incrociati*, sono 72, dalle 26 figure ne vengono tolte 12 che costituiscono l'insieme di narratori e protagonisti delle storie, mentre le restanti carte costituiscono l'intreccio narrativo tra le 60 carte.

14 Jules Henri Poincaré *La scienza e l'ipotesi* ed. it. a cura di Corrado Sinigaglia Bompiani Milano. 2005¹.

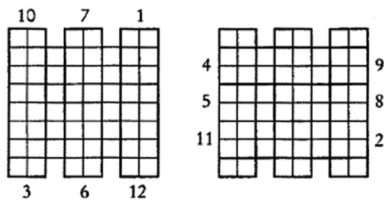


La scoperta del DNA da parte di Watson e Crick, eredi in questa ricerca della matematica di John von Neumann consentono a Calvino di comprendere come il continuo della varietà delle forme viventi possa essere ricondotto al discreto di un codice.

Mentre lo strutturalismo letterario di Propp e quello antropologico di Lévi-Strauss consentono a Calvino di comprendere come vi siano delle strutture ricorrenti, elementari, tali da essere basiche, esse fanno appello ad un certo numero di forme retoriche e deduttive. Sono questi di Calvino dei veri e propri racconti deduttivi, entro cui, cioè vi è una struttura ricorrente radicata su regole di permesso logico e di deducibilità.

Calvino comprende in questo modo i rapporti tra insiemi con diversa cardinalità, entro cui è però possibile associare una specifica struttura algebrica di gruppo che consente di evidenziare dei permessi logici, delle regole di deducibilità.

Delle 72 carte, 12 vengono isolate, costituirebbero i protagonisti e narratori, le 60 caselle, rimanenti della scacchiera, formata sullo schema 8 X 8, rappresentano, invece, la struttura narrativa. Ciò rivela il carattere di opera aperta del romanzo di Calvino, entro cui i protagonisti concorrono col proprio corpo alla scrittura della narrazione e alla scrittura del mondo.





Luigi Zuccaro

La scacchiera rivela la natura di un reticolo algebrico con delle specifiche operazioni gruppali e di buon ordinamento, individuando dei permessi logici e dei percorsi di deducibilità, ponendo in rilievo, con la sua nuda superficie priva di suoni e parole la tassonomia della narrazione che emerge dall'immagine.

La struttura narrativa, inoltre, segue un *sotto-pattern*, costante, individuando una struttura fine che descriva la granularità dell'universo vivente che precede la parola e l'azione umana. una microfisica del senso in quest'ordine di narrazione entro cui, peraltro, viene rispettato un ordine simmetrico, a specchio.

È tipico dell'illuminismo francese aver sfatato il tabù, il veto dell'indagine sulla vita, sancendo il passaggio dallo studio della biologia a quello dell'antropologia e delle scienze morali, la "fiamma" a cui allude Piacentini è quindi il calore dell'esistenza e della ragione pratica, mentre il "cristallo", è la *mathesis*, la ricerca di un ordine di un dominio sull'informe attraverso la ragion pura che cristallizza in idee e in cartografie le strutture ontologiche dell'esperienza.

È utile ricordare il racconto dell'incontro tra Marco Polo e Kublai Kahn ne *Le città invisibili*, a questo riguardo.

Polo con entusiasmo riporta al sovrano cinese le proprie impressioni dei viaggi nelle terre del celeste impero, e Kahn replica con freddezza e pieno dominio di sé disponendo le pedine sulla scacchiera fino a realizzare delle particolari morfologie che rappresentino le strutture organizzative all'interno delle varie e differenti città, senonché Polo fa notare la scacchiera lo strumento utilizzato per generare mappe, sia parlato, confuta dunque la tesi per cui il reale sia riducibile ad una geometria esatta, dal momento che anche gli strumenti di analisi sono essi stessi parte di quel reale, che non ha certo il privilegio di essere asettico, ma è esso stesso parte del mondo della vita, di quella che Husserl avrebbe denominato *Lebenswelt*.

Ci sono varie forme di *continua*, di granularità dello spazio, ebbene Calvino vuole fare comprendere al lettore il vecchio adagio su cui si radica una piena consapevolezza semantica "la mappa non è il territorio" rilevando come la struttura fine della materia organica, su cui si attaccano i modelli è il vero metro di giudizio per un'estetica del concreto.

Ne *Le Città invisibili* vi sono 5 descrizioni di città e 11 tipologie, fino a formare un totale di 55 descrizioni delle varie città, ossia dei vari mondi possibili entro cui si articola la struttura del mondo delle città intermedie tra mondo materiale e mondo ideale. Sono le città che abitano l'immaginario e il paese di utopia, sono quelle città dei sogni, nascoste negli anfratti del desiderio, nella fiamma della ricerca, e che si cristallizzano attraverso una tavola combinatoria, una struttura aritmo-geometrica, ben precisa, che regola i nessi tra il mondo manifesto e l'universo della manifestazione.

Narrazioni transfinita

C'è una caratteristica costante che vige nelle narrazioni combinatorie, intese come percorsi potenziali sulla base dei canoni dell'Oulipo, esse hanno anche una vocazione specificamente transfinita *à la* Cantor.





Julia Kristeva¹⁵, riferendosi ai tre indici dell'*Aleph*, introdotti da Richard Cantor, affermava che l'indice 0 rappresenta *à la* Roland Barthes il minimo della scrittura, mentre l'indice 1 l'ordine e la coerenza all'interno della scrittura, il 2 la coppia primitiva o neutro, maschile o femminile o l'indeterminato, quello che nei tarocchi è rappresentato dal Matto. Con 0 è rappresentato l'infinito cantoriano numerabile, con la cardinalità di N, mentre con 1 l'infinito con la cardinalità del continuo, mentre con 2, l'infinito delle applicazioni continue su sé stesso. In tal modo Julia Kristeva, sulla scia di Barthes legge gli indici di Cantor come mitemi, ossia come segni e categorie che appartengono alla sintassi e alla semantica del mito. In tal senso la bi-logica deve scegliere tra 0 e 1 ed è dogmatica, un vero e proprio monologo, ossia subordinazione del codice all'1. Il romanzo realista che Bachtin denomina monologico per antonomasia è quello di Tolstoj, mentre, con la creazione di un soggetto, di un protagonista, un personaggio, il sistema 0-2 trasgredisce un codice linguistico: una nuova potenza del continuo, immediatamente superiore, entra in gioco una forma di dialogismo, difatti, Kristeva parla di un doppio del linguaggio, specificamente poetico, un linguaggio incardinato sulla *poiesis*, sulla generazione di senso, quello per esempio analizzato da Gilles Deleuze in *Logica del senso*, ossia un linguaggio che crea nuove parole, estende il sistema dei codici, dei corpi del significato. Quel linguaggio che Deleuze scorge, per esempio, nello schizofrenico protagonista delle proprie analisi di *Logica del senso*, ma anche quello dei paradossi di Lewis Carroll di *Alice nel paese delle meraviglie*, si ingenerano così dei veri e propri *double binds*, si potrebbe dire con Gregory Bateson, ossia dei nodi che ritornano anche nella narrazione combinatoria de *Il castello dei destini incrociati*. Laddove la figura dell'appeso, del *pendù*, rappresenta già la pantomima di un nodo inesplicabile, di un nodo metafisico, una sorta di spada di Damocle. Nodi sono anche le strutture le *empasse*, che reticolano l'intera scacchiera de *Il castello dei destini incrociati*, tra i silenzi e i suoni inconsulti, belluini, selvaggi, e l'ipertrofia dell'immagine, dei tarocchi, che, solo, grazie alla scrittura del testimone, del commensale Italo Calvino possono divenire testo, e con ciò tessuto, *textum*, di cui i nodi sono protagonisti. Italo Calvino come Gregory Bateson comprende una gerarchia logica, una stratificazione che prevede un'articolazione sia tipologica, che topologica, l'aporia continuo-discreto esplode fino a dar luogo ad un reticolo di concetti con una propria estetica nello spazio. Per Bateson vi è mente laddove l'informazione genera differenza, laddove per informazione, sempre Bateson, ha inteso anche la differenza che genera differenza¹⁶. In questa accezione la mente è vista come una struttura dinamica in cui si presentano soglie, differenze, una struttura che, realmente, può assumere come materia anche il silicio e con questo i microchips. I tarocchi assurgono, così, ancor di più al ruolo di macchina filosofica e dunque, di combinatoria analogica e digitale da cui emerge la matrice di ogni possibile narrazione. L'emergentismo di

15 Julia Kristeva *Semiotiké. Ricerche per una semanalisi* trad. it. Feltrinelli, Milano 1978¹ pp. 125-126.

16 Adriano Piacentini *Tra il cristallo e la fiamma. Le lezioni americane di Italo Calvino* ed. it. Atheneum, Firenze 2002¹ p. 348.



Douglas Hofstaedter è tenuto in conto da Calvino che lo declina seguendo il principio dell'autoriferimento, impiegato sia da Hofstaedter e Bateson per comprendere i passaggi aggrovigliati dalla materia alla vita e dalla vita alla mente¹⁷. A tal proposito la mobilità di Mercurio è uno dei termini di paragone impiegati da Calvino per comprendere la struttura di differenze che generano differenze, questo è ben comprensibile nel capitolo de *Le lezioni americane* intitolato *Rapidità*.

La scrittura come differenza

Comprendere l'informazione come differenza che genera differenza, non può non ricordare il pensiero di De Saussure.

Calvino lascia, difatti, degli indizi tra le righe de *Il castello dei destini incrociati*, che rimandano chiaramente a De Saussure, laddove la lingua è compresa come affine al commercio e dunque ad una convenzione sociale. L'espedito di rendere muti i protagonisti delle narrazioni combinatorie, va in questa direzione, dal momento che si verifica una pleora dell'aspetto ottico, di quell'occhio di Calvino che, Marco Belpoliti¹⁸ ha indagato in un omonimo saggio.

La fenomenologia francese erede, in questo di Paul Valery, da Merleau Ponty a Dufrenne ha studiato lo sguardo in rapporto al suono, "l'occhio e l'orecchio", come organi sinestetici che creano un orizzonte di senso con varie stratificazioni, ontologie regionali.

A proposito di ontologie regionali, a proposito del mito, Calvino, esprime la propria riconoscenza per l'epistemologo e fisico Santillana, nel capitolo de *Le lezioni americane*, intitolato *L'esattezza*. Questo proprio per l'immaginario tipico dei miti, un immaginario ancestrale, sedimentato nelle pieghe dell'inconscio collettivo, e con ciò nelle forme simboliche delle civiltà e che si rivela nel tempo, come lo stesso Santillana indicava nella sua opera più celebre ne *Il mulino di Amleto*¹⁹. Il tempo ciclico e rettilineo, come quello tellurico di Vulcano e quello etereo, volatile di Mercurio, creano dei chiasmi e dei quadrati semiotici, delle corrispondenze entro cui collocare la narrazione, intesa come sviluppo della materia vivente che agisce e patisce nel tempo oltre che nello spazio. La scacchiera dei tarocchi, fraziona non solo lo spazio, ma anche il tempo in una struttura organizzativa la quale rispecchia, nei canoni moderni, le unità di tempo, azione di aristotelica memoria.

Tarocchi e geometrie del senso

Calvino gioca con i tarocchi seguendo particolari geometrie, Orlando pazzo per amore è al centro del quadrato, ma come mai questa disposizione? Il matto nei tarocchi assume mutualmente il numero 22 e il numero 0, è

17 *Ibidem*.

18 Marco Belpoliti *L'occhio di Calvino* ed. Einaudi, Torino 2006².

19 Giorgio de Santillana *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* ed. it. Alessandro Passi Adelphi, Milano 1990¹.



senza dimensione, privo di spessore, abita gli interstizi è dunque al centro del quadrato inteso sia come disposizione dei tarocchi che come quadrato semiotico, essendo indefinibile, il Matto, è al di là delle polarità semiche. Inoltre, il Matto, secondo la descrizione di Ouspenskij²⁰, porta nella sua bisaccia i simboli dei quattro semi: bastoni, coppe, spade...e non ne comprende il significato, va verso un pericolo ignaro nel suo percorso, spinto da una linca, è con ciò in balia delle forze ctonie, nel vuoto di coscienza, il mondo si riflette in lui e lui è in balia del mondo. I tarocchi nella tradizione che va dal Medio Evo fino al XIX secolo erano strumenti per interpretare il mondo, delle macchine filosofiche, per dirla con Lullo, e consentivano di interpretare i tre oggetti fondamentali della metafisica, Dio, Anima, Mondo. È interessante ricordare come il tarocco di Marsiglia con le sue 78 carte sia diviso in 3 parti, da I a XXI, gli Arcani, o Trionfi XXI o 0 il Matto, e poi le 56 carte dei 4 semi, che da un punto di vista numerico assumono il valore del Matto e cioè 0. Del resto, *repetita juvant*, il Matto porta nella propria sacca i simboli dei quattro semi a significare che il mondo si rifletta in lui come in uno specchio. Il quadrato impiegato da Calvino, nella sua scacchiera, è il Mondo, l'anima sta negli interstizi di questo quadrato e figure come quella di Orlando, per quanto in preda alla pazzia, danno rilievo all'anima come scrittura del mondo, come stile, *stilum* che configura una particolare filigrana del foglio-mondo.

Secondo Ouspenskij, le 21 carte degli arcani disposte in un triangolo 7 x 3 con all'interno il Matto rappresentano, se circondate da un quadrato 14 x 4, costituito dalle 56 carte dei semi i rapporti tra Dio, Uomo, Universo, laddove il matto assurge al ruolo di non-iniziato, di colui il quale deve scegliere, decidersi, per potersi collocare sulla scacchiera.

Genealogia e soglia

La tesi di Derrida, affine a quella del fenomenologo Levinas, è quella per cui non si potrebbe riattualizzare l'*ilé* perduta con una stessa forma, pertanto, la forma nel discorso, nella scrittura, deve farsi modello ed espressione di quel vissuto intenzionale e dargli corpo. Dal momento che la forma nel racconto si fa da mediatrice ed espressione per la materialità di un passato che non è mai stato ed è sempre evento, rispetto alla semplice presenza, in quanto evenienza, emergenza di senso.

Ciò deriva da una tesi in linguistica derivata da De Saussure, Chomsky e Derrida per cui la grammatica di una lingua e l'aspetto fonologico sarebbero indipendenti. La carne della parola e la grammatica di una lingua rappresentano due sistemi di codice diverso.

Da qui anche il carattere performativo del linguaggio e non l'aspetto puramente sintattico, Calvino ne tiene conto, i protagonisti, con cenni e sguardi raggiungono qualcosa di più alla sintassi del linguaggio dei tarocchi, la loro pantomima è da collante delle narrazioni.

20 Piotr D. Ouspenskij *op. cit.* p. 49.





Inoltre Calvino con i tarocchi costruisce delle tracce per dirla con Derrida e supera, aggira, il circolo ermeneutico tra scienze della natura e scienze dello spirito, *à la* Dilthey, evitandone i rischi di una involuzione viziosa. La traccia è un trascendentale comune al linguaggio delle scienze umane e di quelle della natura, come pure, evidentemente, delle matematiche e della fisica, essendo chiara la sua radice geometrico-topologica. Secondo la lezione del Derrida de *La grammatologia*, la traccia restituisce la presenza del fenomeno, in un decorso intenzionale di chiara natura genealogica, essendo la traccia nella memoria che si radica a partire da un evento che è soglia, discontinuità, da cui la narrazione assume il contorno di una auto-bio-grafia, una scrittura del sé, dello sguardo su quel passato, quella soglia, obliata e nel contempo resa attuale, nella presenza grazie alla scrittura che non solo ne fa memoria, ma la trasforma in realtà in atto e la individua come genesi di senso, genesi di un evento.

Homo ludens e i giochi linguistici

Le intuizioni pre-topologiche, presenti nella grammatica di ogni narrazione, costituiscono una geometria del senso.

Operazioni tecnico-pratiche, empirico-trascendentali aprono, radicandosi su di un mondo di evidenze già date, un orizzonte di senso su cui poi attecchisce una struttura categoriale e ontologica universale, applicabile a domini operativi distinti rispetto a quelli da cui si è partiti, contesti d'uso in cui non ci si attiene più alla conformazione dei *plena*, ma si fa riferimento ad una struttura categoriale universale applicata poi a questo orizzonte di senso, per matematizzare i cosiddetti *plena*²¹. organismi mimetici, che mettono in atto il sacro sono resi possibili dalle azioni e volizioni umane, tipiche di quei giochi umani che Caillois e Huizinga²² avevano elencato.

Come già ricordato, in Lévi-Strauss, sono ben ravvisabili gli influssi della teoria dei giochi di von Neumann, un modello delle decisioni umane all'interno di dinamiche e di interazioni tra più soggetti.

Ma in Lévi-Strauss, come in Girard, è presente un altro tipo di "teoria dei giochi", quella che con E.

Benveniste²³, si può dire, veda il gioco come struttura.

I giochi sono essenzialmente sociali e prima di essere "giochi linguistici" sono giochi del corpo, giochi in cui le antiche competizioni originarie si istituzionalizzano formando dei veri e propri abiti mentali. Del resto gli Arcani maggiori dei Tarocchi, detti anche, non a caso, Trionfi rappresentano le vestigia di antiche cerimonie presenti nella romanità e poi nell'am-

21 La nascita della geometria che si può ben trovare espressa da Husserl nell'*Appendice III della Crisi della scienze europee* entro cui l'emergere di categorie universali è in rapporto con operazioni originali di senso, operazioni nel mondo della vita.

22 John Huizinga *Homo Ludens* trad. it. Corina Von Schendel, il Saggiatore Milano 1964¹.

23 Emile Benveniste *Le jeu comme structure* Deucalion 2 1947 pp. 161-167.





bito cavalleresco medievale in cui si facevano processioni dietro degli stendardi allegorici²⁴. I Trionfi rappresentano pertanto le tappe che l'umanità ha dovuto attraversare per affrancarsi oppure rappresentano particolari feste dell'anno, il Re rappresenta per esempio i Magi, il Matto, il carnevale, pertanto gli Arcani maggiori rappresentano degli archetipi delle strutture latenti nello Spirito umano, gli archetipi del Welt-Geist, delle vicende che hanno portato ad affrancare l'uomo dalla condizione di selvaggio e hanno aperto le porte della civiltà.

Lévi-Strauss, comprende come vi siano delle strutture inconse latenti per questi giochi. Il suo kantismo senza soggetto trascendentale, secondo la definizione di Paul Ricoeur (accolta positivamente dall'antropologo), è dato da un hegeliano operare di tutti e di ciascuno. L'influsso di Hegel è evidente in quanto le categorie sono essenzialmente intersoggettive ed eccedono la storia individuale, appartenendo per Lévi-Strauss ad un inconscio collettivo.

Lo Hegel di Lévi-Strauss è un ibrido, perché risente molto del materialismo dialettico di Marx, in effetti le forme simboliche sono sovrastrutture determinate da infrastrutture materiali.

Natura e cultura, crudo e cotto sono i limiti semantici, opposizioni semiche entro cui si collocano le azioni, i gesti e gli oggetti manipolati dall'uomo, in una dialettica costante la quale evidenzia una sorta di chiasma appunto tra naturale e culturale in cui si inserisce quell'essere ibrido qual'è l'uomo.

Da qui discende lo stesso studio strutturale del mito, che altro non è che una forma di comunicazione con la sua grammatica latente.

Già nel *Pensiero selvaggio*, Lévi-Strauss, confrontandosi con Sartre, afferma che l'analisi del mito corrisponda alla dialettica.

Come per Hegel il contrario e la contraddizione sono il medesimo, ovvero, la definizione di un comportamento e il comportamento stesso. In tal modo il mito risulta essere quella sovrastruttura, che attraverso una dialettica materiale pone in essere una sintesi tra contrari, che creano contraddizione, ed è una sintesi espressa in un linguaggio a-storico, archetipico, a cui però è possibile ricondurre fatti ed eventi contingenti tipici della dimensione comunitaria.

La semantica del mito è quella di stabilire simmetrie, simmetrie in un ambito formale al confine tra

logica e topologia²⁵, in grado, con ciò, di rendere palese la funzione del mito di placare le tensioni e di ristabilire le differenze. Calvino rende *Il castello dei destini incrociati* un apologo epistemologico, difatti, le scienze dure e quelle dell'uomo, le due culture, per dirla con Peter Snow devono concorrere ad una comprensione, oggi si direbbe olistica, radicata in un sostrato comune. I tarocchi di Calvino individuano una sorta di opera aperta per dirla con Eco, ossia determinano una struttura a scacchiera, un reticolo topologico, entro cui vi è un autoriferimento, la parte, dunque, rimanda al

24 Ouspenskij *op. cit.* p. 15.

25 Ciò lo si può constatare nelle analisi di Algide Greimas riprese da Jean Petitot ne *La morfogenesi del senso*, analisi riferentesi alla trattazione del codice come struttura formale costituita da categorie semiche da parte, appunto, di Claude Lévi-Strauss.





Luigi Zuccaro

tutto, questo per via di particolari strutture come quelle metonimiche e metaforiche proprie del simbolismo dei trionfi, ma anche per la particolare topologia ad incastro che rimanda a dei permessi logici da una carta all'altra, una serie di permessi logici si potrebbe dire di implicazione di deducibilità. Con Eva Picardi, allieva di Michel Dummett²⁶, si potrebbe parlare di chimica delle idee, la *Begriffsschrift* di Frege, oppure la logica di Peirce, rimandano ad una struttura combinatoria, una peculiare struttura che consente di legare i concetti sulla base di opportune regole associative, fino a formare delle stringhe che siano "ben fatte", ma questo accade per via della medesima struttura dei concetti, intesi come atomi semantici con le proprie valenze. I tarocchi recuperano delle suggestioni cabalistiche, le 22 chiavi dei tarocchi venivano assegnate alle 22 lettere dell'alfabeto ebraico, per cui ciascuna lettera rappresenterebbe una delle 22 vie tra le *sephiroth*. I quattro semi, inoltre, corrisponderebbero alle quattro lettere del Nome divino o *Tetragrammaton*, mentre le quattro figure di ciascun seme agli stadi della vita umana e le 10 carte alle 10 *sephiroth*, emanazioni divine. Ne lezioni americane vi è un timido quanto importante riferimento alla cabala.

Allo stesso modo i tarocchi di Calvino, fuori da qualsiasi suggestione divinatoria, costituiscono un espediente di carattere combinatorio e di natura semiologica e fungono come traduzione in unità narrative discrete del continuo narrativo degli eventi. Vengono ricomposti grazie ad una topologia affine, eventi, grazie a delle particolari pregnanze, gli archetipi. Le narrazioni costituite dai tarocchi, come l'*ars regia*, descritta dal *Rosarium Philosophorum*, mostrano la grande opera di raffinamento della propria anima, compresa come *Lapis*, pietra che va raffinata per raggiungere l'oro alchemico. Questo intreccio iniziatico-alchemico risulta palese in diverse narrazioni tra Ottocento e Novecento, l'impianto strutturalista di Calvino consente di comprendere la sintassi di una narrazione in cui il "rosso" e il "nero", come pure altri colori ed effervescenze si combinano sino a far emergere un racconto.

Questo grazie a fusioni, trasmutazioni in cui Mercurio gioca la parte fondamentale, Mercurio come elemento, ma anche come demiurgo rappresentato sempre con un bastone, emblema della medicina, rappresenta il soggiogamento degli elementi ctoni della natura, in particolar modo, la parte umida, l'aspetto umorale.

Tracce

Belpoliti²⁷ ricorda giustamente come quella della traccia fosse una questione preminente della filosofia degli anni '60 e ricorda come Calvino si fosse riferito ad autori o scienziati del calibro di René Thom per tratteggiare i rapporti tra visibile ed invisibile e dar rilievo dunque a quella che Merleau Ponty avrebbe denominato come fenomenologia dell'invisibile. I tarocchi

26 Il filosofo analitico di Michael Dummett, tra l'altro, ha scritto un saggio sui tarocchi Michel Dummett *Il mondo e l'angelo. I tarocchi e la loro storia* trad. it. Mariangela Tempera Bibliopolis, Napoli 1993¹.

27 Marco Belpoliti *L'occhio di Calvino*, cit., p. 139-148.





con la propria spazialità e incastonati gli uni con gli altri formano delle discontinuità, delle salienze, che diventano portatrici di significato, cioè pregnanti. Per Barthes l'universo dei segni vede il linguaggio come materia, ecco che Calvino memore di queste analisi studia la cartografia del senso, della narratività come trasmissione di significato, Belpoliti a tal proposito parla di topologia del liquido²⁸, dell'inchiostro, riferendosi al racconto de *La taverna dei destini incrociati* in cui Calvino descrive il mestiere dello scrittore. Si tratta di comprendere l'ordine intrinseco alle narrazioni di Calvino, un ordine che deriva da una forma di "stoicismo", col riferimento alle colonne, ad un ordine verticale si può parlare di *stoikeia*.

L'occhio, l'orecchio, la scacchiera

Calvino ne *Il castello dei destini incrociati* si riferisce velatamente a De Sade, divino marchese, padre del romanzo, col suo sguardo onniveggente. Questa è la teoria di Roland Barthes, a cui si accompagna quella, per cui, il mondo sarebbe rappresentato sul modello di una scacchiera, con ascisse e ordinate come il mondo cartesiano e dunque come rappresentazione topologica in cui si inseriscono gli enti, come in un gioco ad incastri, di cui vengono indicate di volta in volta le regole del movimento.

Questa disposizione nello spazio e nel tempo, nonché le regole dell'azione, costituiscono delle strutture-madre che affonda nella *Poetica* di Aristotele, in fatto di unità di tempo, luogo ed azione, ma, nel romanzo neo-barocco di Calvino, intreccia, incrocia, appunto i destini dei singoli in una mappa combinatoria, da cui, successivamente emerge una narrazione globale, quella delle città invisibili, cornici virtuali degli universi combinatori della biologia, dell'antropologia, della sociologia che cerca di comprendere l'esistenza dei singoli con una legge differenziale, passando dai *pensieri discreti*, della matematica combinatoria del gioco ad incastri alla linearizzazione del calcolo differenziale.

Qui compare la vita come catastrofe, nel senso sistemico e topologico, la vita come discontinuità sedimentata già nel codice genetico, nel DNA. Se l'Ottocento è stato il secolo in cui il paradigma continuista ha dominato, il Novecento, è il secolo del discreto, della discontinuità. Il codice genetico ottiene per la prima volta una sua parafrasi grazie ai modelli computazionali di von Neumann, diretta emanazione dell'impianto logico-computazionale di Alan Turing. La scacchiera della vita, dei destini della molecola organica, come della materia vivente, e dei corpi provvisti di vita intenzionale, rappresenta la tassonomia con cui la scienza ha decifrato e tenta di decifrare, a mo' di lente d'ingrandimento, a mo' di specchio il brulichio di forme del morfologie del mondo dei viventi, come pure della husserliana *Lebenswelt*. Lo strutturalismo della macchina di Turing è una scrittura digitale di stringhe di codice su un nastro, una rappresentazione computazionale del mondo degli inputs, che configura una memoria per elaborare degli outputs, con un

28 *Op. cit.* p. 79.





Luigi Zuccaro

suo connotato pur sempre topologico- disposizionale, dal momento che la macchina può scrivere da sinistra a destra. Inoltre in Turing è viva la tematica della morfogenesi come si evince dal lavoro *On the chemical basis of morphogenesis*²⁹ entro cui è presente la dialettica continuo-discreto a proposito della morfogenesi del vivente.

Letteratura come filosofia naturale secondo un'accezione che può ricondursi a Francesco Bacone che nel suo *Novum Organon* introdusse le *tabulae assentiae* e *tabulae praesentiae* per comprendere con criteri empirici le strutture della manifestazione di alcuni fenomeni, la ricorrenza di alcuni caratteri, il modello dei destini incrociati, entro cui si intrecciano i meccanismi di varie narrazioni va proprio letto in questo senso, ossia nell'accezione di un riconoscimento di medesimi patterns organizzativi in più vicende e, nel contempo, come esperimenti cruciali che vedano raccordarsi più cammini nell'oceano del senso, nei percorsi potenziali che l'*Oulipo* aveva delineato e che Calvino, quasi emulasse le equazioni di Maxwell sulle interazioni di campo ha tenuto in conto anche in *Se una notte d'inverno*, un viaggiatore, ne *Le cosmicomiche*, in *Palomar*.

Cibernetica e fantasmi

Dal lavoro di Calvino si evidenzia una *praxis*, intesa soprattutto come abito *ethos*, ed è in un abito mentale in cui si radica e cristallizza il modello naturalistico, pur sempre, icona di quella intenzionalità fungente e liminale rispetto alla coscienza, che è oltre il crinale dell'esperienza e del giudizio. La riflessione di Calvino nell'ambito della conferenza *Cibernetica e fantasmi* del 1967 è una delle matrici da cui parte *Il castello dei destini incrociati*. Vent'anni prima, nel 1947 McCulloch e Pitts lavorarono ad uno strumento in grado di permettere ai ciechi di poter "leggere" degli stampati attraverso una fotocellula che leggendo gli stampati li trasformasse in suoni, il tutto funzionava attraverso una lettura selettiva, un meccanismo cibernetico di controllo permetteva di comprendere la *Gestalt*, la forma, intesa come struttura invariante rispetto alle variazioni. Allo stesso modo Calvino, parte da alcuni segni ottici, i tarocchi, per arrivare alla parola perduta.

Il meccanismo studiato da McCulloch e Pitts concorse ad elaborare una teoria della corteccia visiva, individuando il cosiddetto tempo di esplorazione, approssimativamente un decimo di secondo che consiste nel cosiddetto ritmo alfa del cervello, il tempo necessario alle connessioni sinaptiche per compiere un'operazione funzionale all'appercezione e al riconoscimento dell'immagine, di una *Gestalt*. Calvino arriva sempre per tentativi ed errori, abduktivamente a decifrare i tarocchi, riconoscendo una narrazione, anche qui vi è un tempo d'attesa, i simboli dei tarocchi, apparentemente intuitivi, ingenerano un meccanismo inferenziale a catena da cui emerge la narrazione, sempre come ipotesi.

29 Alan Turing *On the Chemical Basis of Morphogenesis* in Alan Turing *Morphogenesis* North Holland 1992¹.





Norbert Wiener³⁰, a suo tempo, comprese i rapporti tra l'invarianza di strutture lineari nell'ambito della fisiologia umana rappresentata mediante meccanismi cibernetici e la dissonanza, l'entropia di informazione, corretta poi da sistemi di autorganizzazione e controllo, i cosiddetti *feed-back* retroattivi, la matematica soggiacente questi sistemi fa riferimento a sistemi periodici che seguono una struttura affine a quella delle curve trigonometriche e la struttura ad entropia che fa riferimento ad un'evidente anisotropia temporale e dunque ad un disordine che, solo successivamente diventa ordine. Meccanismo oggi compreso come *order from noise* e che accompagna la narrazione di Calvino che emerge da tarocchi, apparentemente disposti a caso, ma che determinano in realtà delle specifiche geometrie.

Norbert Wiener parlava, non a caso, a proposito dei suoi modelli cibernetici, di meccanismi che emulino comportamenti intenzionali, comportamenti, dunque dotati di un *telhos* di una teleologia, di un fine, intrinseco già nel modo di attenzione agli oggetti da parte di un organismo che percepisce e agisce³¹.

Il riferimento esplicito nei saggi, nelle conferenze a Wiener e a Shannon per quanto concerne la neghentropia e la struttura omeostatica della cibernetica non sono di circostanza, rientrano nel quadro di una teoria dell'emergentismo della mente umana, non lontana da quella di Hofstadter, nella comprensione di un isomorfismo tra mente e sistemi formali che può alludere ai permessi e ai divieti logico-topologici presenti, per esempio ne *Il castello dei destini incrociati*, laddove vengono saggiate le strutture categoriali di possibili percorsi narrativi. Qui si sviluppa il discorso di una vera e propria grammatica generativa à la Chomski, ossia di una grammatica latente che ha poi un suo epifenomeno in determinati "fenotipi". Quello spirito fantastico, che Giordano Bruno esprimeva come *mundus quidem et sinus inexplebilis formarum et specierum*, dunque un golfo inesauribile, l'immaginazione e di questo Calvino ne rende conto ne *Le lezioni americane*³². Calvino si riferisce a Mercurio, Hermes, Theut, dio della comunicazione e a Vulcano come a due comprimari, l'uno ha bisogno dell'altro per portare a compimento la propria opera, l'opera dello scrittore ha bisogno della materialità di Vulcano e della velocità di Mercurio. La forza eterea e quella tellurica in ciò recupera anche la concezione junghiana dello spirito mercuriale come *principium individuationis*³³, inteso come polo organizzatore della fantasia, fantasia eterea che compone

30 La fenomenologia naturalizzata di Merleau Ponty, già con *La struttura del comportamento* e in maniera più emblematica con *La fenomenologia della percezione* adombra dei concetti che Jean Piaget ben comprese sul rapporto tra organismo e cognizione, rapporti che dal binomio *biologia e conoscenza*, con Francisco Varela sono diventati del tipo *biologia è conoscenza*.

31 La percezione come azione, una delle grandi conquiste della fenomenologia di Merleau Ponty, incontra le analisi linguistiche di Wittgenstein per cui vedere non è un verbo di stato

32 Italo Calvino *Le lezioni americane* p. 201.

33 *op. cit.* p. 53.





Luigi Zuccaro

Il tempo di Mercurio è quello di Urano, da cui discende per parte di madre, tempo ciclofrenico della continuità indifferenziata, della piena e immediata attualità, mentre quello di Vulcano è quello schizofrenico, dell'isolamento egocentrico³⁴.

Animalitas e uomo: l'universo dei bisogni e l'economia del desiderio

Jaques Derrida con un'espressione originale, un sillogismo quasi tronco si esprimeva sulla soglia dell'umano radicata, nel *bios*, con la celebre implicazione "l'animale che dunque sono". Il tema dell'*animalitas* divenuto portante dopo Martin Heidegger, in particolare con la lettura di *Concetti fondamentali della metafisica*, diventa con Derrida, occasione per radicare il fenomeno umano in un mondo vivente, materiale contrapposto all'idealismo con la sua intrinseca tensione alienante e il suo binomio di violenza e metafisica. Calvino afferma che la lingua sia sedimentata nella specie e in questo radica l'uomo nella sua corporeità, nell'*animalitas*. La lingua come l'universo dei bisogni, quali quello di nutrirsi, vivere, procreare, sono radicati nell'*animalitas* umana. In particolare il bisogno di procreare è il bisogno portante entro cui nel singolo è presente il genere, è presente il genere umano, latente. Questi bisogni sovvertono la gerarchia idealista che cristallizza l'uomo e la natura sottraendoli alle reali forze in gioco.

Quella che Deleuze avrebbe denominato come *ex-peau sition*, apparire nudi dinnanzi all'animale ci porta a comprendere noi stessi come parte di quella *animalitas* che precede il nostro essere *zoon logon echon*.

Ecco che Calvino, ben consapevole di queste riflessioni, comprende, in chiave anti idealistica, come la *res cogitans*, possa comprendersi solo al di fuori di sé, in segni interni alla *res extensa*. È nell'extra-coscienzialità il fondamento dell'essenza della coscienza e del pensiero.

Fenomenologia dell'invisibile

Su un fronte parallelo, Lèvi-Strauss ha più volte fatto riferimento a strutture cerebrali preposte alla elaborazione di particolari morfologie del sacro, questa è l'allusione tratta da *Il totemismo ai giorni nostri*, riferita alla presenza di: "Una logica originale, espressione diretta della struttura dello spirito (e, probabilmente, dietro lo spirito, del cervello)"³⁵.

Si evince così un problema affine a quello di Chomsky, di una grammatica generativa, latente, impressa nelle strutture corticali.

Con Bateson l'informazione può, efficacemente, essere descritta come differenza che genera differenza, il che ricalca il celebre teorema di Shannon sull'informazione come neghentropia. Inoltre, la trasmissione di informazioni

34 *Ibidem*.

35 Claude Lèvi-Strauss *Le totemisme aujourd'hui* Presses Universitaires de France, Parigi 1962 p. 130.





dà origine, quando la produzione di una struttura replichi una data informazione a strutture simili aventi, per contro, una microstruttura distinta, dissimile.

La natura evocativa del linguaggio segue sequenze causali, ma anche un principio di sincronicità, fondato sugli archetipi. L'organismo associa ad un'azione un'immagine archetipica, simbolica, e non seguendo per questo un nesso prettamente causale di stimolo esterno-risposta, ma legato ad un atto valutativo circa un particolare significato o valore. Questa può essere rappresentata come una concatenazione di infiniti possibili³⁶, esprimibile con i set di numeri transfiniti di Cantor. Un linguaggio iconico, non verbale, che applicherebbe anche una peculiare dinamica autoreferenziale, ossia innescherebbe un circuito autoriferito, una sorta di *loop*, in cui si coeoda l'aspetto fenomenologico della descrizione, con quello ontologico della processualità³⁷. Gli archetipi assurgono, dunque, al ruolo di scomporre e decodificare il reale attraverso un atlante di morfologie pregnanti, attanziali, si potrebbe dire con la semiologia di Greimas.

Il problema qui in questione è quello di restituire il quadro di una fenomenologia dell'invisibile, per usare l'espressione di Maurice Merleau-Ponty, e, sempre con quest'ultimo, si tratterebbe, di comprendere come questi segni siano correlati con la carne, ossia con quell'*in-essere*, di cui trattava Heidegger. Il tema è stato ampiamente sviluppato dai seguaci di Francisco Varela³⁸, e non solo, da quanti hanno cercato un *trait de union* tra neurofenomenologia e dottrine orientali, in particolar modo. L'oggetto qui in questione è soprattutto quello degli archetipi che, inoltre, costituirebbero dei criptotipi linguistici e cioè degli schemi latenti di significazione di natura somatica e dunque alludono a particolari pregnanze a livello di appetiti del soggetto umano.

Difatti il Medio Evo ha riflettuto sulla natura delle allegorie e dei simboli in modo da esprimere anche il non detto, la struttura, lo schematismo latente rispetto alla manifestazione artistica. Uno schematismo che coede lo spirituale con il materiale. Questo schematismo, e questo lo si afferma, con la consapevolezza del portato dello strutturalismo otto-novecentesco, nello studio di relazioni interne, è correlato con dei criptotipi semantici, ossia, con delle forme di predicazione e di rappresentazione ricorrenti.

Metonimia, metafora e analogia

Secondo Jakobson la metonimia che esprime le designazioni come una particolare matematica che veda una combinazione di segni ed abbia lo spazio come supporto³⁹.

36 Silvano Tagliagambe, Angelo Malinconico *Pauli e Jung. Un confronto tra materia e psiche* ed. Raffaello Cortina Editore, Milano 2011¹ p. 298.

37 *op. cit.* p. 292.

38 Stella Maranesi *Merleau-Ponty, Varela, Nagarjuna. Una Triangolazione Possibile* in *Chiasmi international* 13: pp.441-457 (2012).

39 Roland Barthes *Elementi di semiologia* trad. it. Andrea Bonanni Einaudi, Torino 1966¹, p. 58.





Luigi Zuccaro

La metonimia, con le categorie peirceane allude all'indicalità del segno, ossia, al rapporto, mereologico di parte-intero, ed allude ad una connessione materiale, non già formale, tra la parte e l'intero. Questo accade per il particolare significato analogico dei simboli, che allude ad una continuità tra rappresentazione e significato, una continuità che si fonda appunto su analogia e metafora. Una traduzione tra due registri che accade sempre per la presenza di una tassonomia specifica caratteristica, questa tassonomia recupera la struttura che Peirce attribuiva all'analogia, ossia, sul fronte semiologico combinazione di icona ed indice, dunque, somiglianza, icona, tra rappresentazione e oggetto e connessione materiale, indice. L'analogia, a livello inferenziale è anche correlazione di abduzione, per via dell'iconismo, e di induzione, per via dell'indicalità. Questo consente di comprendere, meglio i ruoli che il simbolismo, a varie latitudini ed in epoche diverse, instaura tra microcosmo e macrocosmo.

René Thom⁴⁰ affermava che ogni metafora fosse vera purché matematicamente fondata, dunque, ciò accade all'interno di un codice in cui viga una coerenza intrinseca e, per usare, il lessico dello strutturalismo all'interno di un contesto di relazioni interne, e quindi laddove le sottostrutture di due rappresentazioni distinte riproducano una medesima macrostruttura a livello morfologico. "Lo sviluppo del pensiero e della parola, fino ad allora separati, si incontrano e si congiungono per dare inizio ad una nuova forma di comportamento"⁴¹. Questo accade, secondo Vygotsky nella zona di sviluppo prossimale e Calvino gioca su questo, prendendo spunto dal mutacismo dei protagonisti, in maniera subliminale fa dei tarocchi l'emblema del passaggio dall'infanzia all'età matura dell'umanità, del resto, gli stessi tarocchi sono denominati come trionfi, proprio perché rappresentano le vestigia di antiche cerimonie e feste e dunque di una memoria collettiva.

Conclusioni: grammatica generativa e tarocchi

L'oralità ricostruita abduttivamente, a partire dai gesti e dai segni inconsulti di uomini e donne sprovvisti di parola che si aiutano con l'ausilio dei tarocchi risponde a vari registri retorici, quello della tragedia, quello comico, greve, quando non grottesco. Gli stili à la Cervantes, boccaceschi, pantagruelici e à la Shakespeare dominano su tutti, ma non fanno riferimento soltanto alla testualità degli scritti dei rispettivi autori, essi alludono anche a quella struttura del comportamento, per dirla con Merleau-Ponty, che rimane come una costante nell'umanità e su cui Calvino ha riflettuto riferendosi in particolare modo a Lévi-Strauss. Le opposizioni semiche di crudo-cotto, nudo-vestito, consentono di comporre dei quadrati semiologici e di individuare dei veri e propri "abiti" mentali, e con ciò delle invarianze morali e antropologiche entro cui si sedimenta l'esistenza se

40 René Thom *Morfologia dell'immaginario* trad. it. Paolo Fabbri Mimesis, 2010¹.

41 Lev S. Vygotsky *Pensiero e linguaggio* trad. it. Luciano Meccacci Laterza, Roma-Bari 1992¹, p. 43.





non il destino, incrociato, di ciascheduno. Questo significa, se rapportato a Calvino, che la scacchiera dei tarocchi è il “continente” entro cui i destini di ciascuno dei protagonisti si intrecciano rivelando le strutture e gli aspetti elementali dell'esistenza umana. Calvino ha giocato più volte con metafore alchemiche, e questi aspetti elementali: orgoglio, rabbia, amore, disperazione, pazzia, coraggio, costituiscono lo spirito dei particolari metalli che lo scrittore, alias alchimista sta forgiando nell'opus alchemico, ossia le trame delle narrazioni, già scritte nelle pieghe dell'anima universale, nel Welt-Geist.

Può esserci il registro del carnevale che rimanda a Cervantes o Rableais, esso restituisce l'extra-testualità della festa, del personaggio picaresco, degli espedienti del singolo che, nelle vicende storiche a volte possono giocare un ruolo determinante, sia se il singolo è eroe, o anti-eroe.

La carta del Giudizio, rimanda al giudizio verbale, al passaggio dall'infanzia all'età adulta, del resto infante, deriva da in-fans, non parlante, che apprende la parola attraverso il travaglio della fase edipica, apprende cioè il giudizio ed esce fuori dalla fase del tabù, questa la struttura dell'oralità che pertiene alla psicanalisi, al quel Sigismondo, Freud, a qui allude Calvino. De Saussure è richiamato dalla metafora del commercio insita nel racconto, la parola come moneta, come commercio, ecco l'oralità ricompresa attraverso le lenti della linguistica.

Ne l'Esattezza ne Le lezioni americane Calvino affermava: c'è invece chi intende l'uso della parola come un incessante inseguire le cose, un'approssimazione non alla sostanza ma all'infinita loro varietà, uno sfiorare la loro multiforme e inesauribile superficie. Le immagini dei tarocchi rappresentano le effigia, dei momenti più importanti dell'avventura dell'esistenza, come del cammino dello spirito umano per affrancarsi dalle forze ctonie, e in ciò corrispondono a dei quadri in una esposizione che raffigura la “commedia umana”, come pure la tragicità dell'esistenza.

L'oralità differita de Il castello dei destini incrociati, è un'oralità mediata dall'immagine e dalla scrittura essa è bio-grafia, di un vissuto anomalo. Proprio il meccanismo della sospensione della parola rende sintomatica la scrittura dell'esistenza, del destino, di cui forse non avremo mai in mano le parole, ma che si dà sempre nell'oralità e mai oltre questa.

Con Greimas la scacchiera di Calvino può essere dotata di coordinate, di ascisse e ordinate, seguendo Belpoliti si scorge una sorta di verticalità in Calvino un “sotto”, contraddistinto dal recupero dello spaesamento dopo la caduta in un altro mondo, tipica di Alice di Lewis Carroll, un “sopra”, il selvaggio di Lévi-Strauss che si avventura sino al nido dei pappagalli⁴², e vi sono, inoltre, delle coordinate in orizzontale un margine sinistro e uno destro che individuano il plesso delle relazioni delle “città invisibili”, gli orizzonti del paese di Enciclopedia e di quello di Utopia.

42 Marco Belpoliti *op. cit.* p. 149.



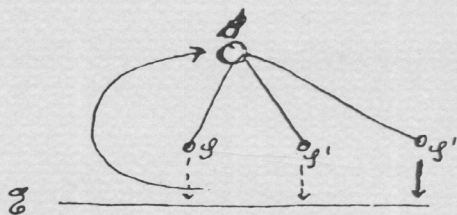
Bibliografia

- Barthes R., *Elementi di semiologia*, trad. it., A. Bonanni, Einaudi, Torino 1966¹.
Belpoliti M., *L'occhio di Calvino*, Einaudi, Torino 2006².
Bruner J., *Lamente a più dimensioni*, trad. it., R. Rini, Laterza, Bari 1988¹.
Calvino I., *Saggi, i Meridiani*, a cura di M. Barenghi, Mondadori, Milano 1995.
Calvino I., *Il castello dei destini incrociati*, Mondadori, Milano 2013.
Calvino I., *Le lezioni americane*, Mondadori, Milano 2013.
Dummett M., *L'angelo e il mondo. I tarocchi e la loro storia*, trad. it., M. Tempera, Bibliopolis, Napoli 1998¹.
Foucault M., *Le parole e le cose*, trad. it., E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 2001.
Ouspenskij P.D., *Il simbolismo dei tarocchi*, trad. it. di J. Ecarej, Manlio Basaia Editore, Roma 1987.
Piacenti A., *Tra il cristallo e la fiamma. Le lezioni americane di Italo Calvino*, Atheneum, Firenze 2002, VIII ed.
Porro M., *La letteratura come filosofiaa naaturale*, Medusa, città di edizione mancante, 2011¹.
Tagliagambe S., Malinconico A., *Pauli e Jung. Un confronto tra materia e psiche*, ed. Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.
Thom R., *Morfologia dell'immaginario*, trad. it., P. Fabbri, Mimesis, Milano 2010.

*SULL'EPISTEMOLOGIA STORICO-EVOLUTIVA
E IL NEO-REALISMO LOGICO*

FABIO MINAZZI

Epistemologia
storico-evolutiva
e neo-realismo logico



Leo S. Olschki Editore
2021

Copertina dell'edizione italiana



FULVIO PAPI

Il contributo di Fabio Minazzi all'epistemologia contemporanea

A mio giudizio il volume di Fabio Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo-logico* (Leo S.Olschki Editore, Firenze 2021, pp. 572) costituisce uno dei più importanti ed originali contributi dell'ultimo mezzo secolo della ricerca filosofica italiana. Le ragioni di questo giudizio sono molteplici. Viviamo infatti in un'epoca dove per molte ragioni, spesso rievocate, lo stile filosofico del pensiero non genera forme proprie di intelligenza (che non è un oggetto), ma diviene solo l'occasione di una interpretazione di saperi che hanno già una loro identità.

Badiou lamentava, vent'anni fa, in questi la condizione filosofica. Va aggiunto, però, che non esiste un sapere moderno che rivendichi la propria verità oggettiva che non derivi da una propria "fondata" condizione epistemologica.

È a questo livello che si gioca il senso della verità teorica. Quindi la verità della realtà non è un'evidenza immediata, né una riproduzione "nel pensiero" della cosa. La verità oggettiva è il risultato del lavoro di un'epistemologia su un campo di esperienza.

L'epistemologia è la necessità e la condizione per cui un sapere diventa una conoscenza fondata. Il "nonno" di questa posizione è Kant ripensato nel pluralismo epistemologico della temporalità. Un atteggiamento teorico e analitico intorno alle nostre conoscenze svela la formalità di una concezione epistemologica che si incontra con un campo conoscitivo nella sua storicità.

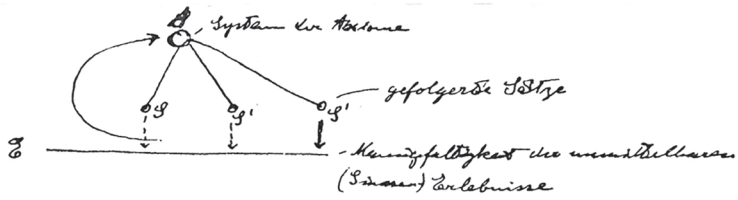
Non esiste alcuna realtà predicata teoricamente che non rispetti, in forme diverse, questo processo. La ragione altro non è che *questo processo in atto*: la sua necessità e il suo valore hanno il loro centro costitutivo nella temporalità. Questa fondamentale relazione è stata per lo meno il processo della modernità.

Possiamo dire che una decostruzione linguistica in questa dimensione, nella teoria non è altro che il rovescio del suo processo di costruzione. Un realismo che voglia far valere a livello della teoria la prassi quotidiana, emargina la domanda epistemologica e, quindi, esce dal costume filosofico.



Ma non c'è teoria, né epistemologia, che non pretenda il suo assoluto inteso nella condizione della relatività, figlia del tempo. Il pensiero più astratto appare così molto simile alla vita. In questa prospettiva ermeneutica il volume di Minazzi è riuscito a mettere in movimento teoretico, in modo originale, una complessa tradizione di pensiero, come quella del *razionalismo critico* configurata da Antonio Banfi e dal ricco e composito contributo dei suoi grandi allievi degli anni Trenta (Giulio Preti, Enzo Paci, Remo Cantoni, Dino Formaggio). Ma lo ha fatto delineando, al contempo, un orizzonte di pensiero, entro il quale la vicenda milanese del “fare filosofia” si ricollega e s'intreccia, in modo straordinario, alla grande e molteplice tradizione del dibattito europeo – da Kant ad Husserl, per fornire due riferimenti programmatici *a quo* ed *ad quem* – confrontandosi, al contempo, con i contributi di scienziati come Galilei, Darwin, Einstein e Turing, pur dialogando criticamente anche con alcuni contributi fondamentali di Kant, Husserl e Ricoeur.

Da questo sguardo, ad un tempo *panoramico* ed *analitico*, la feconda complessità del razionalismo critico-fenomenologico della “scuola di Milano” – considerata in tutta la pluralità delle sue voci che, oltre ai banfiani, include anche il differente contributo di pensatori come Ludovico Geymonat ed Evandro Agazzi, senza trascurare le radici martinettiane del confronto con Kant – delinea un innovativo paradigma di un'epistemologia storico-evolutiva. Un'epistemologia storico-evolutiva entro la quale il programma di ricerca del neo-realismo logico – dalle sue radici nella scolastica medievale fino agli esiti più convincenti di una fenomenologia in dialogo con la filosofia analitica – costituisce un nuovo e prezioso contributo al pensiero contemporaneo. In questo preciso senso, perlomeno a mio avviso, Minazzi è andato sicuramente *al di là* della tradizione di pensiero del razionalismo critico, collocandosi, *costruttivamente*, *al di là* non solo del contributo di Banfi, Preti, Paci, Cantoni, ma anche di quello di Geymonat, Agazzi, Sini e mio, aprendo una nuova e feconda stagione per la ricerca filosofica ed epistemologica.



Disegno autografo sulla natura complessiva della scienza
tracciato da Albert Einstein



Ettore Casari (1933-2019) all'Università di Pavia di fronte alla lapide dedicata a Giulio Preti (1911-1972) in occasione del centenario della nascita del filosofo pavese (foto di Fabio Minazzi).

CARLO SINI

*Fabio Minazzi e il razionalismo analitico
trascendentale della Scuola di Milano*

Il percorso straordinario di questo grande libro, che pone al centro delle sue analisi e delle sue ricostruzioni l'intera storia, si potrebbe dire, della epistemologia occidentale, cioè della dottrina della scienza e del senso della oggettività del conoscere, non può certo essere appropriatamente svolto in queste brevi osservazioni preliminari; cerco piuttosto di concentrare l'attenzione sui temi della eredità della Scuola di Milano, in particolare illustrata dall'opera fondamentale di un suo tipico esponente: Giulio Preti. E la prima cosa che vorrei dire è che proprio il libro del quale stiamo parlando, e che stiamo presentando, va esso stesso inteso a pieno titolo come estrema eredità e testimonianza della Scuola di Milano: una espressione che, se non erro, è stata coniata da Fulvio Papi. Quali sono i maestri della Scuola di Milano? Antonio Banfi, Mario Dal Pra, Andrea Vasa, Ludovico Geymonat, Giulio Preti, Enzo Paci, Fulvio Papi, oggi Fabio Minazzi...; ma anche, alle spalle e come origine istituzionale di questa tradizione, il fondante insegnamento di Piero Martinetti. Più indietro ancora, la grande tradizione lombarda di Carlo Cattaneo; parallelamente, i percorsi epistemologici di Evandro Agazzi... Un panorama di grande varietà e complessità, ma con un riferimento abbastanza costante e decisivo: la lezione kantiana e il suo problema trascendentale. Il libro di Fabio Minazzi non fa che tornarci a più riprese e a più livelli; ecco qualche esempio seguendo l'indice generale: "La conoscenza oggettiva secondo il criticismo kantiano"; "Kant e la scoperta del trascendentale"; "La misinterpretazione del kantismo": "La svolta kantiana nella immagine tradizionale della razionalità"; "Come è possibile storicizzare le strutture formali del trascendentalismo kantiano senza hegelianizzarle?" (cfr. Sezione terza, cap. XIX). In pratica stiamo suggerendo un percorso di lettura privilegiato accanto a numerosissimi altri; a cominciare dalla Sezione prima: "Epistemologia storico-critico evolutiva", il razionalismo critico e la lezione banfiana.

Facendo tesoro della breve e lucidissima *Prefazione* al volume, scritta da Minazzi nel luglio del 2020, vorrei qui toccare alcuni temi e problemi di grande significatività e importanza. Per esempio il recupero della funzione dell'intelletto (il *Verstand*) dopo la tradizione della dialettica hegeliana e la sua interpretazione gentiliana (cfr. Sezione seconda, cap. XIII). Il punto in-

novativo è nella riconosciuta funzione euristica del processo costitutivamente intellettuale della conoscenza umana, ma in un originale "recupero" della funzione delle idee kantiane: «principi regolativi di ogni possibile ricerca scientifica». Positività della dialettica kantiana in ordine al processo della umana conoscenza: interpretazione che ha le radici in Martinetti (e anche una sua declinazione in un altro allievo di Martinetti, Giovanni Emanuele Barié, anche lui attivo a Milano, ma estraneo alla lezione banfiana, della quale fu piuttosto oppositore).

Conoscenza e limite regolativo, cioè analisi razionale critico-fenomenologica, dice Minazzi; ovvero, come disse Preti, «trascendentalismo storico-oggettivo»: formula sorprendente e sommamente feconda. Essa ricorda oggi l'*apriori storico* di Michel Foucault, che sollevò tanto scalpore: come un *a priori* può essere anche empiricamente e storicamente mutevole? E così, come può esserlo una forma trascendentale? Ma si deve aggiungere che questa posizione era in Preti ben altrimenti ricca, complessa, profonda, argomentata, di quanto non appaia oggi in Foucault e nei suoi numerosissimi adepti... di bocca buona. In Preti l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali metteva capo a «ontologie trascendentali» senza più la pretesa di cogliere un *essere in sé*; si tratta invece di «determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)». Così Preti nei suoi *Saggi filosofici*, citati da Minazzi a p. XV.

Razionalismo analitico trascendentale, neo-realismo logico, epistemologia storico-evolutiva: formule grazie alle quali Minazzi «inclina a considerare la storia del pensiero (sia quello filosofico, sia quello scientifico) alla luce delle *differenti tradizioni concettuali* interpretando così la storia della filosofia come *storia delle tradizioni filosofiche* e la storia della scienza come *storia delle tradizioni scientifiche*» (p. XVI). Differenti "topiche" che contraddistinguono il concreto lavoro sociale delle diverse storie del pensiero filosofico e scientifico; modalità operative peculiari (pratiche operativamente determinate del pensiero e della ricerca, si potrebbe anche dire), che non vanno mai intese «come essenze metafisiche e ontologiche intrascendibili e imm modificabili, ma vanno semmai calate sempre nel concreto della storia del pensiero umano» (pp. XVI-XVII).

Ecco due rapidissimi colpi di sonda per suggerire la straordinaria ricchezza dei percorsi di un libro che non richiede propriamente riassunti e occasionali sintesi concettuali, ma un lungo studio e una riflessione a tutto campo su che cosa sia stato il cammino del sapere occidentale e così la cifra attuale dei suoi problemi vitali.



GIANNI MICHELI

*Epistemologia storico-evolutiva e ricerca archivistica:
il contributo di Fabio Minazzi*

Il ponderoso volume che qui presentiamo raccoglie i più significativi scritti di filosofia della scienza di Fabio Minazzi redatti in vari periodi. Il volume, nell'insieme, è una testimonianza dell'intensa attività e della molteplicità di interessi dell'autore, ma mette in evidenza anche la matrice comune che sottende a tali studi e che è ben rappresentata dal titolo. L'approccio storico differenzia nettamente la ricerca di Minazzi da quella dei neopositivisti e la avvicinano più alla tradizione francese, ma è negli autori che vengono indicati come rappresentanti della scuola filosofica di Milano, soprattutto Geymonat e Preti, e anche nelle ricerche storiche di Mario Dal Pra, che ha la sua origine. Queste ascendenze sono ampiamente conclamate. Il volume presenta bene non solo la personalità di Minazzi studioso, ma anche quella altrettanto importante, di Minazzi operatore culturale. L'ultimo capitolo la illustra bene, ma emerge anche dai capitoli che parlano di argomenti dottrinali. La dimensione dell'operatore culturale è ben radicata in Minazzi: è presente fin dagli anni giovanili, come io e il collega Sini, che lo abbiamo avuto come allievo, possiamo testimoniare. Infatti, ancora studente aveva organizzato cicli di conferenze dei *Seminari Varesini di Filosofia*, per il Comune di Varese, che ebbero allora molto successo.

Ricordo che io, insieme con Adriano Carugo, da poco scomparso, tenemmo una conferenza sul grande studioso di Galileo, Raffaello Caverni, vissuto alla fine dell'Ottocento che era stato a lungo ignorato perché, si diceva, avesse denigrato Galileo. Ora, Carugo era convinto di avere riscoperto i meriti di Caverni e, insieme, pensammo che fosse opportuno farlo conoscere. Così parlammo per più di un'ora delle vicende dell'estroso prete toscano che ogni giorno veniva a Firenze col suo baroccio per studiare alla Biblioteca nazionale i manoscritti di Galileo e della sua scuola. Oggigiorno neanche un altro Minazzi riuscirebbe a trovare un centinaio di varesini disposti ad ascoltare un discorso così peregrino e non di attualità.

Accanto all'attività di operatore culturale Minazzi ha sempre sviluppato anche quella della ricerca, conservazione, catalogazione e di studio dei fondi manoscritti di molti filosofi recenti, creando un istituto, quello dell'Insubria,





Gianni Micheli

il ben noto *Centro Internazionale Insubrico* “C. Cattaneo” e “G. Preti”, dedicato principalmente a realizzare proprio tali iniziative. Iniziative e ricerche da lui prefigurate e chiaramente auspiccate fin dal 1985. A tal proposito ricordo un convegno varesino su *Il problema della ragione in Antonio Banfi e la sua scuola*, del maggio 1985, meritoriamente organizzato proprio da Minazzi con Università Popolare di Varese, simposio cui parteciparono, tra gli altri, personaggi e protagonisti come Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra, Dino Formaggio, Luigi Rognoni, Livio Sichirollo, Fulvio Papi, Guido Neri, Carlo Montaleone, Elio Franzini ed altri più giovani studiosi. Ebbene, questo convegno si è concluso con una riflessione davvero pionieristica sui rapporti tra *Manoscritti ed informatica* ed anche con una seconda relazione, affatto premonitrice, di Minazzi, *Per la creazione di un archivio nazionale dei manoscritti filosofici del Novecento* che enunciava, appunto, un progetto che poi Minazzi ha effettivamente realizzato, una ventina d’anni dopo, con la fondazione del *Centro Internazionale Insubrico* nel 2009.

Si tratta di un istituto unico nel suo genere che raccoglie oramai qualche decina di archivi, tra i quali molti esponenti della scuola filosofica di Milano. Anche questa attività comincia nel periodo giovanile di Minazzi perché nasce da una autentica passione per la ricerca di ogni documento, edito e manoscritto che abbia qualche attinenza con lo studioso che considera. Questa attività nacque con la sua pionieristica ricerca bibliografica degli scritti di Preti, redatto in concomitanza con la sua tesi di laurea sul filosofo pavese, autore particolarmente disordinato che ha lasciato materiale edito e inedito un po’ ovunque e, quindi, alquanto difficile da individuare. Per dare un’idea della cura e della meticolosità con cui Minazzi provvedeva alla raccolta del materiale ricordo questo episodio, a suo modo caratteristico. Dovendosi occupare di Preti, credo che abbia interrogato non solo amici e collaboratori del filosofo pavese, ma anche tutti quelli che pensava potessero averlo incrociato, come potevo essere io. Mi stupii pertanto quando venne a chiedermi cosa sapessi di Preti; gli risposi che avevo sentito solo una sua conferenza e che mi sembrava un personaggio anomalo, anche per il linguaggio che usava. Ma gli dissi anche che avevo avuto un rapporto indiretto col filosofo pavese in quanto, come redattore precario presso la casa editrice Vallardi per una enciclopedia, ricevetti da lui la voce *Scienza*. Ora dovete sapere che gli articoli dell’enciclopedia erano non firmati, e Preti risultava come collaboratore dell’opera pur avendo scritto una sola voce. Minazzi mi lasciò con la soddisfazione, dipinta sul viso, di avere scoperto casualmente un nuovo testo di Preti, non ancor segnalato ed individuato. Del resto, al di là di questo episodio, basti tener presente che la bibliografia di Preti redatta da Francesco Alessio nel 1976 contemplava circa 300 voci. Ebbene, quando apparve, nel 1984, la bibliografia di Preti predisposta da Minazzi le voci salirono a circa 1200 *item*.

D’altra parte, se dai suoi scritti e dai suoi comportamenti non fosse trapeolata questa sua naturale passione per l’individuazione e la raccolta del materiale manoscritto di un autore, l’avvocato Bersellini non gli avrebbe certo donato il fondamentale e preziosissimo Archivio storico di Carlo Cattaneo che costituisce, indubbiamente, il lascito più prezioso del *Centro Internazionale Insubrico*. Ho sempre apprezzato moltissimo questo tipo di attività di



Minazzi perché più estesi sono i documenti privati di un autore, più siamo in grado di ben valutare il valore di verità dei documenti pubblici, in quanto i documenti privati non subiscono alterazioni artificiose come lo sono spesso quelli pubblici. Sono sostanzialmente più veri degli altri. Possono anche dare uno spaccato significativo delle condizioni di vita di una società. Posso dare come esempi, il cattivo funzionamento del servizio postale a Firenze nel secolo XVII, derivabile da una lettera di Torricelli; e il fatto che la scuola milanese, dove insegnava Cattaneo, fosse priva di riscaldamento, derivabile da una lettera del grande intellettuale lombardo. Possono anche essere una fonte diretta delle condizioni di vita materiale e culturale del momento in cui viveva l'autore considerato.

Un esempio significativo ce lo offre lo stesso Minazzi quando cita alcune lettere di Antonio Banfi in cui critica la linea politica del segretario del partito comunista Palmiro Togliatti (indicato con il nome di *Canopo*) che ovviamente difendeva pubblicamente (p. 510 del volume in esame). La manifestazione di conformismo cui qui si fa riferimento e che emerge, appunto, da scritture private non è certo un comportamento esemplare. Tanto più che proprio in quegli anni un altro esponente del Partito comunista italiano, ma non con incarichi istituzionali, Ludovico Geymonat muoveva ripetuti attacchi alla politica del partito, ribadendo che non si poteva considerare un innovatore della cultura italiana Antonio Gramsci che si era formato nell'ambito di quella cultura idealistica, di cui, quella gentiliana si era compromessa con il fascismo, e quella crociana non era stata in grado di opporsi al fascismo. Chiunque poteva constatare questo fatto leggendo i *Quaderni del carcere* di Gramsci che erano stati allora appena pubblicati. Le critiche di Gramsci a Croce si muovono nella stessa prospettiva di ricerca. Del resto, qualunque studioso potrebbe addurre esempi altrettanto significativi. La discrepanza tra pagina scritta e non pubblicata e pagina scritta pubblicata pone molte questioni di rilievo che mi hanno sempre interessato, tanto è vero che in gioventù mi ero proposto di indagare a fondo questo problema. Poi, per vari motivi non ho potuto neanche iniziare tale studio, ma mi è sempre rimasta l'idea che si trattava di un argomento degno di essere approfondito in tutte le sue dimensioni politiche, sociali, psicologiche, ed è per questo che ho apprezzato, fin dall'inizio, le iniziative di Minazzi, dato che danno un supporto materiale enorme per ogni iniziativa nel settore di studio che ho indicato. A condizione che Minazzi trovi persone, istituzioni, finanziamenti atti a proseguire, promuovere, ampliare l'attività del suo importante *Centro* di ricerca che è unico nel panorama italiano. Credo che Minazzi ci stia pensando seriamente. Per parte mia, gli ho proposto, qualche tempo fa, di promuovere un convegno per trovare nuove forme di conservazione del materiale di studio e dei rapporti tra studiosi, dato che l'avvento del telefono prima e del *computer* ora, ha completamente trasformato il problema e pone l'esigenza di trovare nuove forme di comportamento tra studiosi.

Studies in Applied Philosophy,
Epistemology and Rational Ethics

SAPERRE

Fabio Minazzi

Historical Epistemology and European Philosophy of Science

Rethinking Critical Rationalism and
Transcendentalism

 Springer

Copertina dell'edizione inglese

NOTE E DISCUSSIONI



Copertina del volume di G. Scaramuzza
(Mimesis, Milano-Udine)



STEFANIA BARILE

εποπτεία: lo sguardo della filosofia.

Il viaggio di Fulvio Papi e la scrittura di Gabriele Scaramuzza

The knowledge of that which is knowable pure, and simple,
flashing like lightning through the soul,
grants it at times to touch at see.
This is why Plato and Aristotle call this part of philosophy
a mystic vision
inasmuch as those who forsake these confused and various
objects of opinion
leap in thought to that primary, simple, and immaterial object,
and gaining true contact with the pure truth,
about it, think that, as though by initiation into the mysteries,
they have attained the end of philosophy.
Aristotle, *Eudemus or On Soul*¹.

E se egli dovesse tornare a riconoscere quelle ombre,
a gara con quegli altri rimasti sempre in prigionia,
mentre ha ancora la vista ottusa,

¹ Aristotle, *Eudemus or On Soul*, (Plu. *Mor.* 382 d-e) fragment 10 Ross, in William David Ross and John Alexander Smith, *The Works of Aristotle* (Works. Translated into English under the editorship of W.D. Ross by Aristotle), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano Oxford University Press, Oxford 1958, pp. 22-23.

«La conoscenza del puro e semplice intellegibile, balenando nell'anima a guisa di un'improvvisa folgorazione, concede ad essa, alle volte, una momentanea contemplazione e un momentaneo contatto [trad. it. di Giovanni Reale e Abraham Bos, in *Trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 248]. Questo è il motivo per cui Platone e Aristotele definiscono questa parte della filosofia *una visione mistica* [corsivo mio] proprio come coloro che abbandonano questi confusi e vari oggetti di opinione colgono nel pensiero quell'oggetto primario, semplice e immateriale, e ottenendo il vero contatto con la pura verità, a questo proposito, ritengono, come un'iniziazione ai misteri, di aver raggiunto il fine ultimo della filosofia [traduzione mia]».





prima che i suoi occhi gli si mettano a posto,
e questo tempo dell'assuefarvisi non fosse brevissimo,
forse che egli non farebbe ridere, e non si direbbe di lui
che salito su ne torna *con gli occhi rovinati*,
e che non val neanche la pena di tentare di andar su?

Platone, *Repubblica*².

Il valore dell'εποπτεία

Dai dialoghi perduti di Aristotele affiora un'ennesima affascinante rivelazione³. Di natura antropologica, ma connotata allo stesso tempo da un profilo che non si perde nei riti della tradizione culturale di una società come quella greca del IV sec. a. C., un frammento dell'*Eudemo* rivela un singolare lato misterico della stessa φιλοσοφία, che a φιλεῖν (amare) e σοφία (sapienza) connette un altro termine, εποπτεία⁴, a sua volta implicitamente legato a φως (luce) e a λόγος (discorso interiore). Pertanto l'amore per il sapere implica la luce interiore, che permette la visione profonda di quel sapere e lo sguardo innamorato della sapienza, attratto dalla verità, rapito nell'atto del contemplare, assorto e concentrato, come in un'iniziazione. Da qui il significato di εποπτεία, intesa, appunto, come visione superiore, iniziazione, contemplazione.

Interpretata da Platone e da Aristotele, infatti, come una visione mistica (*a mistic vision*) che abbandona la *doxa* per puntare lo sguardo oltre la realtà nel suo dominio temporale, al fine di cogliere quell'elemento primario, semplice e immateriale, originario e puro che è la verità, l'εποπτεία si rivela nell'uomo come un potere divinatorio dalle origini antichissime, che si perdono nella notte dei tempi⁵. È una dote straordinaria, un modo di vedere che

2 Platone, *Repubblica* [Libro VII, 516e-517a], trad. it. di Francesco Gabrieli, Rizzoli, Milano 1981, vol. II, p. 246. Il corsivo è mio.

3 Interessanti gli studi consultati di Giovanni Reale (*Trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995), Abraham Bos (*Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti giovanili*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, trad. it. di Enrico Peroli da: A. P. Bos, *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues*, Leiden, 1989) ed Enrico Berti (*La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962).

4 «Aristotele è debitore a Platone del confronto così suggestivo dell'atto intuitivo con l'iniziazione, con l'εποπτεία», cit. in Aristotele, *Della Filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di Mario Untersteiner, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1963, p. 193.

5 «[...] il resto della natura attende la sua salvezza dall'uomo che è nello stesso tempo il sacerdote e la vittima», cit. in Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di Nicola Palanga, riveduta da Ada Vigliani, i Meridiani, Mondadori, Milano 1989, p. 534. L'Autore riporta anche un passo del *Veda* con riferimento all'opera *Asiatic Researches*, vol. VIII, di Henry Thomas Colebrooke, *On the Vedas*, nell'estratto del *Sama-Veda*. In nota, a p. 1615 del *Mondo come volontà e rappresentazione*, anche il riferimento a Colebrooke, *Miscellaneous essays*, London 1937, pp. 35; 168.



abbatte le barriere spazio-temporali, un puntare lo sguardo dinanzi a sé che l'uomo scopre e rileva con l'esercizio costante delle sue capacità intellettive, per cui la chiarezza della coscienza aumenta e la riflessività si estende. Tale consapevolezza, che diviene autoconsapevolezza, unita all'intuizione intellettuale dalle qualità ontologico-metafisiche, conduce all'astrazione, alla meditazione e all'azione razionalmente ponderata e, dunque, all'uomo che desidera conoscere la propria essenza, l'originarietà da cui tutto deriva. Lo sguardo epoptico consente di ritornare all'originario, di vederne la purezza e di giungere alla conoscenza suprema, lasciando tutte le preoccupazioni, paure, passioni, ansie, lotte, che comportano turbamento e confusione e, dunque, straniamento e smarrimento, al mondo delle cose e delle opinioni.

Recentemente è stato possibile ammirare l'immagine di quell'occhio divinatorio sul mondo in una rassegna milanese dedicata a Giorgio de Chirico. In quella sede il visitatore attento ha potuto ammirare nelle tele metafisiche del *Pictor Optimus*, dipinto sulla parte superiore delle teste degli enigmatici manichini e racchiuso da due linee scure, proprio *il terzo occhio*⁶: aperto, grande, profondo, inquietante, perduto per sempre nel nero che lo costituisce e sorprendentemente, rispetto ai modelli a cui l'autore si è ispirato, privo di pupilla. Che sia stata *rovinata* (come scrive Platone nella *Repubblica*) o addirittura annientata, vittima di quel contemplare l'originario, che l'ha assorbita al suo interno? O è, invece, quell'unica grande pupilla a rappresentare interamente l'occhio divinatorio, dalle capacità visive estensive, dalla straordinaria competenza predittiva, dall'autentica forza educativa, quale «occhio del mondo» impegnato nella conoscenza puramente oggettiva? Scegliendo questa direzione, lo sguardo epoptico acquista chiara consapevolezza del mondo e delle cose e li apprende come sono in sé e per sé nell'intuizione oggettiva.

Da qui risulta possibile, dunque, utilizzare questa super-visione sulla realtà per comprendere l'essenza oggettiva delle cose, per andare oltre i rapporti materiali tra le stesse e pre-vedere il futuro, non sotto forma di una

6 «Gli antichissimi greci stampavano un occhio enorme in mezzo ai profili stecchiti che si rincorrevano attorno ai vasi, gli utensili domestici, le pareti delle abitazioni. Anche il feto di un uomo, d'un pesce, d'un pollo, d'un serpente, allo stadio primo è tutt'un occhio. Bisogna scoprire l'occhio in ogni cosa». Questo scrive Giorgio de Chirico in *Zeusi l'esploratore*, «Valori Plastici», I, 1, 15 novembre 1918, Roma. Il saggio è posto come introduzione al primo numero della rivista e viene dedicato da de Chirico a Mario Broglio. Tale enigma è «il terzo occhio»: l'occhio della mente di stoica memoria e dono della poesia. Il suo «occhio metafisico» permette di vedere ciò che si occultava tra i contenuti reali dell'esperienza delle cose, e consente di superare la contingenza, andando al di là delle forme, per cogliere l'enigma del mondo. In merito all'occhio epoptico, o terzo occhio, nella recente mostra milanese *de Chirico*, dedicata al grande Maestro della Pittura Metafisica presso Palazzo Reale (dal 25 settembre 2019 al 19 gennaio 2020) e curata da Luca Massimo Barbero, era esposto il dipinto *L'inquietudine dell'amico* (olio su tela, 1915) della The Menil Collection di Houston (Texas).



platonica «divina mania»⁷, ma nella piena lucida razionalità delle proprie individuali capacità cognitive, nella riflessione sull'esperienza della propria vita «che deriva innanzi tutto dalla chiarezza con la quale [...] si diventa consapevoli del mondo e di se stessi, giungendo così a farne l'oggetto della propria meditazione»⁸.

Con questa relazione attraverso due esempi, tratti dalla elaborazione filosofica contemporanea caratterizzata da preziosi riferimenti autobiografici, si vuole contribuire ad avvalorare quello sguardo contemplativo, quel guardare oltre, quella linea prospettica, capace di orientare l'uomo alla ricerca di senso, verso un possibile itinerario, indicandogli con l'umiltà di chi scrive e con la riflessione, a cui la sola filosofia conduce, la direzione di un cammino da compiere.

Lo sguardo epoptico sulla realtà

Nell'interpretazione di chi scrive, interessanti manifestazioni concrete ed effettive dello sguardo epoptico, fin qui descritto solo nelle sue linee teoriche, astratte, oserei dire misteriche, sono le recenti pubblicazioni di due filosofi contemporanei: *Durante il viaggio* di Fulvio Papi e *Smarrimento e scrittura* di Gabriele Scaramuzza.

In entrambe risulta possibile riconoscere e ritrovare quel modo di guardare la realtà storica, civile, morale, emotiva ed affettiva in cui si vive, a cui si appartiene, che si conosce e si giudica, e per cui si sceglie. Entrambe tracciano solchi fatti di vita vissuta, corredata da importanti riferimenti introspettivi e di ricerca filosofica, in cui il racconto della vita degli altri concorre a spiegare il proprio punto di vista; di riflessioni approfondite sulla storia del Novecento, sulla Resistenza e sulla Shoah, in particolare sulla vicenda del Premio Nobel per la letteratura Imre Kertész; di valori civili, etici ed estetici, che si rivelano quali pietre miliari della nostra civiltà, posti a fondamento delle coscienze, funzionali al riconoscimento delle criticità sociali e utili per affrontare i nodi problematici che dalle stesse emergono; e anche di preoccupazioni, per un futuro, inevitabilmente scolpito nella complessità, che appare, allo sguardo dei loro autori, costellato da profonde incertezze. Entrambe, *last but not least*, si rivolgono al grande pubblico: il loro carattere divulgativo consente di arrivare a tutti, giovani e diversamente giovani, offrendo spunti di riflessione sulla contemporaneità e invitando a capire, comprendere, approfondire e appassionarsi per raccogliere contenuti su cui ragionare, con cui confrontarsi, per cui formulare nuove ipotesi interpretative, e – perché no? – anche di possibile soluzione morale e civile.

Solo nell'ambito di una dimensione di confronto e di dialogo, a cui questi testi conducono, può nascere la ricerca di una soluzione, tradotta

7 Presente nel dialogo *Fedro* [244a-245c], in Platone, *Dialoghi*, trad. it. di Carlo Diano, Editore Giuseppe Laterza & figli, Bari 1946, Vol. III, pp.101-103.

8 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, op. cit., p. 1238.



in filosofia con “verità”, che è «raggiungibile soltanto dalla capacità di guardare il mondo da una molteplicità di punti di vista possibili». Alla soluzione o verità «non si arriva guardando la realtà da un solo punto di vista, ma avendo la capacità di moltiplicare i punti di vista possibili»⁹. Solo in questo modo affiora la soluzione-verità, intesa come speranza, desiderio di una dimensione sociale in tutta la sua ricchezza e varietà di senso, opposta ad un adagiarsi all’interno di un senso pre-dato e pre-costituito. E tale soluzione-verità non può che identificarsi con il processo stesso della ricerca. La soluzione sta già nel percorso avviato per raggiungerla.

Da qui risultano chiare e significative le finalità di questi interventi in un ambito applicativo, pragmatico, esperienziale di quello sguardo epotico, dalle antiche origini misteriche, sulla nostra realtà contemporanea. Invitare alla ricerca che allunga lo sguardo spazio-temporale; incitare al coraggio di perseguirla senza abbassare la testa, per paura, pigrizia o indifferenza; e, infine, sostenerne il valore e la fierezza, attraverso un lavoro di studio attento e scrupoloso con uno strategico punto di partenza nell’osservazione della realtà dinanzi a sé, per spostarsi gradualmente verso un “oltre”, che non dimentica ciò che ha sotto gli occhi, ma si spinge più lontano per pre-vederne il destino e, dunque, per operare sul presente in modo da giungere ad un compimento favorevole per tutti e tutelando il bene comune, per progettare un presente per l’uso del futuro.

*Il viaggio di Fulvio Papi*¹⁰

Il contributo offerto da Fulvio Papi non si presenta come un diario di bordo, un *vademecum* per spiriti avventurosi, naviganti nel mare di quella complessità che caratterizza la nostra epoca. E nemmeno come un saggio di filosofia teoretica, impegnato a studiare la metafora del viaggio della vita – di per sé priva di originalità -. Ma propone, in uno stile sempre diverso, che sembra adeguarsi di volta in volta all’argomento che sceglie di esaminare, una serie di riflessioni sulla contemporaneità, intorno alle quali il lettore, seguendo la linea della sua argomentazione, potrebbe aprire autonomamente ulteriori vie di ricerca e di approfondimento.

9 Riferimento all’intervento del prof. Elio Franzini, Rettore e docente ordinario di Estetica presso l’Università degli Studi di Milano, nell’ambito dell’evento *Il desiderio, la felicità, le forze della storia. Un dialogo filosofico a partire dalle Romane Disputationes*, Rimini Meeting 18, 21 agosto 2018, ore 15, Arena della Storia A5.

10 Fulvio Papi, allievo di Antonio Banfi ed erede di quel cenacolo di talentuosi allievi banfiani che lui stesso ha definito “scuola di Milano”, ha insegnato filosofia teoretica, estetica ed epistemologia presso l’Università di Pavia, dove è stato insignito del titolo di Professore Emerito. Professore visitatore al Politecnico di Milano, allo Iulm e in altre università, Presidente del Comitato scientifico della Fondazione Corrente, vicepresidente della Casa della cultura, dirige la rivista filosofica «OltreCorrente».



Durante il viaggio è di fatto una raccolta di quattordici articoli¹¹ che concorrono a comporre uno strano viaggio senza meta, o meglio, un itinerario in cui il punto d'arrivo non risulta fondamentale, pertanto ad esso non viene dedicato particolare spazio nel libro. L'attenzione, infatti, più che al possibile, probabile o scontato traguardo, è rivolta al percorso che, implicitamente, contribuisce a costituire quella meta nella sua stessa sostanza, nel suo stesso senso. Tale viaggio, costellato di esperienze, figure e imprevisti e caratterizzato dalla verità di ciò che descrive, potrebbe essere facilmente affiancato ad un itinerario fenomenologico di hegeliana memoria¹², in cui viene raccontato il passaggio da una coscienza naturale a una coscienza critica o autocoscienza filosofica, attraverso esperienze teoriche e pratiche, connotate da figure che rappresentano le tappe di un percorso graduale guidato dalla ragione all'esercizio dello spirito critico, alla ricerca della verità, alla comprensione del proprio tempo.

Interessante risulta, proprio su questo ultimo punto, relativo alla consapevolezza delle criticità della propria epoca, lo scenario in cui si muove l'uomo contemporaneo, presentato nei suoi numerosi aspetti, che vedremo in seguito, tra potenzialità e limiti, nel corso del suo viaggio senza meta alla scoperta di sé stesso. Il contesto spazio-temporale, descritto nei primi due articoli del libro, è caratterizzato da due tratti problematici: l'ordine e la democrazia.

In merito al primo, l'ordine, viene trattato in ambito culturale, in particolare nell'ambito del rapporto dell'uomo con il problema della sostenibilità ambientale, della corsa tecnologica, del consumismo sfrenato con effetti drammatici in termini di spreco, di inquinamento e di degrado ambientale. Per Papi, dinanzi a questa situazione confusa e disorientante, risulta necessario «produrre un ordine culturale capace di diventare senso comune maggioritario e un'organizzazione che si amplii e si solidifichi con il tempo»¹³. Pertanto non ritenendo possibile un repentino cambio di stile di vita per salvare il Pianeta o le macro e micro-economie, e ricordando, allo stesso tempo, che «le altre forme di consumo del mondo nei vari processi che vi sono connessi, sono occasioni di lavoro per migliaia di persone che tramite il salario rientrano in una possibilità di esistenza»¹⁴, l'Autore richiama l'essere umano a diventare «parte operativamente cognitiva» della macchina produttiva, che ha dato avvio e risulta tutt'ora in azione in un mondo tecnologico talvolta sconcertante.

11 Gli articoli che compongono il volume di Fulvio Papi sono stati pubblicati tra il 2006 e il 2019 sul giornale «Odissea», prima nell'edizione cartacea e poi online, diretto da Angelo Gaccione.

12 Si tratta della *Fenomenologia dello Spirito*, opera di Georg Friedrich Hegel, pubblicata nel 1807. Rappresenta la costruzione di un discorso dello Spirito su sé stesso. Le parti del discorso sono le «forme» che lo Spirito ha assunto nel tempo, cioè le varie forme culturali. Lo Spirito per potersi dimostrare deve ricordare il proprio passato e raccontare la propria storia, che coincide con la storia della civiltà.

13 Fulvio Papi, *Durante il viaggio*, Macabor, Francavilla Marittima (CS) 2019, p. 9.

14 Ivi, p. 12.



Riguardo al secondo tratto problematico, la democrazia, Papi la ritiene «un sistema politico destinato a costruirsi continuamente per evitare nel nostro mondo ragioni di deperimento»¹⁵. Nonostante il riconoscimento di una linea di continuità per valori quali la libertà personale, l'uguaglianza, la sovranità popolare, la sicurezza sociale e la divisione dei poteri, l'Autore coglie proprio nella pratica democratica, ridotta a una ritualità istituzionale, una delle ragioni della sua crisi: «la pratica elettorale – scrive – assume un valore di legittimazione simbolica di tipo rituale più che a un esercizio politico che, al di là dei propri obiettivi, abbia un costante impegno di promozione della sovranità popolare»¹⁶. E l'esercizio di voto, divenuto una pura ritualizzazione, nutre un atteggiamento passivo e un senso d'impotenza nell'elettore nei confronti della vita politica. Per risollevare l'attenzione sulla democrazia, Papi ribadisce il valore delle radici di una democrazia in crisi «in un sistema storico di valori collettivi che appartengono a una lunga tradizione nella quale sono iscritte numerose esperienze di emancipazione»¹⁷ di cui analizza due forme: il riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti politici, che ha segnato una trasformazione radicale della legittimità del potere, e l'estensione sociale della democrazia politica, tipica della civiltà europea. La tensione di tali modelli democratici, più manifesta negli Stati Uniti che in Europa, si presenta con una gestione della politica affidata ad alleanze elettorali sostenute da fortissimi gruppi con posizioni di privilegio negli affari economici con il conseguente processo di privatizzazione dello Stato, anche nell'ambito del *Welfare*. Da qui «il discredito del sistema istituzionale, la democrazia politica, attraverso cui avviene la selezione dell'*élite* politica»¹⁸ con la conseguente «crisi del partito politico, come vettore culturale che deve veicolare nella democrazia interessi sociali omogenei capaci di una prospettiva collettiva»¹⁹, e del concetto di rappresentatività, per cui il rappresentante politico è percepito come colui che fa politica per i suoi interessi o quello dei suoi partners in affari e non per il bene collettivo.

Ma Papi salva comunque la democrazia, considerando tale processo, se non lesivo profondamente condizionante la mentalità democratica, non irreversibile. Per lui la democrazia, nata come bene collettivo, non si è perduta nella trasformazione delle forme istituzionali. Anzi. È rappresentativa di un bene che si rinnova continuamente. E le innumerevoli forme di volontariato ne rappresentano, nella loro realtà effettuale e nei modelli morali che offrono, la dimostrazione più concreta. Da qui il suo sguardo epoptico: «Se dovessi concludere – scrive – indicando un orizzonte politico, direi che il problema di un'*élite* democratica è quello di far incontrare una elaborazione realistica degli elementi di crisi della democrazia con le risorse etiche e politiche esistenti che reiterano nel nostro tempo una rilevante richiesta di democrazia. Ma è un orizzonte, come nelle cosmogonie infinitistiche, che non ha un centro»²⁰.

15 Ivi, p. 15.

16 Ivi, p. 19.

17 Ivi, p. 17.

18 Ivi, p. 24.

19 *Ibidem*.

20 Ivi, p. 26.

In questo contesto in cui l'uomo contemporaneo viene chiamato a costituire un ordine culturale, che gli consenta di vivere in armonia con l'ambiente naturale, e a tutelare la democrazia, che gli riconosca la partecipazione attiva al bene collettivo, Papi cerca di delineare il profilo di quell'uomo che capisce e comprende il suo tempo e si assume la responsabilità di comunicare, di formare e di agire nella società a cui sente di appartenere. Il tentativo dell'Autore comporta una disamina delle potenzialità e dei limiti di questa umanità, per consentire la riflessione sulla possibilità di valorizzarne le doti e di studiarne le criticità, al fine di formulare il profilo formativo di un uomo che vive la contemporaneità con lo sguardo critico del filosofo e la competenza dell'educatore, nel pieno rispetto del passato e con il desiderio di un futuro a misura d'uomo, meno spettacolare e più ordinato.

Partiamo dal profilo critico. Se il vero pericolo sociale, rilevato da Papi in accordo con Torodov, sta nella «deculturazione delle masse giovanili periferiche prive di identità, ma eccitate da modelli televisivi che, contemporaneamente, mostrano la loro miseria e le strade mondane della felicità»²¹, allora si comprende il valore di una critica autentica, mai considerata importante come in questo momento e che va ben oltre l'indignazione occasionale. Tale visione si contrappone a quella di una critica debole, il cui limite consiste nella «modalità per ripetere cose che sanno quasi tutti, ma del cui sapere i potenti se ne infischiano perché abilissimi nell'abbuiare la verità con tutte quelle tecniche di oscuramento che derivano dal ripetere quotidianamente la menzogna»²². La critica autentica, a cui si riferisce Papi, mantiene i suoi oggetti – impedendo agli stessi di dominarla, di soffocarla, di impedirle di agire –, attraverso una comunicazione chiara, mirata, efficace, capace di stimolare il pensiero e la riflessione anche negli altri. Da qui risulta fondamentale la condivisione non solo delle problematiche, «il mondo nella sua complessità, le forze sotterranee, i pericoli più o meno invisibili», ma anche delle possibili soluzioni, «i nostri possibili destini, le opportunità da trovare, le soluzioni da condividere, le preposizioni del nostro vivere sociale, il meglio da conservare della nostra storia»²³. E questo contenuto, una volta divenuto “virale”, consente di muovere le coscienze per giungere all'azione consapevole e responsabile e, dunque, civile, a tutela di quel bene comune che la democrazia rappresenta con maggior forza.

In merito alla competenza educativa dell'uomo contemporaneo, Papi ripresenta il problema dell'insegnabilità della virtù e dell'educazione pubblica. Anche qui, mai utile come ora in questa «società complessa, frammentata, economicamente dipendente, emotivamente catturata dallo spettacolo»²⁴ – come si presenta, al suo sguardo, la nostra –, l'insegnamento dei valori, tra cui l'unità di libertà ed eguaglianza, deve essere effettuato con attenzione, attraverso un valido «apporto di esperienza, di impegno e di cultura»²⁵ per garantire il funzionamento democratico della società stessa attraverso «una

21 Ivi, p. 33.

22 Ivi, p. 35.

23 *Ibidem*.

24 Ivi, p. 41.

25 Ivi, p. 40.

concreta progettualità»²⁶, affidata agli esperti nell'indicare la positività di un orizzonte e sostenuta dai politici nell'interpretare e valorizzare al meglio la loro azione. Attraverso lo studio della storia, a cui l'Autore dedica profonde riflessioni personali, risulta possibile offrire ai giovani straordinari modelli di virtù, come il giovanissimo partigiano Mario Manzoni, l'ellenista Mario Vegetti e il premio Nobel ungherese Imre Kertész, le cui vite impegnate e operose divengono fonti inesauribili per una nuova sostenibilità civile. Qui di seguito, brevemente, le linee caratterizzanti le loro figure.

Rimandando alla lettura delle pagine di *Partigiani nel Verbano*, autobiografia di Mario Manzoni, Papi risente «nell'immaginazione gli echi di quel tempo drammatico e indimenticabile per chi c'era»²⁷, quello della Resistenza nella zona Cusio-Ossola-Verbanò dal novembre del 1943 agli ultimi giorni dell'aprile del '45, con l'occupazione di Domodossola e la creazione della Repubblica democratica dell'Ossola. Studente del Collegio Rosmini di Stresa proprio in quegli anni, Fulvio Papi rivive l'inquietudine nutrita dalle «tragiche voci di quel piccolo mondo e le vicende delle formazioni partigiane alle falde del Mottarone, la 7ª brigata della divisione Valtoce»²⁸. E attraverso la figura del giovane partigiano e delle vicende personali e collettive, raccontate nell'autobiografia, Papi, con lo sguardo della memoria ancora pieno di quegli indimenticabili rastrellamenti per mano delle truppe tedesche e le fucilazioni non solo di partigiani ma anche di tanti giovani, colpevoli soltanto di trovarsi lì in quel momento, consente ancora una volta al lettore di interrogarsi sulla storia e sulle sue gratuite crudeltà²⁹ e riflettere sull'onore etico dei suoi più giovani protagonisti.

26 Ivi, p. 65.

27 Ivi, p. 45.

28 Ivi, p. 46.

29 Come non ricordare qui la riflessione hegeliana sulla storia: «Se consideriamo questo spettacolo delle passioni ci poniamo innanzi agli occhi, nella storia, le conseguenze della loro violenza, della irragionevolezza che è connessa non solo ad esse, ma anche, e ci si potrebbe persino dire soprattutto, a quelle che sono buone intenzioni, scopi giuridicamente legittimi; se guardiamo al male in ogni sua forma, al tramonto dei regimi più fiorenti che lo spirito umano abbia prodotto... non possiamo concludere se non nel compianto per questa universale transitorietà ed anzi – giacché questo tramontare è opera non solo della natura ma anche della volontà umana, nello sdegno dello spirito buono... per simile spettacolo. Con quei risultati si può comporre uno dei più terribili quadri senza necessità accentuazioni oratorie, solo mettendo insieme esattamente le calamità sofferte da quanto di più splendido è esistito in fatto di popoli e di stati, di virtù private e di innocenza, e in tal modo si può spingere il sentimento sino al più profondo e inconsolabile cordoglio, che non è compensato da nessun risultato conciliante, e nei riguardi del quale noi organizziamo la nostra difesa o ricuperiamo la nostra libertà, solo pensando: – è andata così, è il destino; non c'è nulla da farci... Ma pure quando consideriamo la storia come un simile mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui, il pensiero giunge di necessità anche a chiedersi in vantaggio di chi, e di quale finalità ultima, siano stati compiuti così enormi sacrifici». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), trad. it. di Guido Calogero e Corrado Fatta, vol. I, La Nuova Italia,



La fine educazione intellettuale e la coerenza morale di Mario Vegetti concorrono, nel *viaggio* di Papi, a delineare il profilo di uno studioso d'eccellenza della cultura greca, quale modello di rigore, passione e dedizione nei confronti del proprio lavoro di maestro della cultura ellenista, e di un filosofo innamorato del pensiero di Platone. Come non ricordare la sua lettura della *Repubblica*, con cui ha regalato alla storia della filosofia uno dei più preziosi gioielli? La sua figura culturale, così ben scolpita nel suo ambito di ricerca, di cui diviene un punto di riferimento di indiscutibile valore internazionale nello studio e nella formazione dei giovani, risulta altrettanto rigorosa in politica. Una fede identitaria nel comunismo, ispirato più al radicalismo bordighiano dei primi anni Venti che alla riflessione gramsciana, lo conduce a rivolgere lo sguardo soprattutto, nell'ambito della contestazione studentesca del '68, alla speranza di una società libera, dalla democrazia liberale e dal capitalismo, e con lo sguardo rivolto al modello utopistico di una «*polis* ordinata secondo una costituzione che impedisce i conflitti interni»³⁰.

Il lungo articolo, con cui Papi conclude il suo *viaggio*, è dedicato al premio Nobel per la letteratura nel 2002 Imre Kertész, sopravvissuto alla deportazione ad Auschwitz prima e a Buchenwald poi, giornalista in un'Ungheria dominata dal potere sovietico di Stalin, ed infine anche traduttore e scrittore, il cui valore artistico-letterario viene reso manifesto al mondo solo dopo la caduta del muro di Berlino. Se la figura di Mario Manzoni gli consente di penetrare nei risvolti più intimi e più personali della Resistenza dei giovani partigiani dell'Ossola, quella di Kertész gli permette di ripercorrere la storia dell'Ungheria, da stato satellite dell'URSS, «di cui riproduceva, nel socialismo reale, il sistema autoritario, ideologico, politico, dominato dal potere del Partito Comunista»³¹, a stato liberaldemocratico, e il dramma della Shoah. La disamina storico-politica di Papi si compone di due parti, associate a tre opere di Kertész, a conferma, anche in questo caso, di uno sguardo epoptico che si serve, qui in modo particolare, della lente offerta dalla filosofia della storia per condurre il lettore ad intravedere, attraverso il problema della libertà della scrittura, l'obiettivo della cultura nella società contemporanea.

I tre racconti de *Il vessillo britannico*, il romanzo di formazione *Esse-re senza destino* e le annotazioni de *Lo Spettatore* rappresentano, infatti, il punto più critico in cui grava sulla persona comune, lo stesso Kertész in momenti differenti della sua vita, la forza impositiva del potere.

Nella prima parte dell'articolo, Papi si occupa della prima storia contenuta nel libro *Il vessillo britannico*, una sorta di icona infantile consegnata a un titolo, quale segno emozionale incancellabile di una vita alla ricerca del proprio destino. Questo episodio, su cui il filosofo ferma la sua attenzione, narra le vicende del protagonista che lavora per un

Firenze 1941, pp. 67-68. Il corsivo è mio a sottolineare, ancora una volta, quella necessità dell'uomo, che sente di appartenere a una società civile, di interrogarsi sulla finalità ultima di tali simili stragi.

30 F. Papi, *Durante il viaggio*, op. cit., p. 70.

31 Ivi, p. 109.



giornale di regime in una Budapest occupata dalle truppe sovietiche. Per un'anima, come la sua, che ama Goethe, Tolstoj e la *Valchiria* di Wagner, inaccettabile per la cultura del totalitarismo sovietico, risulta particolarmente difficile gestire la propaganda di un regime, identificandosi con essa, ossia costruendo la propria identità su un sistema di potere. Da qui la necessità della maschera sociale. La pratica di occultamento di sé, che cela la sua segreta e incontenibile passione, lo obbliga a dipendere da uno stile di vita che scinde la coscienza nel tempo e nello spazio, con il rischio, sempre immanente, di “perdersi” ancora una volta nell'individualismo che ha generato quella stessa situazione di difficile convivenza con l'emozione della libertà. Tale stato emotivo non viene mai tradotto, nella sua vita scandita e regolamentata dal regime, in una vera libertà politica, comprensiva della giustizia dei rapporti sociali, della riforma di tutto il sistema di potere e della restituzione agli operai e alla cultura di un possibile valore storico della loro alleanza. Gli rimane solo l'emozione di quella libertà, chiusa e segregata tra le pareti della propria casa, imprigionata dall'individualismo stesso da cui, per una serie di accordi dell'opera wagneriana, per il piacere dell'ascolto della bellezza, per puro caso, è nata. Scrive bene Fulvio Papi:

[...] l'essere umano è come l'argilla che prende la forma che l'ordine politico comanda: all'interno degli effetti di questo comando si configurano le possibilità umane, i riconoscimenti del proprio valore. Questo vale per la letteratura e, a livello più comune, per ogni persona: lo scambio sociale e la valorizzazione avviene nel reciproco riconoscimento delle proprie maschere [...]. Nella personalità del marmoreo giornalista di regime, prendeva spazio un sapere segreto, una costruzione di sé stesso che fruiva di una possibilità che non andava oltre lo specchio di sé.³²

La seconda parte dell'articolo di Papi è dedicata alla vicenda dell'internamento del quindicenne Kertész in *Essere senza destino*. Il filosofo si concentra sul significato della parola “destino”, inteso come il percorso di vita che ognuno nella sua libertà ha diritto di realizzare nel mondo. Nel giovane protagonista Gyurka questo percorso di vita viene sottratto e tale sottrazione viene letta, per buona parte del romanzo, «come una sorte toccata alla sua vita senza poterne disegnare il significato storico»³³. La vita concentrazionaria diviene un processo di formazione attraverso l'osservazione – di situazioni, circostanze, personaggi, luoghi, paesaggi – e la costante difesa naturale del se stesso – dal comportamento del bravo detenuto alla sopravvivenza – in cui si manifesta una trasformazione: non dall'adolescente al giovane adulto – come avverrebbe in qualsiasi romanzo di formazione –, ma dall'adolescente inconsapevole del proprio destino all'adolescente consapevole di essere il proprio destino, in quanto detentore di una memoria come forma della propria solitaria salvezza, che decide di non rivelare al giornalista interessato al suo racconto di prigioniero nel

32 Ivi, p. 113.

33 Ivi, p. 117.

lager. Sempre in questa seconda sezione dell'articolo, Papi non rinuncia a commentare il diario dell'ultimo Kertész, dello *Spettatore* Kertész, che ovviamente non restituisce l'immagine delle cose come si presentano, ma osserva, esplorando «tutti i sentieri del possibile, del razionale, dell'immaginario, dell'umore personale e della catastrofe oggettiva, delle stagioni dell'equilibrio e dei ricordi dello smarrimento»³⁴. E le immagini che dona al lettore derivano dalle opinioni di un'immagine costante di un soggetto che si pensa come ebreo, la cui cultura è l'Olocausto, costruita dallo sguardo dell'altro che materializza l'uomo: «un'alterità verso cui rivolgere la propria potenza, il proprio dominio»³⁵. Questo è l'ebreo visto secondo i parametri dell'ideologia nazista, di una cultura che materializzando l'uomo, ne cancella ogni valore ideale: «c'è un nazismo che è la distruzione dell'uomo senza bisogno dello sterminio con le camere a gas»³⁶. È un nazismo radicato nella cultura, nella mentalità, nel modo di osservare il mondo, nel modo di guardare l'altro come oggetto e non come persona. Da qui all'ideare progetti per dominare su quella «cosa» e commettere atti criminali a suo danno è a un passo.

Il contributo di Papi, leggendo Kertész, consiste nel porre ancora una volta dinanzi allo sguardo del suo lettore «il problema di una cultura che vorrebbe anche essere educazione di massa»³⁷ ma, come succede al giornalista di regime che continua ad indossare una maschera che comunque sente propria, al giovane Gyurka dinanzi alla disponibilità del giornalista che vorrebbe urlare al mondo la tragedia del genocidio degli ebrei, e allo scrittore ormai affermato, teme di rischiare che la libertà della scrittura si impolveri di quotidianità, restando segnata inesorabilmente dallo spirito del negativo. Infatti, solo la libertà creativa degli artisti, nell'ambito dello stesso «fare» arte, per Kertész, è in grado di tracciare strade simboliche nel mondo che conferiscono un senso alla vita dell'uomo. Per lui l'educazione dell'uomo, dunque, intesa come una formazione volta alla liberazione dalle contingenze materiali in contesti in cui domini e potere non esistono, appartiene soltanto ad un'élite culturale.

Lo sguardo epoptico di Fulvio Papi conduce a un «oltre», in cui si distingue chiaramente un'umanità capace di realizzare una società ordinata e democraticamente attiva, propositiva, impegnata nella tutela del bene comune, fatto di tempo e di luogo, di storia e di paesaggio, di arte e di cultura materiale e immateriale, scientifico-tecnologica e folkloristica; un'umanità in grado di formulare una critica autentica della realtà, sottolineando, da un lato, le fragilità ma, dall'altro lato, compensando con un ingegno operoso, nell'ambito dello studio attento e della ricerca rigorosa, e con il coraggio dell'etica per interrompere gli automatismi legati ai soli bisogni materiali; un'umanità, dunque, capace di investire nella formazione delle giovani generazioni.

34 Ivi, p. 125.

35 Ivi, p. 129.

36 Ivi, p. 130.

37 Ivi, p. 131.

La scrittura di Gabriele Scaramuzza³⁸

Sul romanzo di formazione di Imre Kertész scrive pagine intense e bellissime Gabriele Scaramuzza in *Smarrimento e scrittura*³⁹.

Introdotta da un prologo, in cui il suo Autore racconta di sé presentandosi al lettore con la delicatezza, la finezza e la discrezione che hanno sempre caratterizzato la sua persona, il volume *Smarrimento e scrittura* propone una raccolta di saggi, articoli, frammenti e ricordi, ordinati in tre sezioni che riescono a delineare «in un personale itinerario nel mondo della cultura»⁴⁰ il profilo di uno studioso sensibile, appassionato e dalle alte doti intellettuali e morali attraverso percorsi di studio e di ricerca mirati a rilevare il valore della persona, della sua presenza esistenziale, del suo ruolo nella società, della sua unicità, della sua modalità di mettersi in relazione con gli altri per mezzo della scrittura nella letteratura, nella musica, nel ricordo degli affetti più cari. Si tratta di una scrittura che nasce sempre «dall'insistente, attenta e approfondita penetrazione del presente, di ciò che abbiamo davanti ai nostri occhi». Per Scaramuzza «un piacere estetico-artistico non scaturisce dalla ricerca dal reperimento o dall'invenzione del nuovo, bensì dall'approfondimento e dall'espressione di ciò che abbiamo vissuto e viviamo»⁴¹.

La prima sezione, dal titolo “Totalitarismi e scritture”, ci offre la possibilità di ritrovare, tra il saggio sull'opera di Vasilij Grossman e quello sulla fenomenologia dell'uomo di Emilio Renzi, *Essere senza destino* di Imre Kertész; la seconda, “Occasioni musicali”, attraverso una lettura estetica ed esistenziale della *Traviata* di Giuseppe Verdi diretta da Myung-Whun Chung e della *Fin de partie* di György Kurtág, l'Autore manifesta il senso e il valore dell'arte, non appellandosi a parametri puramente estetici, di mero gusto o esclusivamente artistici, ma al proprio personale sentire esistenziale che travolge il lettore con la forza della passione che traluce da ogni parola e dell'empatia che irradia da ogni immagine, riferita ai protagonisti delle opere analizzate e alle loro drammatiche vicende; la terza, “Atmosfere milanesi”, è dedicata ai ricordi di incontri indimenticabili con il suo Maestro Dino Formaggio e con colleghi amatissimi quali Fulvio Papi, Guido Davide Neri e Alfredo Civita, recentemente scomparso.

38 Gabriele Scaramuzza è stato allievo di Dino Formaggio, prima al Liceo e poi all'Università degli Studi di Pavia, approfondendo il pensiero di Antonio Banfi, in particolare in ambito estetico-fenomenologico. Ha insegnato Estetica negli Atenei di Padova, Verona, Sassari e Milano. È autore di numerosi volumi sull'estetica fenomenologica, sulla “scuola di Milano”, sul tema della morte dell'arte, sul problema del brutto e del melodrammatico, e su Kafka. Nel 2017 sono stati pubblicati tre scritti autobiografici per Mimesis Edizioni nella Collana del *Centro Internazionale Insubrico*, il Centro speciale di ricerca di studi filosofici presso l'Università degli Studi dell'Insubria diretto da Fabio Minazzi. Attualmente coordina la rivista scientifica dell'Università degli Studi di Milano «Materiali di Estetica», diretta da Emilio Renzi.

39 Gabriele Scaramuzza, *Smarrimento e scrittura*, Collana del *Centro Internazionale Insubrico*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2019.

40 Ivi, p. 18.

41 Ivi, p. 28.



Dalla composizione dell'opera di Scaramuzza, risulta naturale, per chi scrive, riprendere il discorso sul lavoro di Kertész, da cui poi si procederà alla scoperta di altri interessanti aspetti della riflessione del filosofo intorno alla tematica del rapporto tra la scrittura e i totalitarismi.

Con l'intento di lavorare ad una ricostruzione oggettiva del pensiero di Kertész che si presenta «tutt'altro che sistematico»⁴², nel saggio *Senza destino?* Scaramuzza rileva, dalla lettura delle traduzioni dei testi dello scrittore ungherese, nuclei tematici molto attuali.

Essere senza destino, pubblicato nel 1975, da romanzo di formazione, così come è stato letto finora anche attraverso l'articolo di Fulvio Papi, viene presentato qui come il frutto dell'elaborazione di alcune pagine di *Diario dalla galera* (1961-1991) e come l'elemento biografico di riferimento in *Fiasco*, un romanzo sul romanzo successivo al 1973. Pertanto l'opera in esame, nella lettura di Scaramuzza, si colloca in un percorso di formazione estetico-esistenziale più ampio, che parte dal diario, si sviluppa nella diretta esperienza della Shoah in *Essere senza destino*, “non riuscito artisticamente” in quanto «composizione atonale»⁴³ come riporta lo stesso Kertész, (da qui la motivazione “sintomatica”, per Scaramuzza, del rifiuto di pubblicarlo in Ungheria), e prosegue con la storia della costruzione dell'opera stessa, per poi concludersi con il progetto di un nuovo romanzo, *Fiasco* appunto, dalla «diversa riuscita artistica» in quanto «struttura musicale»⁴⁴.

Questa sua evoluzione nell'arte della scrittura, attraverso il linguaggio della musica che richiama in più occasioni nella sua opera letteraria, gli ha permesso di accedere al premio Nobel per la letteratura e al palco dei rappresentanti di una grande arte “dopo Auschwitz” – nel pieno rispetto della posizione di Adorno⁴⁵ –, ma non corrisponde a una graduale maturazione della sua riflessione sul destino, in quanto essa si presenta già pronta, incisiva, forte e diretta nel romanzo del 1975. Per lui il destino non può essere imposto da un altro, ma si identifica con l'individuo stesso. Solo nel lager Kertész capisce cosa significa essere ebrei e vive questa rivelazione come un destino imposto. E lui, da quella condizione il cui destino viene imposto dal totalitarismo, si conquisterà l'essere destino per sé stesso riconoscendo gradualmente la forza della propria libertà di espressione, di linguaggio, di pensiero anche quando, dinanzi al giornalista sinceramente interessato alla sua vicenda concentrazionaria, si sentirà libero di non accettare l'intervista. La riflessione di Scaramuzza riprende le affermazioni di *Diario della galera*:

42 Ivi, p. 61.

43 Ivi, p. 64.

44 *Ibidem*. Tali giudizi vengono segnalati da Scaramuzza alla nota 25 al saggio *Senza destino?* della sezione “Totalitarismi e scrittura” nelle seguenti opere di Kertész: *Dossier K.* e *Lo Spettatore*.

45 Al fine di sottolineare ancora lo straniamento e lo smarrimento provocati dall'esperienza di Auschwitz, un riferimento interessante, attribuito allo scritto *Il secolo infelice* di Kertész nella nota 81 del saggio, che Scaramuzza condivide con il lettore è il seguente: «Davanti a un fenomeno come Auschwitz la logica non ci è di grande aiuto; a questo punto sembra che la ragione fallisca». Ivi, p. 76.



«Che cosa intendo per destino? In ogni caso la possibilità della tragedia [...]. [se] noi viviamo come realtà la determinatezza che ci viene imposta, invece che la necessità derivante dalla nostra libertà relativa, questo io lo chiamo assenza di destino»⁴⁶. Senza destino, dunque, è colui che si lascia travolgere da ogni totalitarismo (nella vita di Kertész il nazismo prima e il socialismo reale dopo), che accetta una condizione imposta capace di risucchiare tutto – la dignità, il corpo, la persona di un individuo –, in un vortice dalla forza invincibile. Chi non si lascia travolgere, chi non si lascia risucchiare, chi ritiene impossibile abituarsi a stare «in una commedia dell'assurdo»⁴⁷, chi riesce a sopravvivere, nonostante tutto, comprende di essere il proprio destino e, attraverso la scrittura, la cultura, ne salva l'identità e la memoria. Qui destino, salvezza e memoria divengono un'unica grande energia vitale in grado di contrastare lo straniamento, lo smarrimento dell'uomo dinanzi alla violenza, alla prevaricazione, ai totalitarismi, attraverso «una insospettata gioia di vivere»⁴⁸ che motiva la sopravvivenza e riattiva la fiducia nel mondo e nella società europea, la cui coscienza, per Kertész, si risveglia con la riflessione sulla Shoah.

Scriva Scaramuzza, evidenziando le caratteristiche dell'io narrativo in *Essere senza destino*: «Kertész sottolinea costantemente i limiti soggettivi della propria narrazione: “almeno ai miei occhi”, “ritenevo io”, “così sentii dire”, “almeno questa fu la mia impressione”, “almeno così mi sembrava. Ma di questo non sono sicuro”... La realtà potrebbe essere diversa da come lui la vede e la racconta; e d'altronde l'indecifrabilità, l'incertezza, la mutevolezza sono tratti costitutivi dell'esperienza angosciosa dei lager. Ciononostante restano vivi nei detenuti, in Kertész quanto meno, la domanda circa il senso della loro esperienza, un desiderio di riconoscimento, di comprensione, di gentilezza, e la voglia di vivere. Soprattutto resta l'impossibilità di abituarsi a quel tipo di vita imposto»⁴⁹.

Lo sguardo eoptico dell'autore di *Smarrimento e scrittura* invita l'uomo contemporaneo a essere destino per sé stesso e portavoce di un destino conquistato ai totalitarismi anche per gli altri, a modello di sempre rinnovate vittorie di valore e di senso. Ritrovando dalla testimonianza del passato sempre nuova linfa, egli potrebbe attingere a questa energia rinnovata per affrontare le prove che la vita costantemente gli pone dinanzi.

Un'altra testimonianza altrettanto preziosa è quella offerta da Vasilij Grossman, giornalista e scrittore sovietico, di cui Scaramuzza studia l'opera, riportando nel suo saggio *Vasilij Grossman: terrore e utopia* impor-

46 Ivi, p. 62.

47 Ivi, p. 66. Qui il riferimento a Kafka nell'opera letteraria di Kertész è dichiarato. In particolare, di Kertész, l'Autore cita da *Dossier K.* nella traduzione di Marinella D'Alessandro, edito da Feltrinelli, Milano 2009 e da *L'ultimo rifugio. Romanzo di un diario*, nella traduzione di Mariarosaria Scigliano, edito da Bompiani, Milano 2016, in cui, a p. 161 scrive: «leggendo Kafka ci si può solo vergognare di osare scrivere. Mi ha di nuovo incantato la genialità che emana da ogni riga, da ogni parola e di cui non possiamo trovare simili da allora».

48 Ivi, p. 75.

49 Ivi, p. 66-67.

tanti estratti dalle pubblicazioni più significative nell'ambito del rapporto tra scrittura e totalitarismi. Particolarmente sconvolgente risulta il contenuto de *Il Libro nero* che Grossman scrive con Il'ja Erenburg sul genocidio nazista nei territori sovietici tra il 1941 e il 1945. Si tratta di un altro libro-testimonianza ostacolato dal regime di Stalin e non solo, in cui si pone in evidenza quanto nell'Unione Sovietica, che con la Rivoluzione russa aveva riconosciuto agli ebrei parità di diritti con gli altri cittadini, siano stati gli eccidi nazisti a far riemergere con inaudita violenza l'ebraismo e, dunque, l'antisemitismo. Particolare rilievo viene dato al caso lituano, di cui scrive tra il 1941 e il 1944 anche il polacco Kazimiers Sakowicz in *Diario di Ponary*, sull'omonimo lager, di cui sembra annotare tutto, anche le targhe delle auto dei carnefici, contravvenendo al diktat dei nazisti e dei collaborazionisti: il silenzio. Si tratta di «un documento unico, senza paralleli negli annali della Shoah [...] scritto su fogli sciolti collocati in bottiglie di limonata vuote, chiuse e sepolte nel terreno, poi dissotterrate da vicini di casa e per anni tenute segrete dalle autorità sovietiche»⁵⁰. All'agghiacciante e intollerabile imposizione di Himmler, Sakowicz, come Grossman, non obbedisce e non risponde con l'indifferenza, ma con una straordinaria testimonianza di coraggio, di impegno, dall'indiscutibile valore etico che si scontra con un negazionismo contemporaneo, proprio in terra polacca, ancora vivo, che nega ogni collaborazione con i nazisti e sminuisce il proprio antisemitismo.

Nella prima sezione dell'opera di Scaramuzza, alle testimonianze, emozionanti fino alla commozione più profonda, presentate con attenzione e amorevole cura per consentire al lettore di capire, di comprendere e di riflettere su quei drammatici eventi toccati a persone che mai avrebbero creduto possibile una persecuzione sovietica a danno degli ebrei, segue una straordinaria disamina sulla persona, quale antidoto ai totalitarismi.

L'Autore, riprendendo alcune considerazioni di Fulvio Papi e rimandando ad una propria recensione sul volume di Emilio Renzi *Persona. Una antropologia filosofica nell'età della globalizzazione*, consegna al lettore una possibile soluzione, una fenomenologia dell'umano, un valido "antidoto" al problema del totalitarismo nel saggio *La persona come antidoto ai totalitarismi*, che conclude la prima sezione di *Smarrimento e scrittura*.

Per il filosofo Emilio Renzi⁵¹ la persona è un tratto essenziale dell'individuo per cui viene riconosciuto quale essere umano. Essa è capace di reazione morale, di denuncia e di scrittura, differentemente da qualsiasi altra entità naturalistica che opera nell'ambito di un rapporto fisiologico stimolo-risposta. Scrive Renzi:

«Persona è soggetto di diritti e doveri insopprimibili: persona è dignità libertà rispetto riconoscimento dell'Altro [...]. Persona è contemporaneamente ipse, come da Paul Ricoeur: è progetto, è promessa a se stesso di fare crescendo e di crescere modificando, se stessi e la realtà circostante. Io sono sempre io e io sono quello che sono divenuto per volizione, scelta, impegno;

50 Ivi, p. 49.

51 Ivi, pp. 83-84.

o per esterni venti e tempeste, opportunità e accadimenti. Noi siamo fatti della materia di cui è fatto il tempo [...]. L'uomo che siede e parla ad altri uomini lo fa per esprimere il proprio *ipse*: guardare avanti»⁵².

E questo la persona lo mette in atto sempre, in ogni circostanza. Il progettare gli consente di esprimere all'altro la sua presenza, fatta di pensiero e di azione, di idee e di prassi, di ideazioni astratte e metafisiche e di percorsi concreti e operativi, sempre più spesso da condividere e da sviluppare insieme.

Questo vale anche, e soprattutto, per il dopo Auschwitz, nel momento in cui serve sostegno ad un'umanità smarrita, claudicante, malata che sembra aver perduto per sempre il suo essere persona, il suo essere destino, riprendendo Kertész. Qui, come in *Essere senza destino*, la rinascita avviene attraverso la parola, nel momento in cui si torna a parlare, ad esprimere pensieri profondi ricostruendo gradualmente quell'*ipse* che condurrà nuovamente l'uomo a guardare avanti. Scrive ancora Renzi:

«Diritti e libertà possono essere oppressi ma la storia del mondo è la narrazione delle loro sicure risorgenze. Non c'è lager gulag laogai che tenga. Lo strazio dei genocidi dal protomassacro degli Armeni alla carestia indotta in Ucraina sino all'abisso della Shoah non potrà mai essere umanamente risarcito, ma può essere riscattato dalla forza senz'armi della scrittura e dell'arte di una persona, di molte persone»⁵³.

E la parola e la scrittura diventano, nelle pagine della seconda sezione "Occasioni musicali", espressione di vita, passione, energia positiva e propositiva. La visione che Scaramuzza offre delle due opere musicali, la *Traviata* di Giuseppe Verdi e la *Fin de partie* di György Kurtág tratta dal teatro dell'assurdo di Samuel Beckett, che sceglie di condividere rispettivamente negli articoli *La Traviata, sempre di nuovo* e *Una prima esecuzione mondiale*, come un'altra importante testimonianza del valore della scrittura, in questo caso musicale, si legge d'un fiato, lasciando al lettore attento la profondità di un pensiero limpido che dona la parte più intima di sé, quella in cui pienamente si ritrova. Attraverso una riflessione estetica, che si sviluppa anche grazie ai contributi di differenti interpretazioni citate e valorizzate nelle loro originalità, Scaramuzza si fa guida autorevole alla delineazione dello scenario etico e storico, in cui prendono corpo sulla scena quelle opere, e in cui il lettore, divenuto spettatore attraverso lo sguardo del filosofo, vi entra con la sua sensibilità.

In questo modo se «la *Traviata* ha intensità esistenziale, ha spessore etico; è denuncia del conflitto sociale e di potere che attraversa la Parigi di metà Ottocento; non è affatto ridicibile a forme di scialbo sentimentalismo»⁵⁴, rinviando al problema della denuncia delle violenze subite da parte di donne-vittime di un mondo patriarcale che soffoca i loro sentimenti e i loro desideri; Kurtág, nella sua opera, «a cui è legato, a parere di Kertész, il destino degli intellettuali ebrei»⁵⁵, dà «suono e voce a una verità di espressione sentimentale e impietosa, all'urgenza di interrogativi esistenziali profon-

52 Ivi, p. 89.

53 Ivi, p. 90.

54 Ivi, p. 96.

55 Ivi, p. 104.



di, modellando la forma musicale sulle intermittenze della memoria e sul flusso e su quell'intreccio complesso che è l'esperienza tenera e crudele, malinconica e disperata, appassionata e ironica della vita stessa»⁵⁶. Entrambe le opere, dunque, offrono interessanti spunti di riflessione sul rapporto dell'uomo contemporaneo con le regole sociali, con i valori etici, con la difficoltà di esprimere sé stessi in un contesto che si presenta sempre più restrittivo, opprimente.

E, ancora, se Scaramuzza interpreta la *Traviata* come «costituita dalla tinta utopica che la pervade tutta»⁵⁷, e ne conclude la lettura esprimendo profonda amarezza, dinanzi alla «utopia della realizzazione di “un serio amore” (così si esprime Violetta) in una società che lo accolga, l'utopia di una vita felice, soprattutto l'utopia di un'umanità animata da insopprimibili valori etici»⁵⁸, e considerando questa utopia una critica severa alla società in cui si consuma l'amore di Violetta e non solo, riflettendosi automaticamente anche nella nostra contemporaneità, l'opera lirica *Fin de partie*, presentata in prima mondiale al Teatro alla Scala di Milano, offre al filosofo la possibilità di manifestare liberamente e pienamente il suo sentire esistenziale.

«[...] è musica lancinante, – scrive, infatti, Scaramuzza – ci entra nella carne, si muove col nostro respiro – non so dire che così. E “ha qualcosa da dire”, non è musica sulla musica, teatro sul teatro, musica “al quadrato”, come troppo spesso oggi accade [...]. Per me profano questa è l'opera più “sentita” di teatro musicale contemporaneo che io abbia mai visto e ascoltato, dopo la scomparsa di Strauss, Janacek, Berg e Britten, Hindemith e Poulenc (meno intensi tuttavia, questi ultimi, per i miei gusti)»⁵⁹.

La composizione di Kurtág, dunque, quale straordinario modello di musica contemporanea, nella lettura dell'Autore di *Smarrimento e scrittura*, porta dentro, con cura, la grande musica del passato, anche quella dell'amato Verdi. Nello scavo abissale, a cui l'opera conduce sconvolgendo lo spettatore prima e il lettore di Scaramuzza poi, si incontra la vita nella sua espressione più compiuta: una partita, la cui fine non è che l'inizio di un'altra.

Lo sguardo epoptico qui si fa serio: la luce dell'immaginazione lascia spazio alla riflessione che interroga il lettore sul senso profondo del proprio percorso esistenziale, mettendo a parte per un attimo le problematiche etiche, sociali, civili. Qui l'uomo si trova dinanzi alla propria vita, che vede scorrere inarrestabile dinanzi a sé, in cui ogni incontro, ogni circostanza, risulta una mossa, una possibilità di gioco che inesorabilmente condiziona, influenza, compromette la partita, e, dunque, la vita stessa. Come in una partita a scacchi, che il protagonista Hamm gioca con il suo servo Clov, quando rimangono pochi pezzi sulla scacchiera l'esito è segnato, ma i giocatori dillettanti continuano a muovere i pezzi a vuoto non accorgendosi dell'inevitabile sconfitta, così avviene drammaticamente nella vita di ogni uomo. Per questo ogni mossa, scava nella carne e si muove attraverso il nostro respiro.

56 Ivi, p. 105. La citazione, riportata da Scaramuzza nel suo articolo *Una prima esecuzione mondiale*, è attribuita dall'Autore stesso a Cesare Fertonani.

57 Ivi, p. 102.

58 *Ibidem*.

59 Ivi, pp. 105-106.



Nella terza sezione, “Atmosfere milanesi”, l’Autore presenta figure care della sua vita di allievo prima e di studioso e docente universitario poi. L’immagine con cui apre questa ultima parte del suo libro non poteva non essere dedicata al suo Maestro Dino Formaggio, allievo di Antonio Banfi e amico della poetessa Antonia Pozzi. L’affetto e la riconoscenza, che trapelano dalle righe del suo raccontare «per frammenti, ricorrendo a memorie sparse»⁶⁰, sono autentici e sempre vivi. Si colgono nella delicata modalità con cui Scaramuzza si pone dinanzi al lettore indicando i momenti più importanti del loro incontro, che avviene al Liceo Scientifico Volta di Milano nell’autunno del 1954, e della sintonia che si instaura tra loro, con «una sorta di complicità»⁶¹, per situazioni comuni, per «un estremo bisogno di aver fiducia in un altro, e insieme di riceverne fiducia, e riconoscimento»⁶². Tale riconoscimento da parte di Formaggio nei riguardi del suo allievo giunge a manifestarsi in diverse occasioni, in particolare nella presentazione della tesi di laurea e nella presentazione in Consiglio di Facoltà a Milano, contesti nei quali viene sottolineato il lavoro di studio e di ricerca sull’estetica di Banfi. E la riconoscenza da parte di Scaramuzza nei confronti del suo Maestro si carica di un affetto che il lettore avverte empaticamente nel cuore:

«Fin dall’inizio Formaggio mi ha insegnato la libertà di coscienza, il coraggio della verità (termine che con giustizia e ragione tornava spesso nei suoi discorsi), il rifiuto di occultare la realtà dietro le cortine fumogene dell’ipocrisia, il tedio dell’edulcorazione irresponsabile e della mitologizzazione, la nausea verso ogni castello di finzioni e di reticenze che getta solo caligine intorno. Tutto questo fa parte di una sorta di patto con me stesso, e con lui (col suo passato in me); mette in gioco qualcosa di essenziale, la mia stessa sopravvivenza – e perché non la sua alla fin fine»⁶³. A questo si aggiunge l’entusiasmo per la vita in tutte le sue espressioni, soprattutto artistiche, l’amore per la ricerca, la filosofia del fare, la passione per l’attività didattica che «racchiudevano promesse coinvolgenti [...] quel suo modo di render partecipi, di sollevare risposte attive, trovava un terreno favorevole nell’estrema ricettività»⁶⁴ del suo giovane allievo.

In queste pagine dense di immagini, di pensieri condivisi e dialogati, di memorie personali e di importanti momenti di vita vissuta abita anche il ricordo dell’amico e collega Alfredo Civita, studioso di fenomenologia e psicoanalisi molto legato ad Eugenio Borgna, interessato, come lui, alla psichiatria fenomenologica.

«Mi ha sempre colpito – scrive Scaramuzza di Civita – la sua capacità di cogliere le indirezioni della vita, i suoi percorsi sinuosi; il fatto che la vita segua di rado una linea retta, e percorra piuttosto una via più lunga, esitante, talvolta contorta [...]. La comprensione di Civita è di estrema importanza, mostra una grande sensibilità nel cogliere le tortuosità, le opacità

60 Ivi, p.112.

61 *Ibidem*.

62 Ivi, p. 113.

63 Ivi, p. 117.

64 *Ibidem*.



di cui nessuna personalità manca»⁶⁵. Il legame con Borgna viene rilevato soprattutto sul piano della capacità di ascolto, della gentilezza, delle finalità della scrittura: «[...] dilatare gli spazi – scrive Eugenio Borgna – alla comprensione della sofferenza umana, alle esigenze di solidarietà e di comunione verso le persone che stanno male, e che hanno bisogno di essere riconosciute nella loro fragilità e nella loro solitudine, nelle loro nostalgie e nelle loro speranze, nel loro desiderio di ascolto e di vicinanza umana»⁶⁶. E proprio la nostalgia diviene per l'Autore di *Smarrimento e scrittura* «un passato che colora di sé il presente, ma non lasciandolo com'era»⁶⁷ e pertanto va risvegliata, non soffocata dalla frenesia quotidiana o perduta nell'indifferenza, nella distrazione o nella cancellazione della dimensione del passato, divorata da quella del presente e del futuro. Solo la dimensione poetica riesce a rivelare compiutamente tale sentimento nel mondo estetico-artistico che rappresenta ancora una volta uno dei modi in cui si articola la conoscenza dell'uomo.

Risale invece al 1967 l'incontro di Scaramuzza con Fulvio Papi a Reggio Emilia, in occasione del Convegno di Studi Banfiani. Il suo pensiero, di cui delinea la profondità e la complessità della ricerca, e le conversazioni con lui risultano particolarmente stimolanti: «suscitano domande»⁶⁸. Si sofferma sugli studi di Papi, in qualità di allievo di Banfi di cui coglie e sembra ereditare il metodo⁶⁹, e in qualità di autore del volume *L'infinita speranza di un ritorno. Sentieri di Antonia Pozzi* sulla vita e l'opera della poetessa milanese, e, dall'attenta disamina della «molteplicità di punti di vista non assolutizzabili ma pur interconnessi»⁷⁰, rileva «pagine che più colgono nel segno»⁷¹: si tratta di quelle dedicate alla nuova sensibilità etico-politica che la poetessa condivideva con Paolo Treves e Dino Formaggio.

Riferito a Papi è anche l'ultimo saggio del libro, *Salonico*, in cui Scaramuzza condivide due ricordi dell'amico nell'ambito di un contesto narrativo che racconta la storia dei Samuel, famiglia ebrea di Salonico, successivamente trasferita prima a Sofia in Bulgaria e poi, per via del lavoro del padre commerciante di tessuti italiani, a Milano, dove si salva dalle persecuzioni razziali grazie alla solidarietà della portinaia del condominio in cui abita. Il primo ricordo riguarda le lontane ascendenze ebraiche di Papi, deducibili dal nome di alcuni suoi parenti. Il secondo, invece, è rivolto alla madre dell'amico, di origine triestina che, favorevolmente disposta verso i non pochi ebrei della città, rimane profondamente colpita dalle leggi razziali che

65 Ivi, p. 163.

66 Ivi, p. 166.

67 Ivi, p. 169.

68 Ivi, p. 130.

69 Ivi, p. 139. In merito al metodo banfiano applicato all'analisi della vita e dell'opera poetica di Antonia Pozzi, Scaramuzza scrive: «richiamano un'intenzione tipicamente banfiana: la necessità di ricorrere a una variegata molteplicità di punti di vista intrecciati nella comprensione di un testo, e la consapevolezza dei loro limiti».

70 Ivi, p. 148.

71 Ivi, p. 139.



condurranno al lager di Auschwitz un compagno di scuola del figlio e alla fuga in America i vicini di casa, di cui Fulvio Papi conserva ancora alcune ceramiche di Faenza, acquistate prima della loro partenza.

Particolarmente appropriato risulta questo saggio a chiusura di *Smarrimento e scrittura* per la sintesi offerta delle due tematiche che percorrono tutta l'opera di Scaramuzza: le testimonianze letterarie della Shoah e la passione per una composizione musicale capace di tradurre in suoni la natura abissale della nostra esistenza. Sottesa, a questo interessante impianto tematico, la figura di Kafka, che ispira l'opera letteraria di Kertész e compositiva di Kurtág, come uno spirito critico ma benevolo, che consente all'artista di interrogarsi sulla complessità per acquisire una maggiore visione, una visione suprema, un'εποπτεία, volta alla comprensione della realtà. E Samy, erede della famiglia Samuel a Milano, divenuto medico (senza lode per via della razza ebraica), «apprezzato per la professionalità e l'umanità verso i pazienti con cui svolse la sua missione»⁷², ama il canto, la musica classica romantica e la scrittura. Proprio attraverso i suoi racconti, poi raccolti in un volumetto, *Insieme*, per il suo ottantesimo compleanno, esprime la sua voglia di vivere e di socializzare, di partecipare e di sentirsi accolto. Sulla copertina una sua foto da bambino, simile a quella di Kafka bambino per la copertina del volume di Scaramuzza *Walter Benjamin lettore di Kafka* (1994). Quanti specchi, quante impensabili assonanze!

Scrivendo l'Autore di *Smarrimento e scrittura*: «[...] il passato ha una sua freschezza, lascia segni: vivificanti o brucianti che siano»⁷³. E da questi segni, nuovi possibili tracciati di vita rinnovata o ferite profondissime, si forma lo sguardo epoptico, per poi svilupparsi nel presente, nutrendosi di ciò ha dinanzi a sé – immagini, storie, pensieri, fantasie –, e lanciarsi nel futuro con una capacità di visione che non sarà più mistica ma reale, concreta, calata nella prassi di un vivere dalla tonalità simmelliana di una “più che vita” con cui la nostalgia rappresenterà la forza di pensare al passato, ma con gli occhi pieni di futuro.

Una riflessione conclusiva

Se Papi consegna al lettore un'autocoscienza critica in grado di sfidare la realtà con la lucida forza della ragione per portarlo all'interno di una situazione storica in cui il lavoro filosofico acquista il valore di un orientamento o di uno scopo del vivere comune, Scaramuzza gli offre il calore dell'emozione e dell'empatia attraverso la scrittura d'autore, nei diversi ambiti espressivi dal letterario al musicale, che si fa testimone di un patrimonio etico ed estetico di indubitabile ricchezza.

In entrambi il passato lascia segni indelebili, utili per tutelare la storia attraverso la memoria di pensieri e di azioni di uomini che hanno vissuto coerentemente ai loro ideali di civiltà, utili per conservare la nostalgia,

72 Ivi, p. 174.

73 Ivi, p. 113.



Stefania Barile

caratterizzata dal colore degli incontri, delle esperienze, degli affetti nati lungo un percorso, qualunque esso sia, che richiede sempre di essere vissuto fino in fondo.

Da questo passato si rileva in entrambi, infatti, l'accento sulla pienezza del vivere che comporta forza e coraggio insieme, per procedere nell'affrontare il presente e le sfide che si profileranno nel futuro. Le storie che Papi e Scaramuzza hanno raccontato, nelle loro raccolte di articoli e di saggi, evidenziano il Sé dei loro protagonisti: la loro propria identità, fatta di autocoscienza e di interazione con il mondo, in cui la coscienza di sé e la conoscenza di sé scolpiscono un carattere da cui si sviluppa una personalità dallo straordinario valore umano.

E l'εποπτεία nasce nel momento in cui lo sguardo del filosofo prosegue su quei solchi già percorsi cogliendo "l'oltre". Da qui il suo impegno civile a orientare quell'uomo poco avvezzo a questi campi già drammaticamente dissodati. Inizialmente il suo annuncio incontrerà qualche difficoltà, non verrà compreso o banalmente frainteso, ma poi attraverso l'esempio di vita di altri uomini di valore anche l'individuo più duro, recalcitrante e pigro potrà essere condotto alla «virtude» e alla «canoscenza»⁷⁴. Qui, il destino dell'uomo. Qui, il nostro autentico destino. Intuirne il profilo e riconoscerlo come autentico sta a noi, al lavoro su noi stessi, all'ascolto degli altri e all'interazione consapevole con gli altri.



74 Riferimento qui alla celebre terzina del Canto di Ulisse nell'*Inferno* di Dante Alighieri, XXVI, vv. 118-120: «Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza».





GIANNI MICHELI

*In occasione del trentesimo anniversario
della morte di L. Geymonat*

A trent'anni dalla morte di Geymonat emergono alla memoria di chi gli fu vicino come allievo e come amico soprattutto i tratti fondamentali e caratteristici della sua personalità che fu, per certi versi, simile a quella dei grandi filosofi e dei grandi intellettuali del passato. I più significativi mi paiono i seguenti: la sicurezza nei giudizi su persone e cose del passato e del presente, perentori, ma così precisi nella formulazione da renderli convincenti per quelli che gli erano intorno; la capacità di cogliere l'essenziale dei problemi, anche complessi, che voleva affrontare, e di esporli in modo chiaro ed efficace, senza scendere nella semplificazione; l'energia e la passione che lo guidavano nella esecuzione dei grandiosi progetti che si era proposto di realizzare, energia e passione che riusciva a trasmettere in qualche modo ad amici ed allievi; il coraggio con cui criticava apertamente, spesso da solitario, situazioni culturali consolidate nel tempo e sostenute da intellettuali di grande spessore, coraggio che era solidale con quello che lo aveva sostenuto nella lotta armata contro il fascismo nella Resistenza. Non da ultimo, la capacità di confrontarsi con i grandi personaggi del passato la cui attività poteva avere una qualche analogia con la sua, e di emularli in qualche modo. Faceva scaturire tale comportamento dalla somiglianza delle situazioni e lo manifestava in modo così privo di alterigia e di presunzione da far apparire quella sua interpretazione della situazione con cui si paragonava come qualcosa di naturale e necessario.

Queste considerazioni mi sono venute in mente spontaneamente perché sulla personalità di Geymonat ho riflettuto a lungo in questi ultimi tempi, dato che mi sono occupato a lungo di Comte, uno degli autori con cui Geymonat si era confrontato. È molto indicativo il fatto che Geymonat, avendo indirizzato i suoi studi fin dall'inizio, sulla filosofia della scienza, disciplina allora negletta nella cultura italiana del primo Novecento, abbia scelto come referente in filosofia, e poi come referente primo della sua ricerca, il pensiero di A. Comte, colui che è noto per avere creato la moderna filosofia della scienza. È significativo che abbia scelto come argomento della sua tesi di laurea in filosofia proprio la riflessione di Comte sulla scienza. Egli inserisce l'opera di Comte nel quadro di una valutazione complessiva





del positivismo, dottrina predominante nella seconda metà dell'Ottocento, ma allora nei primi decenni del Novecento, ampiamente e duramente criticata da ogni settore della vita culturale europea e, in particolare, in Italia, dalla filosofia idealistica di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile.

Ricordo che le argomentazioni di Geymonat contro l'eccessiva specializzazione della ricerca scientifica ripercorrono le analoghe considerazioni di Comte relativamente alla scienza del suo tempo. Devo dire che le battaglie di Geymonat e Comte hanno avuto esiti diversi e contrastanti. Per quanto riguarda Comte, l'eccessiva specializzazione della ricerca scientifica, specie di quella matematica, tanto criticata dal filosofo francese è continuata, a livello accademico, allora e in seguito, e non ha contribuito a sviluppare il settore più filosofico della ricerca matematica, quello sui fondamenti, ma ha avuto, comunque, un ruolo nel creare, anche se in modi diversi da quelli ipotizzati da Comte, la filosofia della scienza neopositivista.

Per quanto riguarda Geymonat, invece, la battaglia che ha condotto ha avuto grande successo sul piano accademico per quanto concerne il settore disciplinare umanistico. Le cattedre di filosofia e storia della scienza che non esistevano negli atenei italiani subito dopo la Seconda guerra mondiale, sono ora presenti in quasi tutte le università italiane. Per ciò che concerne il settore scientifico la battaglia ha avuto successi più contenuti. Permane ancora una diffusa indifferenza per la ricerca filosofica negli insegnamenti scientifici tradizionali, anche se si sono introdotte, specie nelle facoltà di matematica, discipline come la logica che possono avere risvolti filosofici interessanti.

Comunque, l'analisi dei percorsi intellettuali tra i due filosofi è di per sé interessante, sia nelle analogie, sia nelle differenze. Ma Geymonat si è misurato anche con personaggi di levatura maggiore rispetto a Comte, con Galilei. Scrisse infatti una fortunata monografia sullo scienziato pisano in cui la battaglia di Galileo per l'affermazione della scienza moderna nella cultura del Seicento viene vista sotto il profilo della propria battaglia culturale. Nel suo libro Geymonat sostiene infatti che Galileo, che si può indicare come un esponente di un cattolicesimo progressista, voleva far sì che la Chiesa abbandonasse i canoni della cultura tradizionale e accettasse i risultati della scienza moderna e si ponesse come elemento propulsore della cultura moderna.

Geymonat vedeva in modo analogo a quella galileiana la sua battaglia all'interno del partito comunista italiano per il rinnovamento della cultura marxista ufficiale, particolarmente influenzata in Italia dalla tradizione letteraria e dalla filosofia idealistica e per questo estranea alla cultura scientifica e razionalista presente anche nel marxismo. Ricordo che in una delle prime lezioni tenute a Milano alla Statale, sapendo che aveva di fronte studenti di sinistra, ci chiese se avessimo letto i testi fondamentali del marxismo sulle scienze, *L'Anti Dühring*, *La dialettica della natura* e *Materialismo ed empiriocriticismo*. Avuta una risposta negativa ci disse di andare subito a leggere tali libri. Per parte mia, seguì quel suggerimento.

Geymonat perse, come Galileo, la sua battaglia. Ma in entrambi i casi la sconfitta fu solo apparente, perché il discorso di Galileo fu alla fine accolto, ma sarebbe meglio dire accettato e subito, dalla Chiesa cattolica. E anche il discorso di Geymonat riuscì ad affermarsi, anche se in forma diversa da



quella auspicata dal filosofo piemontese. Il confronto di Geymonat con Galileo e Comte presenta non solo le analogie ricordate, ma anche delle profonde differenze che mi sembra opportuno richiamare con un'indagine più approfondita. Nei paragoni suddetti vanno considerate le situazioni politiche e culturali generali e particolari, le opzioni generali e specifiche, le valutazioni storiografiche che possono emergere. Per quanto riguarda Galileo, la cultura scientifica della Chiesa cattolica non era allora totalmente schierata contro il copernicanesimo; anzi, sussistevano settori significativi della cultura cattolica che vedevano nell'accoglimento della nuova scienza nell'ambito culturale del Cattolicesimo un valido baluardo contro l'ateismo cui parevano sfociare le tendenze animistiche rinascimentali. Si pensi a Mersenne. Galileo sperava di essere sostenuto da questi settori della nuova cultura cattolica che risultarono poi essere minoritari. Allora erano comunque presenti e ciò influi non poco sul comportamento di Galileo.

La condizione politico culturale della sinistra italiana del primo Novecento che Geymonat voleva modificare era invece peculiare della società italiana. La carenza della dimensione scientifica nel marxismo italiano era solo una conseguenza dello scarso interesse che tradizionalmente la cultura italiana aveva per la scienza, mentre, secondo Geymonat la cultura marxista generale dava ampio spazio alla scienza soprattutto con l'opera di Engels. Si trattava per Geymonat di collegarsi a quel filone scientifico del marxismo, negletto in Italia e infelicemente etichettato come positivistico. Il confronto allora con Galileo reggeva solo sulla astratta analogia tra la dimensione autoritaria della classe dirigente cattolica e comunista che detenevano il potere, depositari di un sapere incapace di accettare il dissenso e di favorire lo sviluppo nella direzione di un avanzamento progressivo.

Il confronto con Comte si situa su basi completamente diverse. La situazione politica culturale entro cui si muove il filosofo francese era caratterizzata da una generale estromissione della filosofia dalla ricerca scientifica nel suo paese, ancorché la Francia fosse la nazione più avanzata in questo settore a livello europeo in quanto poteva fruire dell'insegnamento di D'Alembert, di Condorcet e di alcuni altri scienziati aperti alla prospettiva filosofica come Lavoisier. Questo atteggiamento era intaccato, ma solo in parte dalla presenza di una cultura antiscientifica, retaggio della dottrina di Rousseau e rappresentato particolarmente da Bernardin de Saint-Pierre e da Chateaubriand che avevano un certo seguito. Dico "solo in parte" in quanto queste concezioni furono sempre minoritarie, limitate al settore letterario, anche perché non vennero accolte dagli scienziati, per la maggior parte permeati dallo spirito enciclopedico, e subito fortemente criticate (cfr. l'articolo di Biot, *Sur l'influence des idées exactes dans les ouvrages littéraires*, "Mercure de France" 1809, pp. 393-497).

Il discorso di Geymonat condivide la critica di Comte alla scienza del suo tempo che aveva troppo accentuato l'opzione specialistica, ma si sofferma soprattutto sulla situazione particolare italiana che aveva da tempo emarginato la scienza dalla cultura, mentre in Europa la scelta filosofica si era mantenuta come un'opzione che poteva essere seguita o meno dagli scienziati. Rimase comunque minoritaria anche in Europa per tutto il secolo anche in relazione all'enorme sviluppo che aveva avuto la scienza. La ri-

cetta di Comte per superare l'estromissione della filosofia dalla scienza, per certi versi necessaria, a giudizio dello stesso Comte, in quanto frutto della specializzazione, matrice del progresso scientifico, per la quale occorreva creare una nuova categoria di scienziati, i filosofi della scienza, rimase senza seguito almeno fino ai primi decenni del secolo seguente, quando apparvero gli esponenti della scuola di pensiero denominata empirismo logico.

Quindi la concezione di Geymonat è rivolta in questo caso, sia alla situazione culturale generale e quella particolare dell'Italia e ha come referente polemico sia gli scienziati che avevano seguito l'opzione specialistica, sia i filosofi idealisti che condividevano la scelta specialistica degli scienziati che li esimeva dall'affrontare il complesso problema dei rapporti filosofia-scienza e giustificava, indirettamente, il loro comportamento. In entrambe le situazioni è carente la ricerca delle cause che hanno determinato quei comportamenti. Geymonat adotta come rimedio alla necessità della ricerca scientifica ormai matura, la nascita della nuova figura del filosofo della scienza, rappresentato storicamente, come si è visto, dal neopositivista. Egli auspica però un filosofo della scienza capace di integrare la conoscenza delle scienze con l'approccio storico. Egli riteneva che dall'approccio storico potesse derivare anche le conoscenze per superare la concezione divisiva della ricerca scientifica. La spiegazione storica è non solo auspicata da Geymonat, ma anche perseguita con la grande opera sulla storia del pensiero filosofico e scientifico, ma è risultato essere più uno "strumento di persuasione" che si è rilevato, del resto molto efficace, che uno "strumento esplicativo".



GIOVANNI CAROSOTTI

Sul complesso rapporto dell'italian thought con la storia

Le problematiche teoretiche che ineriscono alla filosofia della storia hanno da sempre giocato un ruolo decisivo nell'elaborazione di una consapevole teoria della storiografia, all'interno però di un rapporto decisamente asimmetrico tra i due campi disciplinari; con una maggiore sensibilità, a nostro parere, da parte degli storici. Questi hanno sempre fatto tesoro da quanto si poteva apprendere sulle vicissitudini della storiografia filosofica, per porre a problema la questione decisiva del "senso", evidentemente implicita in ogni ricostruzione del passato; per problematizzare in che misura esso poteva alterare la qualità del lavoro scientifico, valorizzando in eccesso la soggettività dello studioso, a scapito di un rigoroso lavoro interpretativo sulle fonti. Da questo punto di vista, le vicissitudini della filosofia contemporanea, e il suo confrontarsi in modo deciso con il rischio sempre presente del teleologismo, hanno costituito per gli storici un termine di confronto irrinunciabile, senza il quale non potrebbe darsi una completa teoria della metodologia storiografica.

Non è avvenuto lo stesso in campo filosofico, nel quale a volte si è guardato con una certa supponenza alle riflessioni che, provenienti da storici, potessero dare un contributo anche all'autoconsapevolezza della disciplina filosofica, interpretandole quasi come un'arbitraria invasione di campo. Secondo alcuni esiti della filosofia occidentale, in particolare di alcune riflessioni degli ultimi venticinque anni del secolo scorso, sarebbe la disciplina storica in quanto tale responsabile, per la sua stessa struttura concettuale, di una deriva sostanzialistica della filosofia. Per cui si è tentato di mettere in discussione la stessa dimensione della storicità, per ritagliarsi uno spazio dedicato unicamente all'approfondimento speculativo con il quale, sfuggendo a una logica cronologica lineare, ci si illudeva di impedire l'invasività del soggetto sul materiale trattato.

Si era accorto di questa deriva, esiziale per il sapere storico, Giuseppe Galasso, nella sua opera dedicata alla teoria della storia (*Nient'altro che storia*, Il Mulino, Bologna 2000), dove si era confrontato alla pari, ovvero utilizzando con piena padronanza il bagaglio concettuale della disciplina



filosofica, con questa pretesa della filosofia di fare a meno della storia; e lo stesso studioso vi era ritornato qualche anno dopo, a proposito della discussione sull'*italian thought*, in un confronto critico con le prospettive di ricerca, tra loro opposte ma a suo parere entrambe manchevoli, di Roberto Esposito e di Carlo Augusto Viano.

Lo studio di Corrado Claverini (*La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021) ricostruisce proprio il dibattito relativo all'*Italian thought*. Dal punto di vista della teoria della storia (che – è bene precisarlo – non è il principale oggetto d'indagine di Claverini) tale analisi riveste un grande interesse; i quattro paradigmi cui si fa riferimento nel titolo corrispondono infatti a quattro modelli storiografici (potremmo dire quattro modalità possibili di filosofia della storia) il cui esito recente, in particolare con l'opera di Roberto Esposito, ha coinciso con l'esaltazione della dimensione del non storico, con la teorizzazione di un nocciolo speculativo estraneo alla dimensione della storicità e che costituirebbe il carattere peculiare – in un prospettiva ermeneutica molto ardua, che non è certo andata esente da critiche – della tradizione filosofica italiana nel suo complesso.

Claverini, con una prosa decisamente chiara ed efficace, ripercorre la questione presentando i quattro passaggi fondamentali (Spaventa, Gentile, Garin e, appunto, Esposito) in modo esaustivo, con un'abbondanza di citazioni e con un apparato critico e bibliografico imponente. Lo studio fornisce dunque un materiale complessivo, esposto senza privilegiare a priori alcuna delle prospettive descritte (per quanto, evidentemente, si riconoscono i limiti oggettivi delle impostazioni di Spaventa e di Gentile), e consente di avere un quadro complessivo che non intende condurre il lettore a fare propria un'impostazione di partenza predeterminedata.

Ed è proprio questa qualità del testo a risultare preziosa anche a chi ha a cuore la tematica della metodologia della storia e della storiografia, in particolare se riferita alla decisiva questione della crisi della storia (rispetto alla quale le responsabilità della filosofia – o meglio, di una certa deriva della disciplina nell'ultimo cinquantennio – sono evidenti). Nel corso dell'analisi, infatti, risulta chiaro quanto un disconoscimento da parte dei filosofi di un dibattito che riguarda le caratteristiche specifiche della disciplina storica, se prolungato, vada a detrimento non solo dello sviluppo dei due campi di ricerca, ma soprattutto della loro capacità di condizionare il contesto politico e sociale nel suo complesso. Di conseguenza, nonostante la tentazione di storici e filosofi di puntare a una decisa separazione di ambiti – ipotesi che si vorrebbe concretizzare anche in relazione alla cattedra tuttora presente nei licei italiani – un confronto metodologico tra gli approcci storiografici delle due discipline sarebbe produttivo per i rispettivi campi di ricerca.

La storiografia filosofica, soprattutto quando affronta un tema così sfuggente – per alcuni anzi contraddittorio rispetto alla natura stessa della disciplina filosofica -, ovvero l'esistenza di un tratto caratterizzante in modo specifico la filosofia italiana, si trova di fronte a una difficoltà, o contraddizione metodologica, che Claverini mette ben in luce: da una parte si propone la rilettura di un percorso del pensiero che prosegue nei secoli, attraversando diverse epoche storiche e confrontandosi con differenti contesti

politico-culturali; dall'altra intende evidenziare un contenuto permanente, che sembra sottrarsi alla temporalità, e che proprio per questo coinciderebbe con un carattere propriamente "nazionale" della filosofia, in quanto si manterrebbe identico pur nel variare delle circostanze storico-politiche. Risulta evidente come, per portare a termine un programma di questo tipo, si deve fare proprio un punto di partenza speculativo – inevitabilmente destinato ad assumere una funzione performativa – che si è intenzionati a rintracciare nei percorsi che si intende descrivere; attraverso dunque un atteggiamento aprioristico proprio delle filosofie della storia, il quale inevitabilmente forza la descrizione degli eventi (in questo caso delle caratteristiche del pensiero) in direzione di un'opzione interpretativa predeterminata. Indubbiamente questo implica dire che sia le prospettive euristiche delle singole osservazioni, sia il messaggio complessivo nel suo complesso risultino privi di rilevanza culturale. Claverini mette ben in evidenza gli aspetti limitativi di tale impostazione limitativi, ma fa emergere tutti i meriti speculativi dei rispettivi autori, soprattutto nell'individuare il fecondo intreccio e rapporto tra la filosofia italiana e quella europea, che non è certo corretto interpretare – come per lungo tempo è stato proposto – come una condizione di minorità (e le argomentazioni di Spaventa, contrarie a questo assunto, possono essere accolte – fatte salve evidenti forzature – ancora oggi). L'aspetto che ci sembra con più evidenza emergere da questo lavoro è la circostanza per cui ogni volta che uno studioso intende rilanciare tale problematica, inevitabilmente compie opera critica nei confronti dei tentativi precedenti; ma – e qui il fenomeno si fa sospetto – tale critica si concentra immancabilmente nell'accusa al predecessore di sostanzialismo o apriorismo, ovvero di ricaduta nella filosofia della storia, proprio perché in questo tipo di ricerca si produce sempre, consapevolmente o inconsapevolmente, un'idea di sviluppo teleologica.

Claverini, correttamente, si limita a rendere conto di tale dibattito, senza intervenire per decretare ragioni e torti. È interessante notare come la sostanza di tale critica coinvolga anche la riflessione di Roberto Esposito. Apparentemente distante, per la sua personale impostazione speculativa, da un approccio classico di filosofia della storia, Esposito individua il principale elemento caratteristico della tradizione filosofica italiana in una «estraneità alla piega trascendentale in cui resta, invece, impigliata la sezione più cospicua e influente della filosofia moderna», al riconoscimento di un grumo profondo, naturale, anteriore dunque al processo di storicizzazione, che continua a manifestarsi contro tutte le volontà di realizzare rispetto a esso un'operazione di immunizzazione. Per cui, al contrario delle ambizioni di qualsiasi processo razionalizzante, che vorrebbe neutralizzare tale elemento oscuro, «l'Italia ha pensato, e in un certo senso continua a pensare, il politico fuori dello Stato, nella dialettica ininterrotta di ordine e conflitto, potere e resistenza». Da qui deriva la tesi più caratteristica di Esposito, ovvero il privilegiare nella filosofia italiana la dimensione della biopolitica, i cui fondamenti sono stati compresi da essa ben prima che tale concetto diventasse egemone; e ciò rende il pensiero italiano più adatto ad affrontare il contesto della globalizzazione, e nello stesso tempo rende ragione del successo recente, soprattutto in area anglo-americana, dell'*Italian thought*.

Ovviamente, anche Esposito deve, per sostenere tale teoria, ripercorrere almeno in parte i momenti cruciali della storia della filosofia italiana. Tale ricostruzione, effettuata nell'opera *Il pensiero vivente* (Einaudi, Torino 2010) attraverso riflessioni di indubbia profondità e coinvolgimento, non è andata esente da critiche. Da quelle già ricordate di Galasso, che rileva alcune semplificazioni storiche per ridurre il concetto di "italianità" non al principio della "nazione" ma a quello deleuziano del "territorio", a quelle decisamente più puntute di Viano, che parla di faziosità nella scelta degli autori, nonché di forzature interpretative al limite della correttezza filologica. Claverini rende conto in modo esauriente di tale dibattito, per riportare la replica di Esposito che, sorprendentemente, accetta la sostanza delle critiche. Ed è proprio la sua risposta, infine, a far emergere la da noi già rilevata estraneità, da parte filosofica, al dibattito che è in corso da anni sulla natura e la crisi della storia. «Il mio è un discorso "a tesi", che porta nella direzione di quelle che sono state le mie categorie. Insomma, non solo accetto questa critica, ma la considero inevitabile, per tutti, e tanto più nel caso mio». Una sorprendente rivendicazione di una prospettiva aprioristica, dunque, che seleziona gli autori e i contenuti che intende privilegiare. Il che rende però meno credibile l'insieme delle critiche rivolte ai predecessori, siano essi Spaventa, Gentile o Garin. Sembra accorgersene Claverini che, se da una parte rimarca l'importanza di ripercorrere un simile tentativo di ricostruzione storica, comprende la necessità di liberarsi in parte da tale approccio comparatistico. Lui stesso, a dire il vero, mantiene una sorta di diffidenza verso la nozione di "storicismo", interpretata forse in modo un po' troppo unilaterale; però propone, nelle sue conclusioni, un'osservazione fondamentale, ricollegando i limiti di un simile confronto al tema – decisamente caro agli storici – della fine della storia: dare per scontata una critica radicale alla dimensione della storicità conduce inevitabilmente la filosofia a esiti sostanzialistici, in quanto comporta «l'adozione, da parte della filosofia, di atteggiamenti che sono tipici della scienza». E prosegue con un'osservazione a nostro parere ancora più illuminante: «In un periodo storico in cui la rimozione della storia è programmatica, ogni discorso che tende a storicizzare la pratica filosofica è criticato a prescindere. Tuttavia, occorre ricordare che è la storicità a rendere la filosofia pensiero critico. In effetti, la critica è resa impossibile dalla naturalizzazione dell'elemento storico e sociale. Soltanto ciò che è storico può essere criticato. La natura, al contrario, può essere solo descritta.» Una riflessione che, a noi sembra, prende in parte le distanze dall'impostazione di Esposito, pur riconoscendone tutti i meriti speculativi.

E, nel contempo, ripropone l'attenzione sulle questioni di metodo che riguardano la storiografia, nella consapevolezza che l'indifferenza o il rifiuto della storia finisce inevitabilmente per delegittimare la stessa riflessione filosofica e avvilupparla in consuete contraddizioni, come quelle dovute a un confronto insufficiente con la dimensione della storicità; nella convinzione di poterle sfuggire, ma finendo per imporre alla riflessione filosofica una dimensione concettuale aprioristica, che porta al fallimento proprio il tentativo ricercato di emancipare il pensiero dall'invasività di una visione del mondo, per forza di cose parziale, con cui il soggetto forza l'interpretazione della realtà.



FULVIO PAPI

Per una lettura de Al faro di Virginia Woolf

Credo che *Il Faro*, come altre opere di Virginia Woolf abbia avuto un suo relativo successo di pubblico di cui la scrittrice si compiaceva sia dal punto di vista personale che come editore, dato che essa collaborò direttamente con il marito, una rilevante figura di critico, alla creazione di una raffinata casa editrice in armonia con quello che, in un modo molto superficiale, può essere definito il clima di Bloomsbury.

Lo studio di quella produzione editoriale garantisce certamente una visione analitica della cultura inglese, un lavoro per collaudati specialisti. Virginia confessava che non aveva una propria concezione del mondo. Eppure un punto di vista del comprendere al modo del concetto, può apparire una limitazione grave, ma se si considera quanto la forma concettuale può semplificare o addirittura ignorare aspetti fondamentali dell'esperienza propria di ogni vivente, si può invece concludere in modo contrario. La mancanza pregiudiziale di una "concezione del mondo" è quel vuoto che consente di penetrare molte realtà non dette, una sorta di fioritura nascosta o ignorata, che costituiscono il senso celato di ogni persona.

Il lettore di Virginia desiderava certamente trovarsi di fronte a una scrittura narrativa che, proprio nella sua creatività semantica, abbandonasse qualsiasi realismo di superficie (non dimentichiamo che il "romanzo storico" di Walter Scott era ancora in primo piano) per trovare nell'essere nel mondo personale, emotivo, umbratile, intimo, conflittuale, strategico nella sua obiettività quel prezioso retroterra oscurato dall'educazione vittoriana che impartiva le buone regole intorno alla considerazione di sé e al comportamento sociale. Una paralisi psicologica che dava in cambio un senso diffuso di sicurezza.

In questa prospettiva di Virginia ha importanza certamente la psicoanalisi, tuttavia non come prospettiva che poteva aprire, scientificamente, solo un aspetto della vita personale soggetto a una terapia, ma piuttosto come sollecitazione intellettuale a individuare il mondo complicato che ogni persona tiene nell'ombra della propria apparizione, senza nemmeno fermare un momento della sua attenzione su questo doppio piano di se stessi.



Questa credo sia la seduzione per i lettori di Virginia, e può persino capitare che essa si ripeta nel nostro tempo così banalmente emancipato dal reticolo delle buone regole non solo vittoriane.

Sono però convinto che, come ogni classico, l'opera di Virginia sia diventata terreno di indagine di lettori specializzati nella critica e nella conoscenza. La teoria della critica letteraria offre più punti di vista per il proprio esercizio, e l'esperienza ha mostrato che ciascuno di essi, se viene assolutizzato, provoca delle mancanze. Così che riferimenti autobiografici nell'opera, influenze culturali, tecniche narrative, certezze ideologiche, riscritture "poetiche", sono tutte prospettive aperte, la cui conoscenza o la cui scelta prevalente, in ultima analisi, è in recezione proprio della "resistenza" che offre l'opera in questione.

Da questo punto di vista desidero ringraziare Nadia Fusini per il suo commento interpretativo e per le note esplicative (nell'edizione de "I meridiani" Mondadori) senza cui non avrei nemmeno pensato di tentare queste pagine e la loro evidenza interpretativa.

La questione del realismo è molto semplice. Il realismo si afferma come ideologia sociale della letteratura, una risposta etica alle forme che vedono una coincidenza assoluta tra l'oggetto d'arte e le particolarità del suo senso. Il realismo voleva essere una apertura al mondo come esso è: ovviamente "come esso è", è una tendenza personale che può acquisire molti sensi, forse il più celebre è quello di Lukàcs che vedeva una costruzione letteraria realistica solo nella distribuzione in un'opera della forma storica e sociale essenziali. Ma anch'essa non era che una poetica con la sua competitività. Come non sono estranee, non all'ideologia realistica, ma a una concezione dell'essere letteratura che rivendica una propria esteticità narrativa. C'è un essere per la letteratura che è l'oggetto possibile, l'oggetto in cerca della sua forma, l'apertura di una nuova potenzialità della scrittura che scopre e governa una condizione dell'essere.

In Virginia la possibilità di questa impresa (voglio essere uno scrittore, voglio dire) si conquista a livello della percezione che essa ha dei suoi personaggi che a loro volta, secondo il loro destino, sono esseri percettivi.

Il concetto diventa un modo di agire piuttosto che di pensare, i suoi confini nel mondo sono molto limitati, ma la loro intensità è molto profonda. Il mondo familiare e amicale diventa un intreccio emotivo, che nella sua forma elabora ogni possibile relazione di senso con un oggetto: una terrazza, una finestra, le onde del mare, l'erba del giardino. La stessa geografia ne è dipendente.

La sensazione poi diviene tessuto immaginario, è quindi (contrariamente al senso epistemologico che l'immaginario ha per esempio in Kant) la condizione della "conoscenza", ma trova la sua oggettività nella forma che giunge a un linguaggio. Non c'è nessun linguaggio d'arte come può capitare in numerose poetiche oggettive, ma solo quel linguaggio che appartiene alla scrittrice che ha trovato nell'eco linguistico del percettivo, i motivi che l'immaginazione personale ha conseguito a una processo di memorizzazione.

Ora è proprio questo rapporto, che in modo del tutto lontano da qualsiasi costruzione o giudizio intellettuale o scientifico che riguardi Virginia le provoca la sua interrogazione intorno al fatto se il suo lavoro sia un romanzo o piuttosto una elegia, la quale, tuttavia, "scolpisce" dolcemente quello che

pare l'essenziale di un'esperienza. Virginia invece seziona ogni immaginazione nei suoi aspetti soggettivi e nelle sue relazioni interpersonali secondo una trama narrativa che assume il carattere di un romanzo. Il quale percorre spazi di esperienza compresi in un retroscena di verità che è lontano dalla relazione comune (e pragmatica), quella del rapporto univoco tra verità e realtà. La conoscenza sensibile ha un suo occulto confine di realtà.

È del tutto esatto definire il lavoro di Virginia come un romanzo "edipico" poiché il rapporto tra James, la madre, e il padre professor Ramsay, a proposito della possibilità o meno di realizzare la gita al faro è un calco della classica (e ormai tramontata) situazione familiare.

Per procedere sul senso che nell'opera ha questo esordio è forse utile ricordare che l'opera è divisa in tre parti: la finestra che è la metafora dell'osservazione, il tempo che porta con sé la trasformazione iniziale della scena, il faro che da oggetto del desiderio diviene realtà obiettiva e pragmatica.

L'osservatrice alla finestra con in braccio il figlio James è la signora Ramsay, dispensatrice sino alla sua morte di un ordine del piccolo gruppo in cui ognuno trova il riconoscimento possibile, pure nel difficile equilibrio tra l'apparire pubblico con le sue strategie ordinarie, e il desiderio che cerca le strade metaforiche per apparire.

La signora Ramsay, la cui bellezza è al di là di ogni confine dell'immaginazione, è il punto di equilibrio di un tessuto relazionale che si presenta nella dimensione di una giornata, come si comprende da alcuni (pochissimi) riferimenti testuali. Per esempio la fattura del famoso calzerotto da portare al bambino del faro. Se un giorno è l'apertura di un mondo, appare la traccia della strategia compositiva di Joyce. E già che emergono tracce non vorrei dimenticare, per quanto riguarda l'ultima parte dell'opera, la presenza proustiana del tempo, laddove "il tempo ritrovato" non è più la memoria, ma l'accadere sociale, il destino (ironico) di ognuno nel passare degli anni.

Una simile relazione si può vedere nella concreta gita al faro dove ciascuno dei protagonisti avrà la figura sociale che il lavoro del tempo avrà consentito di costruire: il desiderio diviene prassi comune. All'inizio dell'opera il pranzo per 15 persone (due figli più gli amici) organizzato dalla signora Ramsay mette in scena il piccolo mondo di cui Virginia ha la "visione", e, dopo che nel silenzio e nell'attesa dei ritardatari ciascuno può diventare soggetto pubblico di sé. La riunione finisce nella chiacchiera più esteriore, quella politica tra il giovane studioso, allievo del professore Ramsay e Banks scienziato dei temi botanici. La scomparsa degli altri intervenuti è pari alla loro fuga dall'obbligo mondano, un segreto richiamo a quel se stesso che proprio nel modo in cui si manifesta occulta e svela il suo spazio più intimo.

La signora Ramsay, padrona di casa e consorte del professore Ramsay, manifesta i suoi cinquant'anni, madre di otto figli, con una straordinaria autorevole bellezza che l'aiuta non poco ad assumere nel gruppo una funzione armonizzante le strategie personali che, di volta in volta, assumono rilievo anche quando vorrebbe abdicare alla sua bellezza. Prima del pranzo collettivo, è alla finestra "strategica" che consente di partecipare al "dentro" e al "fuori" in compagnia del piccolo James, il quale più di ogni altro ha subito la frustrazione della negativa e assoluta decisione paterna quanto alla gita al faro, decisione della realtà che impedisce persino l'apertura del desiderio.

La signora Ramsay sa trovare l'apprezzamento fra il giovane Tansley, candidato filosofo allievo del marito, oggetto di derisione dei suoi figli, protagonista di discorsi di una legalità oggettiva, che chiedono apprezzamento per la loro qualità ideale, e quindi sollecita la ripetizione della positività del suo sapere con una consecutiva affermazione dell'io, io, io. Eppure anch'essa inciampa in una piccolo collasso emotivo. Le piace Lily per la sua indipendenza, e tuttavia sa intimamente di non riuscire a coglierne alcun destino.

Ha difficoltà con il poeta Carmichael che è chiuso nel senso del suo lavoro politico. Tuttavia questa presenza che rappresenta, quasi per ognuno, la sponda sicura del proprio manifestarsi, ritrova talora se stessa come un "cuore di tenebra", che è l'abisso che attende la signora, la quale forse ha saputo tradurre la vita in una armonica accettazione che mette ognuno a suo agio.

Sono i momenti in cui il marito, filosofo razionalista, considera un po' superficialmente come la caduta nel pessimismo da cui non è capace di guarire la moglie, mentre è il vero momento in cui la fiorente signora si trova ad affrontare quell'antagonismo dell'esistenza, quel sentimento oscuro che fa sorgere la domanda su cosa abbia fatto della propria vita. Sono attimi che vengono soppressi dalla forza sicura della vita quotidiana e dal ruolo femminile che ha assunto nel rapporto con il marito.

La signora Ramsay vuole condurre l'ospite Paul all'altare con Minta, si sente bellissima quando la guarda il marito e, infine, gli dà persino ragione sulla questione della gita al faro: domani pioverà, secondo il pronostico frustrante per il piccolo James.

Questa sapienza sui possibili equilibri del vivere dovrà scomparire con la sua morte improvvisa. Il gruppo non avrà più il suo centro gratificante, dovrà riconoscersi nella propria realtà, come ha potuto essere. Se è, come vedremo, realizzato l'inevitabile dominio del tempo.

Una figura fondamentale è il professor Ramsay, maestro di allievi in carriera, autore di libri filosofici di un razionalismo positivista. La regola fondamentale, quella che norma la figura sociale, è la verità intera, positivamente, come lo specchio della realtà. Questa identità gli conferisce una grande autorevolezza, quella che nasce da una supposta superiore legalità del pensiero astratto. Ma questa superiorità ideale, sostenuta dalla professione universitaria, in realtà produce una dinamica psicologica che ha i suoi gravi guasti. In una immaginaria graduatoria che va dalla a alla zeta, il suo contributo teorico, paragonato agli altri, si ferma alla Q e non sarà mai quella Z che si dà una volta soltanto per generazione. Il gelido sospetto del "fallito" in questa prospettiva lo tormenta. E tuttavia desidera la simpatia come contraccambio del suo modo di essere.

Il signor Ramsay assiste la moglie nelle sue cadute di umore, ma talora emerge il pensiero che se non avesse avuto una vita familiare, forse il suo risultato culturale sarebbe stato migliore. Si sente libero di dare scherzosamente dell'oca alla signora Minta. È un sessantenne cui piacciono le ragazze giovani che rappresentano quella preziosa e futile ricchezza che ha la vita nel suo germoglio (quasi le fanciulle in fiore di Proust che Yourcenar considerava invece melense). Lily, la pittrice, lo considera meschino ed egoista, e non può essere che il riduttivo ritratto del punto di vista di Lily, quello che la sua forma di vita, dedicata alla passione e al tormento dell'arte, consente e desidera capire.

Gli specialisti dell'opera di Virginia da tempo hanno insegnato che queste figure riprendono nella scrittura il quadro dei rapporti parentali di Virginia, padre, madre, sorella, al punto che Virginia stessa tende a riconoscere il suo lavoro letterario come una identificazione psicoanalitica. Il che ha un aspetto di conoscenza. Nella nostra lettura, a parte la lezione freudiana, interessa l'indagine nella composizione segreta e pure socialmente codificata di ogni personaggio che ha una luce esterna, frutto di un riuscito compromesso con una verità propria che non può appartenere a una condivisione sociale.

Sarà, dieci anni dopo, con la riuscita gita al Faro, che la luce del faro comporrà questi dissidi dell'interno e dell'esterno.

Lily diversamente è una figura centrale capace di una sua sufficienza emotiva e intellettuale. Può focalizzare dal suo punto di vista sia il professore Ramsay che la moglie, l'uno egoista e tirannico, l'altra conoscitiva dei destini di superficie di ognuno, atteggiamento che si vede nella sua costanza nel favorire matrimoni.

C'è in Lily una immediatezza di cui ha bisogno, ma nello stesso tempo ha il problema artistico decisivo: il problema della forma che deve nascere da quella che è la visione naturale e la fisionomia che da essa assume quella visione nella composizione del quadro, dove deve essere interpretata in una forma definitiva. È la fine, già accaduta, della riproduzione del bello naturale. E quando Lily si beffa del candidato universitario Tansley, che sostiene l'impossibilità femminile a governare il proprio fare nel mondo dell'arte, la signora Ramsay la invita ad essere cortese nei confronti del suo interlocutore. Lily vuole la propria indipendenza, non desidera affatto sposarsi, ma percepisce l'ambiguità dei sentimenti: l'amore eccita la vita, la fa uscire dai suoi contenitori usuali, ma è la più barbara delle passioni poiché sottomette l'individualità alle procedure inevitabili della reciprocità.

Le donne, è la tesi di Lily in questa scena, hanno solo il ruolo passivo.

È ampiamente acquisito che in Lily vi siano tratti essenziali della sorella Vanessa, pittrice.

Tansley, allievo del professor Ramsay, ostenta l'ideologia maschilista dell'ultima propaggine istituzionale dell'epoca vittoriana. Ma come ogni assoluta oggettività, ha una sua soggettività, arrogante in superficie, fragile in se stessa, come afferma nella passeggiata con la signora Ramsay. Ma non dimentica di presentarsi affermando che "le donne ostacolano la cultura".

È lo scienziato Bankes che una lunga esperienza fa bastare a se stesso nei suoi silenzi. La davano amorosa per la signora Ramsay, è simile al sentimento contemplativo che un matematico può provare nei confronti di un complesso teorema. Tuttavia è una sufficienza di sé che non ha bisogno della rigorosa osservanza mondana, come quando il poeta Carmichael nel pranzo finale chiede ancora minestra, suscitando il disappunto non lieve del padrone di casa insofferente per una violazione comportamentale.

Carmichael, il poeta, dedito all'oppio, ha la sufficienza di sé che, con linguaggio hegeliano, si può dire di una riuscita obiettivazione in una forma, appunto la poesia, percepita come un valore sciolto da obblighi esteriori che non toglie una reciproca simpatia con la signora Ramsay. Si incontrano due certezze che non hanno bisogno di reciproco giudizio.

Nel pranzo finale gli otto figli del professore seduti in fila.



Andrew avrà il crudele destino della morte in guerra, Nancy, come già Andrew, è ormai una persona già formata nella sua “transoggettività”, mentre gli altri, più piccoli, sono riassunti nella figura di James, amore materno, e centro di odio nei confronti della figura paterna che ha il potere di recidere con il suo autorevole e indiscutibile linguaggio il desiderio nascente del bambino James.

Paul si sposerà con Minta, pure di qualche anno avanti rispetto alle ragazze molto giovani che piacciono al professore, nel suo essere “oca” e nel suo spiegarsi con una specie di recita del parlar giovanile è gradevole all’anziano filosofo. Sarà un matrimonio vero e falso come nel costume sociale.

Il calzerotto che la signora Ramsay aveva iniziato per il bambino del faro non è terminato. La storia è raccontata e aperta. Il faro è ambiguo: lontano, irraggiungibile quel giorno, al di là della baia, in un’isoletta marina, con le sue luci che attraversano a tempo il luogo e danno l’illusione della possibilità di una luce costante (una sorta di intelletto agente che potrebbe unire la piccola ma complessa compagnia). È la testimonianza di un appuntamento che doveva essere mancato.

La quotidiana mondanità, il collettivo, l’identità, il giudizio, il segreto, l’argomentabile razionalmente occupano tutto lo spazio vano e definitivo di un solo giorno.

La presenza assoluta, non nominata, se non come necessario epilogo della signora Ramsay, non avrà la figura della memoria ma di un nuovo accadere (un poco simile alla trasformazione della figura e dei nomi del “Tempo ritrovato” di Proust). Ma la signora che ammoniva di ricordare (chi legge Carlyle?) dovrà morire.

Ho cercato di presentare, per quanto possibile, nella ineluttabilità del tempo (una giornata che vale un’opera) il mosaico degli intrighi esteriori, nello stile, interiori, nel silenzio così come appaiono diretti o indiretti, nelle reciproche sensibilità.

Ora sono passati molti anni, il tempo non “si ritrova”, a meno che il “trovarsi” non significhi che tutte le maschere (è parola di Virginia) di un’epoca appassiscano come fiori del giardino, mentre nuove fioriture, che hanno qualche similitudine, entrano nell’immagine. La signora Ramsay, che tanto aveva dato per armonizzare i vari e difficili colori del mosaico, non c’è più. La bellezza è caduca quanto le foglie: la signora Ramsay è morta.

Lily nel suo ritorno al luogo di vacanza della famiglia, ne percepisce l’assenza in ogni angolo, in ogni oggetto, nell’invincibile silenzio del luogo. Non c’è ombra o luce, crepe e incerti rumori che non parlino con il sussurro della memoria dell’assenza fatale.

Lily dopo dieci anni deve ricominciare da questa accoglienza. Il professore la guarda e quasi preclude il suo desiderio di ultimare il quadro che aveva lasciato incompleto come si potesse ritrovare una continuità del suo senso solo nel ritornare in un luogo dove una morte sembra squalificare il tutto nel percepibile silenzio.

A Ramsay, vissuto sempre nel sicuro rapporto che gli offriva la moglie, Lily avrebbe dato quel poco che poteva. James ha raggiunto i sedici anni, ha compiuto il ciclo freudiano del ritorno allo stile del padre. Cam è nella piena osservanza del suo ruolo femminile. In entrambi è nato un senso di ri-



conoscenza (della propria esistenza, è da sopporre) nei confronti della figura del padre. Il tempo ha voltato le carte del gioco dell'esistenza: il matrimonio tra Banks e Lily non è accaduto. Ciascuno è rimasto, quali che fossero le supposizioni su se stesso, nella propria sufficiente solitudine.

Ramsay decide invece che si andrà al faro. Il comando vuole giocare il tempo. La giustificazione è operativa, razionale: bisogna portare al faro quegli aiuti che erano stati previsti addirittura dieci anni prima.

La rievocazione emotiva del professore ha quasi l'aspetto di una recita mondana di circostanza. Tra Ramsay e Lily è silenzio, sino a quando la ex ragazza approdò alla sicurezza della banalità: "che begli stivali".

Questo argomento è il ponte che Ramsay può attraversare con sicurezza, Ramsay era "a galla", Lily percepiva la propria inutilità.

Quando arrivano James e Cam si forma un minuscolo corteo ("una processione") guidato dalla figura, ormai accettata, del padre in un muto e poco decifrabile colloquio con se stesso che gli dà una nuova statura. Il tempo ha ridistribuito le parti in nuove evidenze: Ramsay ha l'aria di un condottiero.

Lily resta però sola, e nell'intrico dei suoi pensieri le tornò in mente di finire il quadro che aveva espresso il suo senso: l'immaginazione suggerisce il tocco pittorico, ma il rapporto tra il pennello e la tela appartiene (come sempre) ad un mondo diverso. "Ma bisogna accettare il rischio, fare il segno": si apriva la nuova dimensione dello spazio. Senza una sua sicura obiettività, la vita rendeva difficile l'effetto della forma. E tuttavia – questo lo scoglio – l'esperienza della pittura è quasi della quotidianità, nonostante Tansley avesse negato l'attitudine femminile all'arte.

Ma col tempo di guerra (che è sempre sullo sfondo) le cose erano mutate, aveva ridistribuito le parti. Rimane a Lily la trama dei ricordi che rimugina nella mente come opera d'arte. La memoria ha questa ricchezza. La domanda infida tuttavia – la vita che senso ha? – si fa largo e può essere vinta solo dalla rivalutazione del tessuto comune della vita di cui la signora Ramsay era regina, come ora la vela della barca dei Ramsay prendeva il vento. Lily – rimasta a terra – è in continuo transito tra un perplesso essere plurale, la vita comune e l'arte. È il loro tormento, e il pensiero fatale ma sterile del nulla.

La gita al faro non ha più il dono del desiderio, diventa solo compito che deve essere eseguito.

Cambia la natura, e il senso. Ospiti della barca sono il professore, i due figli James e Cam, e i due Macalister, padre e figlio. La brezza tardava a gonfiare le vele, e persino venne il breve tempo in cui i due ragazzi speravano che la spedizione fallisse, si sentivano ancora sottomessi e obbligati, ma il loro patto di ribellione falliva.

Poi il largo, la brezza non mancò e James si occupò della vela, l'obbedienza nel ruolo offrì una certezza di sé.

Ramsay recita la parte triste del vedovo abbandonato, ma poi "resuscita" e ritrova lo stile professorale interrogando Cam sui punti cardinali: le donne hanno una mente vaga: il professore ripete la sua vecchia enciclopedia, Cam cede facilmente, James pensa che la sua resistenza avrà la forma della solitudine. Può contare solo sull'ammirazione intellettuale di Cam che ripete la scissione tra pensiero interiore e comportamento affettivo verso il padre al quale pur sempre offriva "un pegno segreto dell'amore che sentiva



per lui". Nessuno la attraeva più di lui: doveva affrontare il conflitto dei suoi sentimenti, come Lily doveva ritrovare nelle scelte coloristiche, nelle disposizioni spaziali, situazioni, giudizi, pensieri che appartenevano a dieci anni avanti, tuttavia come risorse di se stessa agivano nel processo stesso dell'esecuzione del quadro.

Sono ricordi che sfociano in storie, come quella del matrimonio tra Paul e Minta "riuscito piuttosto male" per poi finire nella normalità.

Lei, Lily, non si era sposata e nemmeno Barkes. Ma ora non era questione della giustezza di previsioni o desideri che smentivano i disegni della signora Ramsay intorno ai matrimoni. La magia della quotidianità appartiene a una presenza che rimane pur sempre nella storia di se stessi. Si può ripetere con variazioni di fatto, ma resta un'educazione della memoria. E Lily non è andata al faro con gli altri: guarda, indovina lo spazio e il tratto di mare. C'è una somiglianza con la custodia del tempo. Lily (forse) ama la solitudine da scienziato di Bankes, forse vorrebbe svegliare il poeta Carmichael per condividere l'insopportabile storia del tutto. Ma il tutto è il vuoto. Sperimenta lo strazio del solo solare: una forma bruciante di vita impossibile.

Come evocare la signora Ramsay che è solo un fantasma della memoria. La sapienza è dolorosa e morale: "tutto passa".

Lily, in ogni circostanza, riverbera fantasmi della signora Ramsay, come in una specie di sonno leggero, cestinato al risveglio che il rumore del mondo era destinato a provocare, e a perdere così le allucinazioni della vista, una sorta di obbligato ritorno al tempo della terra: la barca di Ramsay a metà della baia, il passo autorevole del professore prima dell'imbarco.

La navigazione della barca è resa impossibile dalla caduta della brezza, le onde sbattevano sui suoi fianchi in "una quiete sinistra". Ramsay era chiuso nella lettura di un libriccino. James resuscitava l'immagine dell'uccisione del padre che, in qualsiasi cammino avesse intrapreso, tornava alla ribellione dalla tirannia che aveva sempre provato. Questa rinascita dell'odio in fondo era già nata dalla decisione, comunicata con un ordine, che quella mattina si sarebbe andati al faro. Dieci anni dopo un desiderio proprio, frustrato al momento, si era rovesciato in un ordine indiscutibile. Il tiranno della propria vita rimane lo stesso. Quello che mutava di senso era il faro, allora "una torre argentata, brumosa", una antica costruzione del proprio desiderio che diviene "cosa". Ora, allo sguardo di James, il faro è quello che un facile principio di realtà poteva restituire.

La bonaccia, il tempo che appare fermo, da un momento all'altro poteva sollecitare il risveglio del padre dalla lettura per rivestirlo di nuovo del suo ruolo di comando. Il rischio della situazione riportava a James i ricordi del dominio paterno, "grani di infelicità".

Anche Cam "seduta ora sulla barca" rievocava i casi della sua vita nella casa, del mare.

Ora, Cam avrebbe voluto smorzare l'aggressività di James: il padre era solo un vecchio che leggeva il suo libriccino e quando alzava lo sguardo era per concentrare la sua comprensione. James avrebbe risposto con la solita accusa. Si deve capire che in ogni caso il tiranno è diverso nel maschile e nel femminile. Nel secondo caso il dominio provoca una forma vitale, proporzionata al "mondo", capace di suoi liberi e anche pietosi giudizi. Nel primo caso vi è solo un soggetto ribelle diretto.



La signora Ramsay e il professore esemplificano, nel ricordo, molto bene questa distinzione. E al di là del romanzo edipico, queste distinzioni forse mostrano le stesse difficoltà che Freud ebbe in una psicoanalisi “al femminile”.

Il quadro di Lily ripete il discorso dell’incompiuto e sollecita possibilità aperte se pure dubitose. Alla memoria si ripresenta la vita sicura: la signora Ramsay interprete dei desideri del marito professore che lei, Lily, però non amava, almeno nel quadro che aveva derivato da quella vita, perché troppo puntuale in ogni caso della vita comune “nel cuore della quale faceva il suo nido”.

E Tansley era riuscito a entrare all’Università? Durante la guerra era pacifista, aiutava negli studi la sorella, antifemminista più per obbligo del pensiero che per convinzione personale. E Lily continua a far scorrere i propri ricordi, in un intreccio di casi del gruppo Ramsay.

Immagini del tempo che restituivano in modo doloroso il senso del presente. Per Lily la traversata al faro era un caso di dieci anni avanti.

Appare infine l’isola del faro, dispersa nell’azzurro del mare, eppure costruita come una piccola città. Ramsay ha terminato la lettura del suo libriccino, e la prima parola che egli trovò ritornando nel gruppo, fu “avanti”: un comando che restaurava la sua figura.

James aveva fatto nel modo migliore l’avvicinamento alla scogliera dell’isola e, al solito, temeva che sarebbe mancato l’elogio del padre ma, al contrario, Ramsay disse: “perfetto” e Cam fece notare al fratello, ricco ormai d’orgoglio, il riconoscimento ricevuto.

Protagonista dello sbarco fu ancora Ramsay, ritto, fiero, pronto, disposto ancora all’ordine: “prendete i pacchi”, quelli che avrebbero dovuto donare alle persone del faro, come aveva pensato a suo tempo la signora Ramsay.

La traversata al faro trova tutto l’equilibrio della sua fattività, realizza la misura del reale rispetto ai simboli immaginari. Come Lily: quale che sia il futuro destino del quadro, l’opera è compiuta. Tra vedere e “formare” rimane tutta la distanza ma bisogna prendere una decisione. Tra il desiderio del bimbo James e il suo successo da sedicenne, c’è solo il dominio del tempo, che è tempo sociale, come meglio si vedrà.

Il tempo livella l’esperienza in un equilibrio rinnovato tra passato e presente, è costruito da memoria e da azione. Le cose nel tempo accadono come possono, tra memoria e azione.

La signora Ramsay aveva la capacità di istituire l’ordine tra caos e cosmo (la relazione è molto più moderna di quanto si creda) secondo una sua idea di bene. Il tempo non ha alcun valore da realizzare, lo si vede soltanto dopo, Virginia usa la metafora della matassa. E qui troviamo un’altra metafora di Virginia: “la pozza del tempo” (del tutto simile a quella di Thomas Mann).

Il libro ha una sua disposizione lineare, ma sono le forme viventi che hanno un loro destino temporale, scritto, anche nelle sue variazioni, nell’identità del riconoscimento autobiografico e reciproco.

Virginia racconta che il momento più difficile della sua scrittura appare quando deve parlare del “tempo che passa” (che è poi una condizione essenziale del romanzo). Racconta di aver scritto un paio di pagine che le sono parse contemporaneamente esterne al suo lavoro eppure straordinarie. Inutili relativamente alla narrazione dell’escursione al faro, straordinarie perché



togliere il tempo da una funzione matematica o da qualsiasi narrazione, è trovarselo di fronte con una intuizione concettuale come fosse (heideggerianamente) un ente, costituisce un'impresa che può essere solo il risultato di un processo di metaforizzazione che dia l'emozione di un'idea del tempo.

In questo caso è un confine che non si può varcare, ma la cui rappresentazione linguistica, che vive solo di un complessivo sfondo metaforico, è più simile a una rappresentazione pittorica cui nessuno chiederebbe mai il ritratto del tempo.

Tuttavia se lo scrittore dovesse insistere con uno stile del genere, si troverebbe sempre di fronte a una estetica rappresentazione del tempo che non riuscirebbe mai a trovare la possibilità di una narrazione del "tempo che passa", e quindi il susseguirsi delle scene del mondo nell'esteriorità e nel cavo interiore.

Nella narrazione la rottura del tempo è data dall'improvvisa morte della signora Ramsay, che coincide con l'abbandono della casa del mare da parte degli altri parenti.

Il tempo: la casa porta ancora i segni della più vecchia abitazione nel suo silenzio della sua lenta distruzione. È il tempo abbandonato, privo di una qualsiasi opposizione umana, a poco a poco la "casa" si altera: si accumulano gli effetti disastrosi dell'incuria, la sua cura di quand'era abitata, e, all'esterno, gli effetti devastanti del tempo dell'essere naturale che si moltiplicano: gli alberi, le siepi, gli arbusti, i fiori, i doni dell'orto. Una lenta e inesorabile decadenza che non può più interpretare nel giardino e nelle stanze i segni della primavera: va perduta la relazione – se pur immaginaria – tra il tempo naturale e la temporalizzazione di atti d'amore.

Nello spazio famigliare di Ramsay muore la bellissima Prue per una malattia in seguito al parto. E il tempo apre un altro scenario che cambia la stessa vita collettiva.

È la guerra (talora sfiorata ma mai interpretata in un qualsiasi spazio storico) che ha rapito Andrew, colpito da una bomba.

La specchiera che restituiva la bellezza della natura e la propria bellezza interiore, è perduta. Testimone di queste sciagure "del tempo", della decadenza è la custode, la signora Mc Nab: troppo vecchia, e, del resto, priva di sollecitazioni per contraddire le tappezzerie che cadono, le tarme che invadono gli armadi dove restano ancora abiti di fogge lontane, i muri che si screpolano, finestre e porte prive di un qualsiasi comando. "La casa fu abbandonata, non ci andò più nessuno [...] andava in rovina". Come le città amerinde che Lévi-Strauss diceva venire ingoiate dalla foresta. Certo le rovine prendevano un altro senso: una casa per i vagabondi, un riparo per gli amanti, le rondini vi facevano il loro nido.

Ma da Londra (suppongo) viene alla signora Mc Nab la notizia di mettere in ordine la casa per un prossimo ritorno. È la notizia che cambia il tempo come essere e lo trasforma in lavoro come divenire.

La signora Mc Nab e l'amica Bast sfidano la loro età e iniziano il restauro con un aiuto per il giardino e l'opera dei muratori. Giorni e giorni durano i lavori.

Dopo tanto falciare a zappare alla fine sventolarono dalla finestra i ceci della polvere, le finestre furono chiuse, le chiavi girate nelle toppe in tutta



la casa, la porta d'ingresso fu sbattuta, "finito". È la casa che il lavoro aveva sottratto al tempo della distruzione: suoni che si spengono, silenzi e ombre restituiscono la casa alla sua passata destinazione.

Arriveranno i due ospiti di sempre: Lily e Carmichael con lo stesso treno. Nel sonno la pittrice, nell'ultima lettura il poeta, il respiro del mare, la luce leggera e diffusa che circondava la casa della "pace [che] era dunque tornata" (pace e guerra dunque).

Dopo questo percorso, ci si può domandare come leggere questo libro di Virginia. Per chi ha cultura adatta, suggerirei di rifare il cammino seguendo le tracce preziose del linguaggio di Virginia. Credo possano svelare un senso creativo dell'opera, rifare dunque la ricerca tramite la scelta delle parole, con il loro significato e il loro tempo.

Quanto ai temi non è complicato affermare che incontriamo il contrasto duro ma anche l'epilogo di una situazione edipica, la certezza che la conoscenza reciproca sta nel proprio silenzio interiore più che nella conformistica comunicazione intersoggettiva, il problema estetico tra la visione comune (o la parola pragmatica) e la forma, l'equilibrio possibile tra i doni della natura e l'equilibrio interiore in una pace condivisa. Che era poi la sapiente strategia sociale di superficie della signora Ramsay, la quale, intuitivamente, capiva lo sfondo interiore esibito, ma per lo più taciuto, dei suoi personaggi.

FEDERAZIONE CGIL-CISL-UIL

LA SCUOLA DEGLI ADULTI

Corsi annuali statali gratuiti

per conseguire:

- licenza elementare
- licenza media

150
ORE

aperti a:

- lavoratori
- casalinghe
- anziani
- giovani
- disoccupati
- pensionati

INFORMAZIONI PRESSO
CEDOS TEL. 592306
DISTRETTI SCOLASTICI
SEDI SINDACALI DI ZONA
SCUOLA MEDIA
STATALE DI ZONA

Manifesto del 1985



PINA MADAMI

*Il sindacato e le 150 ore: un documento programmatico
per l'insegnamento storico delle scienze*

L'istituto delle 150 ore fu l'iniziativa più originale fatta dal movimento sindacale nel secolo scorso. Riflette un cambiamento epocale già avvenuto, il diritto all'istruzione dei lavoratori. L'istituto delle 150 ore prevedeva per il lavoratore il diritto di avere 150 ore di salario pagate dall'azienda e 150 ore pagate dai lavoratori, tratte dal loro tempo libero, da dedicare allo studio. Va detto che la scuola di base era stata modificata dall'obbligo della quinta elementare alla III media, ed era giusto che i lavoratori avessero la possibilità di migliorare la propria cultura di base. Inoltre, erano previsti corsi superiori di carattere universitario, tra cui anche lezioni di musica al Conservatorio. È rimasta famosa la risposta data ad un tavolo contrattuale da un sindacalista ad un esponente di una azienda che aveva espresso perplessità sui corsi al conservatorio: perché volete negare ai lavoratori la possibilità di suonare il violino? Le 150 ore dell'obbligo ebbero enorme successo in tutta Italia anche per il fatto che molti docenti uscivano dall'esperienza del 1968 e quindi erano sensibili ai problemi sociali. Si pensava di approfittare della nuova scuola dei lavoratori per introdurre un approccio innovativo nelle modalità dell'insegnamento scolastico tradizionale. Alcuni esponenti del sindacato pensarono fosse particolarmente efficace un insegnamento delle scienze ancorato alle esigenze concrete dei lavoratori. Si sarebbe dovuto partire dall'analisi della busta paga e dalla comprensione dei dati delle varie bollette per giungere poi alla formulazione di problemi più astratti. Questo approccio empiristico suscitò delle perplessità e alcuni intellettuali che gravitavano attorno alla CGIL (ne facevano parte Gianni Micheli, Luigi Besana, Sergio Escobar, Giulio Giorello e altri) elaborarono un progetto educativo alternativo descritto in un apposito opuscolo. L'opuscolo va visto non come un programma didattico (venne interpretato anche in questo modo e criticato perché troppo complesso), ma come un orientamento di base, un indirizzo programmatico rivolto più agli operatori che agli utenti. Sulla base di esso si dovevano elaborare i programmi didattici particolari, adattati alle esigenze degli utenti. L'opuscolo venne bene accolto e suscitò una reazione positiva e anche il progetto empiristico, contro cui era stato elaborato, fu rivisto ed



Pina Madami

espresso in una forma meno semplicistica. Sui temi discussi nell'opuscolo si tenne una grande iniziativa alla *Casa della cultura* di Milano cui partecipò con entusiasmo Ludovico Geymonat sempre attento alle esigenze dei lavoratori e ai tentativi di rinnovamento della cultura italiana.



VERONICA PONZELLINI

Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?

In un libro¹ di piccole dimensioni, edito in Italia pochi anni orsono, due pensatori vissuti in epoche diverse rispondono ad una domanda fondamentale per la storia del pensiero filosofico occidentale: *Was ist Aufklärung?* Si tratta di Immanuel Kant e di Michel Foucault.

Nella prima parte di questa piccola opera vi è il noto saggio kantiano *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* nella seconda, lo scritto del filosofo francese *Che cos'è l'illuminismo?*

Dando per certa la conoscenza dello scritto di Kant da parte del nostro lettore, è interessante concentrarsi sull'argomentazione sviluppata da Foucault, dalla quale emerge sia la posizione del saggio kantiano all'interno dell'intero *corpus* degli scritti del filosofo prussiano, sia quello che Foucault pensa circa le conseguenze che l'illuminismo ha lasciato in eredità alla filosofia moderna e contemporanea. Ciò contribuisce a far sì che questo piccolo libro si strutturi come una sorta di dialogo intorno ad una stessa categoria concettuale fra due pensatori che, per ragioni naturali, non hanno avuto la possibilità di confrontarsi dal vivo.

Il commento all'opera che viene qui proposto muove da una scelta di metodo: non si procederà con l'analisi delle pagine kantiane per poi passare a quelle foucaultiane, il che impedirebbe al lettore di cogliere la sinergia fra i due saggi, ma ci si concentrerà, sin da subito, sulla meditazione del filosofo francese per individuare, tramite essa, il valore della risposta data alla domanda sull'illuminismo elaborata da Kant.

1. *Foucault lettore critico di Kant*

Foucault inaugura il suo scritto con una nota curiosa, che invita il lettore a cogliere una sottile ironia, che, si sa, è sempre manifestazione di una profonda intelligenza critica:

1 Immanuel Kant, Michel Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, Mimesis, Milano 2012.





Ai nostri giorni, quando un giornale pone una domanda ai suoi lettori, lo fa per chiedere il loro parere su un tema su cui ognuno ha già la propria opinione: non c'è pericolo di imparare granché. Nel secolo XVIII si preferiva interrogare il pubblico su problemi su cui non si aveva ancora una risposta. Non so se fosse più efficace; era più divertente.²

È ormai accertato che oggi sono venute meno quelle buone pratiche che davano importanza all'ascolto silenzioso del pensiero altrui e alla conseguente meditazione, le quali precedevano qualsiasi comunicazione o osservazione critica personale sui più svariati argomenti; purtroppo questa assenza tende a giustificare la pretesa, il diritto o il desiderio di esprimere a tutti i costi il proprio parere anche su problematiche a proposito delle quali non si hanno competenze sufficienti per giungere ad alcuna argomentazione sensata. Foucault ha criticato questa prassi tipica dell'uomo contemporaneo avvalendosi del concetto di verità in riferimento al discorso: il discorso vero sulle cose, sul mondo, sugli dei, sugli uomini, insomma su qualsiasi cosa, ha la funzione di trasformare l'essere del soggetto, dando luogo ad un processo di strutturazione del soggetto stesso chiamato *soggettivazione*. Assimilando la verità del discorso, il soggetto è in grado di tradurla in una prassi che si sviluppa nella dimensione del vero e che ha una ricaduta etico-esistenziale; per fare ciò, è necessario che il soggetto si ponga, di fronte al discorso vero, in un atteggiamento di silenzio, di meditazione, nello stile tipico delle pratiche stoiche, per lasciare che la parola vera sedimenti nel suo animo fino a divenire l'essenza stessa del suo io.³

2 Ivi, p. 23.

3 La questione del rapporto tra soggetto e conoscenza, così come si sviluppa nell'età ellenistica greca e romana, assume per il soggetto una forma e un valore spirituali. La conoscenza della verità non è finalizzata innanzitutto e/o solo alla questione dell'oggettivazione e della validità del sapere dell'oggetto (vedi il razionalismo critico), ma alla trasformazione spirituale del soggetto che, da schiavo di passioni e sentimenti, giunge alla libertà e alla conseguente felicità. Perciò, la conoscenza della verità si traduce in una prassi nella dimensione della verità (il *logos* come dire il vero) che, a sua volta, ha una ricaduta etico-esistenziale sul soggetto consentendogli di dimorare nel vero. Da ciò si evince l'importanza, il valore, non solo teoretico ma anche pratico del fare filosofia come prassi che si situa nella dimensione della verità, laddove quest'ultima non è solo detta, pronunciata, conosciuta/compresa, ma anche agita: quando la teoresi del vero si fa prassi vera, si verifica quel processo di trasformazione del soggetto che dà luogo alla soggettivazione di esso. Per Foucault, non c'è soggetto ma soggettivazione: soggetto è una categoria concettuale frutto di un atteggiamento di conoscenza, nel senso che il soggetto oggettiva se stesso ponendosi come oggetto da conoscere; soggettivazione è un processo *in fieri* che ha come fondamento la cura di sé, ossia il prendersi cura di se stessi considerando la vita come una prova incessante che mette il soggetto di fronte alla valutazione continua del proprio sé. Quest'ultima passa certamente attraverso la conoscenza di sé ma non considera il conosci te stesso come il fine, il senso del vivere. Infatti, la valutazione di sé ha un carattere etico: il soggetto dei discorsi veri è anche soggetto di azioni vere, è colui che è capace di farsi vero. Cfr. Michel Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2007³, pp. 279-281.





Nel processo sempre *in fieri* di soggettivazione, che caratterizza il vivere dell'uomo come continua prova di sé, sorge il bisogno di interrogarsi a proposito dell'illuminismo: è, infatti, necessaria una chiarificazione dell'intera tradizione storico-culturale occidentale per favorire una conoscenza e una valutazione globale di sé da parte dell'uomo, la quale non può mai prescindere dal legame che ogni individuo possiede con la tradizione in cui è inserito. Grazie a questa analisi critico-ermeneutica, prende avvio quella *cura di sé* mediante la quale il soggetto entra nella casa della verità.

Da ciò si evince come l'orizzonte filosofico da cui emerge l'interrogazione del filosofo francese sia diverso da quello kantiano: non si tratta di individuare i fondamenti trascendentali che giustificano l'interrogazione teoretica, pratica ed escatologica dell'uomo, come accade nel kantismo, ma di effettuare un'operazione di analisi e interpretazione dello sviluppo storico costitutivo della soggettività occidentale, all'interno di una dimensione ermeneutica di natura certamente filosofica ma anche storica, antropologica e sociologica.⁴ Lo stesso Foucault non esita a rivelare questa diversa impostazione del suo filosofare rispetto al kantismo laddove, nel saggio qui in esame, accenna a Baudelaire che riconosce come colui che, meglio di altri, incarna quell'atteggiamento moderno che si struttura in una trasfigurazione del soggetto come «gioco difficile tra la verità del reale e l'esercizio della libertà».⁵ Ma su questo torneremo più avanti.

Non è difficile seguire il commento critico di Foucault al saggio di Kant: la chiarezza espositiva, che caratterizza tutte le sue opere, dà luogo alla strutturazione del ragionamento in passaggi logico-concettuali ben articolati e connessi fra loro, come si può notare anche leggendo le trascrizioni delle sue lezioni tenute presso il *Collège de France* per più di un decennio.⁶

Entriamo ora nel vivo del testo.

Sebbene possa essere considerato uno scritto minore, così afferma Foucault, il saggio di Kant permette di inserirsi nella storia del pensiero occidentale poiché solleva una questione che la filosofia moderna non è mai riuscita ad eliminare, sebbene non sia mai stata capace di rispondervi: che cos'è quell'evento che viene chiamato *Aufklärung*? Data l'assenza di una risposta, la domanda *Was ist Aufklärung*? va a coincidere con quest'altro interrogativo: che cos'è la filosofia moderna? poiché la mancanza di una determinazione concettuale dell'illuminismo si tramuta nella ricerca costante di un nucleo teorico essenziale, come si evince dalla ripetizione del medesimo interrogativo all'interno dello sviluppo storico-critico del pensiero filosofico occidentale. Ecco perché il saggio kantiano ha un ruolo così importante nella tradizione moderna e contemporanea, nonostante non sia in grado di illustrare tutta la ricchezza tematica dell'illuminismo settecentesco.⁷

4 Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

5 Immanuel Kant, Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 35.

6 Cfr. i corsi che Michel Foucault tenne presso il *Collège de France* a Parigi, dal gennaio 1971 al 1984, anno della sua morte, ad eccezione del 1977 in cui ottenne l'anno sabbatico, editi in Italia da Feltrinelli.

7 «Non intendo assolutamente considerarlo come una descrizione adeguata della *Aufklärung*; e penso che nessuno storico potrebbe utilizzarlo in modo soddisfa-



Foucault attribuisce al testo di Kant il merito di contenere una novità, un modo nuovo di riflettere sul presente: sebbene non sia la prima volta che il pensiero filosofico si interroga sul presente,⁸ è però vero che Kant compie un'operazione straordinaria ed originale poiché definisce l'illuminismo in termini negativi, come un'uscita, un esito che si concentra sull'attualità per distinguerla dal passato. Inserendosi in questo confronto fra il presente come oggi e il passato come ieri, si assiste al venire alla luce di quei tre o quattro aspetti dell'analisi kantiana che fanno capire al lettore come Kant abbia posto la sua questione filosofica sul presente.⁹

Il primo aspetto interessante è la definizione dell'uscita che caratterizza l'illuminismo come un processo che ha consentito all'uomo di emanciparsi dallo stato di minorità. Nei tre esempi proposti da Kant, Foucault coglie la presenza degli interrogativi di fondo delle tre *Critiche*: quando la minorità consiste nel sottostare all'autorità di un libro che ragiona per noi, o a quella di un direttore spirituale che prende il posto della nostra coscienza, oppure a un dottore che stabilisce la nostra dieta, ecco che il rapporto fra la dimensione del sapere e quella del volere non è più fondato sull'uso autonomo della ragione, bensì su un'autorità esterna che rivendica il proprio potere stabilendo dei limiti che, invece di garantire un fondamento trascendentale al sapere, lo costringono in una condizione di confino, ossia di impossibilità di realizzare pienamente se stesso. Per quanto concerne la dimensione pratica della ragione, essa, essendo costretta a seguire le regole stabilite da altri, non può giungere a quell'universalità che garantisce l'autonomia dell'agire morale. Ecco perché Foucault conclude che: «in ogni caso, la *Aufklärung* è definita dal modificarsi del rapporto preesistente tra la volontà, l'autorità e l'uso della ragione».¹⁰

L'uscita dallo stato di minorità viene anche presentata da Kant come una specie di obbligo, un compito al quale non ci si può sottrarre e che implica un cambiamento radicale del proprio modo di essere, che si riassume nel motto *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria ragione!

Nel sottolineare questo aspetto del saggio kantiano, Foucault inizia a dare spazio al proprio pensiero filosofico che, come si diceva in esordio, vede nel processo di soggettivazione del soggetto il nucleo teoretico centrale. Questo risulta ancora più evidente nel momento in cui Foucault lascia emergere

cente per un'analisi delle trasformazioni sociali, politiche e culturali che si sono prodotte alla fine del secolo XVIII» in Immanuel Kant, Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 30.

8 Foucault fa riferimento a tre modalità di riflessione sul presente tipiche della filosofia occidentale: rappresentare il presente come appartenente ad una età le cui caratteristiche specifiche la distinguono da altre; interrogare il presente per individuarne segni capaci di annunciare un evento futuro; analizzare il presente come momento di transizione verso l'alba di un mondo nuovo. Ivi, p. 25.

9 «Non entrerà nei particolari del testo che, nonostante la sua brevità non è sempre chiaro. Vorrei semplicemente precisare tre o quattro aspetti che mi sembrano importanti per comprendere il modo in cui Kant ha posto la questione filosofica del presente». Ivi, p. 26.

10 *Ibidem*



Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?

il terzo aspetto degno di nota del saggio kantiano, ossia l'uso del termine *Menschheit*,¹¹ che apre a due interrogativi di capitale importanza:

Si deve forse intendere che, nel processo della *Aufklärung*, è coinvolto l'insieme della specie umana? E, in questo caso, si deve immaginare che la *Aufklärung* sia un cambiamento storico che interessa l'esistenza politica e sociale di tutti gli uomini sulla faccia della terra? Oppure si deve intendere che si tratta di un cambiamento che riguarda ciò che costituisce l'umanità dell'essere umano? In questo caso, si pone la questione di sapere che cosa è questo cambiamento.¹²

Nonostante ciò, è però vero che Foucault aspetta ancora a scrivere pienamente di sé, come farà nelle ultime pagine del saggio, preferendo continuare a ripercorrere la risposta data da Kant alla natura dell'illuminismo, sapendo che essa non è, però, priva di ambiguità che la fanno risultare complessa anche ad un lettore esperto.

Due sono le condizioni che Kant ritiene essenziali per garantire all'uomo l'uscita dalla minorità: la prima riguarda la distinzione fra ciò che appartiene all'ambito dell'ubbidienza e ciò che appartiene, invece, all'ambito della ragione, così come si legge nell'espressione scelta da Kant per caratterizzare lo stato di minorità: "Ubbidite, non ragionate"; la seconda condizione, fondamentale per poter capire la prima, è la distinzione fra l'uso privato e l'uso pubblico della ragione: quest'ultima deve essere libera nel suo uso pubblico e sottomessa in quello privato. La chiarificazione di questa doppia distinzione kantiana avviene qualora si comprenda che per uso privato della ragione Kant intende lo svolgimento del ruolo e delle funzioni ad esso legate che ogni individuo assume nella società in cui vive; in questo caso, l'individuo è una parte di un insieme più complesso il quale, per poter funzionare, ha bisogno che ognuno porti a termine il proprio compito, applicando quelle regole che consentono la realizzazione di fini particolari a loro volta inseriti in un fine più ampio che potremmo chiamare bene comune. In questo caso non è ammesso un libero uso della ragione.

Qualora, invece, l'individuo ragioni come essere ragionevole, cioè consapevole di essere una componente di quell'umanità che ha come sua propria essenza la razionalità auto-fondatrice di se medesima, allora l'uso della ragione ha il dovere di essere libero e pubblico.

Nel primo caso, l'uso della ragione è di carattere pragmatico, nel secondo esso è morale; pertanto, «vi è *Aufklärung* allorché vi è sovrapposizione fra l'uso universale, l'uso libero e l'uso pubblico della ragione».¹³

Se, data la distinzione fra i due usi della ragione, l'uno privato e l'altro pubblico, si conferma che le condizioni utili all'uscita dallo stato di minorità sono, per Kant, istituzionali e politiche e, contemporaneamente, etiche, è anche vero che l'uso universale della ragione è qualcosa che coinvolge il soggetto sia come individuo singolo, sia come facente parte di una comunità politica. Infatti, è certamente vero che il presupposto del buon uso della ragione da parte di un individuo è la sua libertà come assenza di costrizioni,

11 Ivi, p. 27.

12 Ivi, pp. 27-28.

13 Ivi, p. 29.





però è altrettanto vero che la garanzia dell'uso pubblico della ragione apre ad un problema di carattere politico. Consapevole di questo, Kant avanza una proposta a Federico II di Prussia che, a detta di Foucault, ha il sapore di un contratto: «l'uso pubblico e libero della ragione autonoma sarà la migliore garanzia di ubbidienza, a condizione, però, che anche il principio politico a cui si deve ubbidire sia conforme alla ragione universale».¹⁴

Per comprendere il valore e l'attualità di questo assunto kantiano, non si può non pensare al saggio *Per la pace perpetua* in cui vengono definiti quei principi che, soli, possono garantire la realizzazione di una condizione di pace permanente fra i popoli: la presenza di una costituzione civile repubblicana, il federalismo, il diritto cosmopolitico.¹⁵

Avendo, così, condiviso la certezza kantiana secondo la quale ogni individuo è inserito all'interno di un contesto storico, sociale e politico, che garantisce alla sua esistenza quella continuità delle tradizioni che sono il sostrato di ogni scelta morale autonoma, Foucault interrompe l'analisi del saggio di Kant per esprimere un giudizio critico che sarà occasione per accennare anche al proprio pensiero filosofico.

14 Ivi, p. 30.

15 Kant è ben consapevole della necessità che vi sia una causa che spinge gli uomini a voler produrre una volontà comune al fine di giungere alla pace perpetua. Nel rispetto della sua posizione trascendentalista, questa causa non può essere di natura empirica (le cosiddette regole della prudenza che sono soggettive, particolari e contingenti), ma deve essere stabilita dalla ragione in modo tale che abbia un carattere formale e, perciò, universale: «Per mettere la politica pratica d'accordo con se stessa è necessario prima di tutto risolvere la questione se nei compiti propri della ragione pratica si debba prendere inizio dal principio materiale di essa, lo scopo (come oggetto dell'arbitrio), o dal principio formale, cioè da quel principio (posto solo sulla libertà nel rapporto esterno) che dice così: agisci in modo tale da poter volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualsiasi sia lo scopo della tua azione). Non c'è dubbio che debba venir prima quest'ultimo principio; infatti, in quanto principio del diritto, esso ha una necessità assoluta [...]. La pace perpetua [...] non si desidera semplicemente come un bene fisico, ma anche come una condizione che nasce dal riconoscimento del dovere. [...] Si dovrà allora dire: "Ricercate prima di tutto il regno della ragione pratica pura e la sua *giustizia*, così il vostro fine (il beneficio della pace perpetua) vi arriverà da sé"». Cfr., Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 91-92.

Solo la volontà universale, che agisce secondo leggi pratiche *a priori*, sia in un popolo che nel rapporto fra popoli diversi, è in grado di determinare ciò che, tra gli uomini, è conforme al diritto comune, cioè alla volontà di tutti.

Dunque, il principio etico, proprio della dottrina della virtù razionale, è anche giuridico, cioè concernente il diritto di tutti gli uomini.

L'opera si conclude con questa dichiarazione: «Se c'è un dovere, e insieme a esso esiste una fondata speranza di rendere reale lo stato di diritto pubblico, pur solo in una progressiva approssimazione all'infinito, allora la *pace perpetua*, che segue quelli che finora falsamente sono stati chiamati trattati di pace (in realtà solo degli armistizi), non è un'idea vuota, ma un compito che, risolto a poco a poco, si fa sempre più vicino alla sua meta (poiché i tempi in cui succedono progressi uguali diventano sperabilmente più brevi)». Ivi, p. 103.





2. Oltre Kant

La prima nota di rilievo, scrive Foucault, è il legame tra questo saggio di Kant dal carattere circoscritto e le tre *Critiche*; infatti, se l'*Aufklärung* è

il momento in cui l'umanità farà uso della propria ragione, senza sottomettersi ad alcuna autorità, [...] è proprio a questo punto che la Critica diviene necessaria, poiché essa ha il compito di definire le condizioni in cui l'uso della ragione è legittimo per determinare ciò che si può conoscere, ciò che si deve fare e ciò che è permesso sperare. Un uso legittimo della ragione fa nascere, insieme all'illusione, il dogmatismo e l'eteronomia; viceversa, quando l'uso legittimo della ragione è stato definito chiaramente nei suoi principi, la sua autonomia può essere garantita.¹⁶

L'uscita dell'uomo dallo stato di minorità è il presupposto dell'indagine critica che Kant intende svolgere a proposito della ragione nel suo triplice uso costitutivo, teoretico, pratico ed escatologico; se la ragione non aderisce al motto illuministico: *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria ragione! non garantisce a se medesima la possibilità di trovarsi in quella condizione che, sola, può permetterle di non cadere nel dogmatismo e nell'eteronomia morale. Dunque, parrebbe che Foucault apprezzi questa sorta di imperativo che ogni individuo deve applicare a se stesso, poiché esso si inserisce in quel lungo lavoro di cura di sé mediante il quale si costituisce il processo di soggettivazione che dà senso all'esistere dell'uomo. Ecco, allora, che «la Critica è una sorta di libro di bordo della ragione divenuta maggiorenne nella *Aufklärung*; e, inversamente, la *Aufklärung* è l'età della Critica».¹⁷

Una seconda nota positiva individuata da Foucault è il rapporto fra questo testo di Kant e le opere dedicate alla storia: Foucault avanza l'ipotesi che questo breve saggio si trovi in una posizione di snodo tra due riflessioni filosofiche tipiche della cultura occidentale: quella del trascendentalismo critico e quella sulla storia, quasi che Kant abbia l'intenzione di soffermarsi sull'attualità della sua impresa.

L'*Aufklärung* non solo mostra la necessità, per l'umanità, di emanciparsi da una condizione di minorità, ma rende anche manifesta la responsabilità di ogni uomo circa lo svolgimento di quel processo d'insieme lungo il quale si va determinando la storia dell'umanità intera. Consapevole di ciò, Kant sente il bisogno di interrogarsi circa la posizione che la propria riflessione filosofica assume all'interno del movimento di crescita dell'intera umanità e Foucault non esita a notare quanto segue:

mi sembra che sia la prima volta che un filosofo collega in modo così stretto, e dall'interno, il significato della sua opera in rapporto alla conoscenza con una riflessione sulla storia e un'analisi particolare del momento singolare in cui scrive e a causa del quale scrive. Mi sembra che la novità di questo testo

16 Immanuel Kant, Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., pp. 30-31.

17 Ivi, p. 31.





Veronica Ponzellini

consista nella riflessione sull'”oggi” come differenza nella storia e come motivo per un compito filosofico particolare.¹⁸

La risposta data da Kant alla domanda sulla natura dell'illuminismo non ha solo la funzione di soddisfare una curiosità circa le novità introdotte da questo movimento nel panorama culturale occidentale, ma diviene il punto di avvio di un atteggiamento critico che può essere definito moderno poiché, per la prima volta, un autore si impegna ad analizzare la particolarità del momento storico a cui appartiene per capire quali intrecci vi siano con la propria riflessione filosofica, come se la questione che ha suscitato questo bisogno fosse la seguente: qual è l'elemento di novità che la mia riflessione critica possiede rispetto a quel particolare momento della tradizione storica in cui io stesso vivo e che si chiama illuminismo?

La modernità, spiega Foucault, non può più essere intesa come un periodo della storia dell'umanità che ha avuto inizio con l'Umanesimo e il Rinascimento, ma diviene un atteggiamento,

un modo di relazione con l'attualità; una scelta deliberata compiuta da alcuni; infine un modo di pensare e sentire, anche un modo di agire e di comportarsi che sottolinea un'appartenenza e, al tempo stesso, si presenta come un compito.¹⁹

che si riassume in quella categoria concettuale che i Greci chiamavano εθος, cioè un comportamento pratico. Di conseguenza, non si tratta più di distinguere il periodo moderno rispetto a ciò che è pre o post-moderno, ma di capire le ragioni per cui l'atteggiamento moderno è sempre risultato antitetico rispetto a ciò che tale non è, così da abbandonare una semplice analisi della modernità di carattere cronologico-temporale, per lasciare spazio ad una riflessione critica che sappia comprendere, giustificare e interpretare le categorie concettuali tipiche del periodo moderno che contribuiscono alla formazione continua di un soggetto autentico.

Al fine di chiarire meglio in che cosa consista questo atteggiamento o comportamento pratico, Foucault accenna al poeta francese Baudelaire che, a suo avviso, è una delle menti più acute della modernità ottocentesca.

Tre sono le particolarità della modernità che è possibile cogliere grazie al contributo poetico di Baudelaire.

La prima concerne il rapporto che essa ha con il fluire del tempo. Secondo l'opinione comune, la modernità è iniziata quando l'uomo, nel corso del XV sec. d.C., ha preso coscienza della discontinuità del tempo, rendendosi conto dell'esistenza di una profonda frattura che lo separava dal passato. Baudelaire ha, invece, insistito sul fatto che l'essere moderno si riassume in un atteggiamento che vede l'uomo andare alla ricerca della presenza di qualcosa di eterno, che si trova non al di là, o dietro, l'istante presente, bensì in esso.²⁰ Niente più adesione alla classica linea del tempo

18 Ivi, p. 32.

19 *Ibidem*

20 «La modernità si distingue dalla moda che non fa che seguire il corso del tempo; è l'atteggiamento che permette di afferrare ciò che vi è di "eroico" nel mo-





tracciata da quell'uomo che, nel corso del '400, ha sentito il bisogno di tornare allo studio dei classici per trovarvi modelli da seguire al fine di avviare un processo di rinascita dell'umanità che la separasse dai cosiddetti "secoli bui" dell'età medioevale.

Lo sviluppo storico-critico del pensiero ha sempre a che fare con l'antinomia caratteristica dell'idea generale di movimento e sviluppo, la quale concerne due strutture tipiche, utili alla discussione del problema del fluire del tempo: la *continuità* e la *discontinuità* fra il presente e il passato. L'elaborazione critica di qualsiasi pensiero si inserisce sempre in un contesto storico-sociale di natura processuale, che interagisce con il soggetto che pensa affinché quest'ultimo possa elaborare strutture formali storico-oggettive che operino all'interno del complesso dell'esperienza. Pertanto, qualora si voglia giustificare il sorgere di nuovi pensieri bisogna ricorrere al concetto di *tradizione* quale luogo di appartenenza di ogni attività teoretica e pratica, poiché è in essa che vengono a costituirsi quelle esperienze utili alla genesi di nuove idee; il concetto di tradizione può essere spiegato solo tenendo presente la sinergia fra la continuità e la discontinuità delle categorie concettuali.²¹ Da ciò consegue che quel qualcosa di eterno, che l'atteggiamento moderno individua dentro l'istante presente, è quella categoria concettuale che, manifestandosi in una prassi che si presenta come fattore di novità rispetto al passato, rimane pur sempre legata ad esso da una ininterrotta continuità.

Per capire il senso profondo di tutto questo è bene riflettere sulla citazione, tratta dalle opere di Baudelaire, che Foucault inserisce nel testo,²² in cui il poeta prende in giro l'abitudine di alcuni pittori a lui contemporanei che, trovando troppo brutto l'abbigliamento degli uomini dell'800, preferivano dipingere solo costumi antichi. Baudelaire fa notare che la modernità di un pittore non è data dalla presenza, nei suoi dipinti, degli abiti neri, tipici della moda del tempo, ma dalla sua capacità di mostrare, mediante le immagini, come quell'abito nero *à la page* sappia far vedere il rapporto essenziale e permanente che quell'epoca intrattiene con la morte. Dunque, la continuità con il passato è data dalla costante nel tempo della riflessione sulla morte, laddove la discontinuità concerne la modalità pratica scelta dall'uomo moderno per manifestare, nel suo presente, quell'interrogativo che non è mai venuto meno.

mento presente. La modernità non è un fatto di sensibilità al presente che fugge; è una volontà di "eroicizzare" il presente». Ivi, p. 33.

- 21 Giulio Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* in G. Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 217-243.
- 22 «Mi accontenterò di citare quello che Baudelaire dice della pittura dei personaggi a lui contemporanei. Baudelaire prende in giro quei pittori che, trovando troppo brutto l'abbigliamento degli uomini del secolo XIX, volevano rappresentare soltanto dei costumi antichi. Ma, secondo lui, la modernità della pittura non consiste nell'introdurre gli abiti neri in un quadro. Il pittore moderno è colui che mostra la scura *redingote* come "l'abito necessario della nostra epoca". È colui che sa far vedere, nella moda del momento, il rapporto essenziale, permanente e ossessivo che la nostra epoca intrattiene con la morte». Immanuel Kant, Michel Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., pp. 33-34.





Passando alla seconda nota caratteristica della modernità, Foucault riprende la distinzione, elaborata da Baudelaire, che vede: da un lato, sia colui che pretende di sacralizzare il passato che colui che lo assume come qualcosa di interessante e fuggevole; dall'altro lato, l'uomo moderno. Questa antinomia è l'occasione propizia per accennare, seppur in modo fuggevole, al giusto atteggiamento che l'uomo moderno deve assumere rispetto al passato: se la modernità deve saper estrapolare l'eterno dal transitorio, allora l'uomo moderno deve saper aderire al reale prestandovi la più assoluta attenzione, il che significa che deve scegliere di rimanere ancorato alla dimensione della verità e, contemporaneamente, esercitare su ciò che a lui si dà la propria libertà, operando una trasfigurazione di senso del reale medesimo.

Ci si trova, qui, molto lontani dalla posizione del trascendentalismo critico kantiano: infatti, se il cuore del criticismo è costituito da quell'*a priori* che consente, in ambito teoretico, di sussumere il particolare fornito dall'esperienza in un universale concettuale che ha una validità oggettiva fenomenica e, in ambito pratico, di giungere alla valenza universale del proprio comportamento morale, con Foucault ci si trova all'interno della tradizione di pensiero inaugurata da Nietzsche che, riabilitando il relativismo sofistico in assenza di qualsiasi dogmatismo, culmina in quel prospettivismo che si traduce in una continua e incessante interpretazione dei fatti di natura ermeneutica.

L'ultimo aspetto degno di nota della poesia di Baudelaire, conclude Foucault, è la consapevolezza che la modernità sia anche un modo di rapportarsi dell'uomo con se stesso e non solo con la storia passata, che porta il soggetto ad occuparsi di sé, sia nell'aspetto esteriore che in quello interiore, al fine di essere l'artefice del proprio modo di esistere, così che l'esistenza sia una vera e propria opera d'arte²³ e con ciò ci si allontana ancor di più dal rigorismo tipico del kantismo.

3. *L'insegnamento della Aufklärung*

Arrivati sin qui, è giusto chiedersi quale sia il motivo per cui Foucault si è interessato al pensiero di Kant, data la differenza radicale che sussiste fra l'impostazione filosofica dei due. Una risposta in merito viene suggerita dallo stesso Foucault in una delle ultime pagine del saggio:

Da un lato, volevo sottolineare il radicamento nella *Aufklärung* di un tipo di interrogazione filosofica che pone il problema, al tempo stesso, del rapporto con il presente, del modo d'essere storico e della costituzione di se stessi come soggetto autonomo; dall'altro lato, volevo sottolineare come il filo che può ricollegarci in questo modo all'*Aufklärung* non sia la fedeltà a degli ele-

23 «Per concludere aggiungo solo una parola. Baudelaire non concepisce che questa eroizzazione ironica del presente, questo gioco della libertà con il reale per la sua trasfigurazione, questa elaborazione ascetica di sé, possano aver luogo nella società stessa o nel corpo politico. Possono prodursi soltanto in un luogo altro, che Baudelaire chiama arte». Ivi, p. 37.





Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?

menti di dottrina, ma sia piuttosto la riattivazione permanente di un atteggiamento; vale a dire di un εθος filosofico che potrebbe essere caratterizzato come critica permanente al nostro essere storico.²⁴

Quando, sul finire della sua argomentazione, Foucault si dedica alla caratterizzazione di quell'εθος filosofico che, secondo lui, costituisce l'essenza stessa della *Aufklärung*, l'originalità della sua proposta si rende finalmente chiara al lettore: l'*Aufklärung* non è qualcosa che costringe l'uomo ad una alternativa: accettarla rimanendo inseriti nel contesto del suo razionalismo, oppure rifiutarla sfuggendo ad ogni suo principio di razionalità. L'*Aufklärung* è qualcosa che ha a che fare con «la costituzione di noi stessi come soggetti autonomi»²⁵ nel senso che è un atteggiamento che aiuta l'uomo ad interrogarsi per capire che cosa sia ancora indispensabile per la sua costituzione come uomo e che cosa, invece, non lo sia più. Grazie alla *Aufklärung* prende avvio una critica permanente di sé che ha a che fare sempre con il presente e che deve essere condotta stando attenti a non cadere nell'errore di confondere l'*Aufklärung* con l'umanesimo, il quale, essendo ridicibile ad un insieme di tematiche riapparse più volte nel corso della storia delle società europee,²⁶ si è rivelato troppo mutevole per fungere da asse concettuale per una qualsiasi riflessione critica.

A differenza dell'umanesimo, l'*Aufklärung* possiede una sua propria identità pratica: quell'atteggiamento critico che l'ha portata ad avere una coscienza storica di se stessa e che permette, a colui che si inserisce nella tradizione culturale da essa inaugurata, di avviare un percorso di analisi di sé, orientato verso la creazione costante della propria autonomia in quanto soggetto. Ecco, allora, il valore positivo dell'εθος filosofico dell'*Aufklärung*: «una critica di ciò che noi diciamo, pensiamo e facciamo, attraverso un'ontologia storica di noi stessi [...] come *atteggiamento limite*»,²⁷ dove il significato di limite non è, però, quello attribuitogli da Kant, quale ricerca delle strutture formali trascendentali che hanno valore universale, ma va inteso come ricerca e individuazione di tutte quelle costrizioni arbitrarie e contingenti che, sebbene tali, hanno per l'uomo un valore universale, necessario e, addirittura, scontato e obbligato.

Foucault è allora davvero molto lontano dal kantismo: la sua riflessione è figlia del metodo di indagine storico-genealogico tipico di quella tradizione di pensiero che vede in Nietzsche il proprio punto di riferimento e la finalità del suo lavoro consiste nell'individuazione di quegli eventi storici contingenti che hanno contribuito alla costituzione del soggetto e alla capacità di riconoscersi come tale in quello che fa, pensa e dice. Parlare di contingenza,

24 *Ibidem*

25 *Ivi*, p. 38.

26 Foucault cita, a titolo di esempio, alcuni umanesimi della cultura occidentale: quello cristiano, quello che si è presentato come una critica al Cristianesimo, il marxismo, l'esistenzialismo, il personalismo e anche il nazionalsocialismo, i quali, sebbene diversi, hanno condiviso la centralità dell'uomo e del suo ruolo nella storia. *Ivi*, p. 39.

27 *Ivi*, p. 41, il corsivo è dell'Autore.





e non più di forme *a priori*, significa garantire un esercizio pratico della libertà che si sviluppa in un atteggiamento sperimentale che vede il soggetto mettersi continuamente alla prova nella realtà pratica in cui opera, per ravvisare e determinare la natura dei possibili cambiamenti del proprio sé. Questi ultimi non hanno, però, mai la pretesa di essere radicali. Ecco perché Foucault dichiara di preferire le trasformazioni circoscritte e anche parziali rispetto a quelle che hanno una pretesa di validità assoluta:

preferisco queste trasformazioni, anche parziali, che sono state fatte correlando l'analisi storica e l'atteggiamento pratico, alle promesse dell'uomo nuovo ripetute dai peggiori sistemi politici nel corso del XX secolo.²⁸

perché Egli opera all'interno di un assunto relativista e non dogmatico o trascendentale.

Caratterizzerò dunque l'εθος filosofico proprio dell'ontologia critica di noi stessi come una prova storico-pratica dei limiti che possiamo superare, e quindi come un lavoro di noi stessi su noi stessi in quanto esseri liberi.²⁹

L'ultima nota di rilievo concerne la chiarificazione della valenza pratica della libertà, la quale, si legge nel testo, ruota intorno a tre assi categoriali: del sapere, del potere e dell'etica, per tradursi in una serie di domande sintetizzabili in queste:

«come abbiamo costituito noi stessi come soggetti del nostro sapere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti che esercitano o subiscono delle relazioni di potere; come abbiamo costituito noi stessi come soggetti morali delle nostre azioni.³⁰

Al centro di questo discorso vi è, sempre, la questione del processo di soggettivazione dell'uomo la cui comprensione da parte del lettore deve, sempre, tenere presente che, in Foucault, non vi è un soggetto nascosto che viene reintrodotta dopo averlo negato, ma una *continua creazione di soggettività*.³¹ Infatti, la soggettivazione non è altro che una produzione di modi di

28 Ivi, p. 43.

29 *Ibidem*

30 Ivi, p. 45.

31 Per Foucault non c'è soggetto ma soggettivazione. Soggetto è una categoria concettuale che è frutto di un atteggiamento di conoscenza: il soggetto oggettiva se stesso ponendosi come oggetto da conoscere. Da qui il problema del metodo di conoscenza. Descartes radicalizza l'oggettivazione del soggetto da parte del soggetto stesso: cosa sono? Sono una *res cogitans* individuata come tale attraverso la giustificazione delle regole del metodo che pretendono di avere una validità universale in tutti gli ambiti del sapere. Soggettivazione è un processo *in fieri* che ha come fondamento la cura di sé, ossia il prendersi cura di se stessi considerando la vita come una prova incessante che mette il soggetto di fronte alla valutazione continua del proprio sé. Questa valutazione passa attraverso la conoscenza di sé ma non considera il conosci te stesso come il fine, il senso del



Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?

esistenza o stili di vita i quali, nati all'interno della tradizione culturale della Grecia classica, hanno fatto ritorno nel panorama culturale occidentale con Nietzsche e il suo nichilismo prospettico. In realtà, Foucault è andato molto oltre Nietzsche poiché il suo approdo alla questione della soggettivazione si colloca alla fine della riflessione su potere, sapere e sessualità che è stata il filo conduttore di tutta la sua meditazione filosofica.³²

Foucault conclude il suo saggio *Che cos'è l'illuminismo?* consegnando al lettore un suo dubbio e una sua certezza: il primo riguarda l'efficacia della fede nell'illuminismo come strumento utile al lavoro critico su se stessi; la seconda concerne, invece, la consapevolezza che il lavoro che ogni uomo deve svolgere nella ricerca dei propri limiti è «un travaglio paziente che dà forma all'impazienza della libertà»,³³ quasi a voler sottolineare che l'eredità lasciata dalla *Aufklärung* all'uomo occidentale è il diritto di divenire ed essere uomini liberi.

vivere. Infatti, la valutazione di sé ha un carattere etico: il soggetto, dei discorsi veri è anche soggetto di azioni vere che si rende, così, capace di farsi vero.

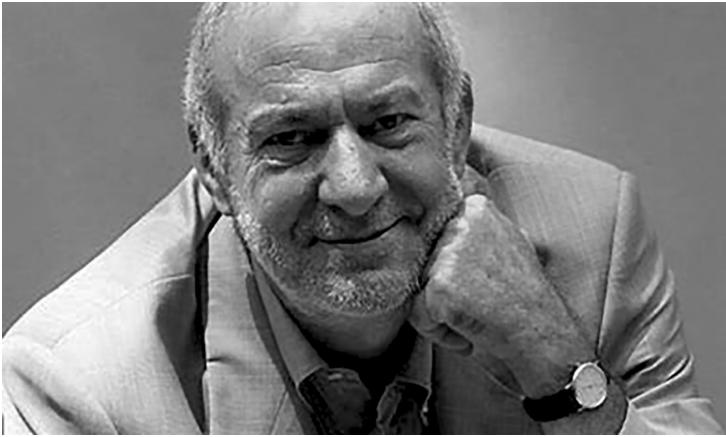
32 Cfr. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, Feltrinelli, Milano 2013, 4 voll.

33 Ivi, p. 47.



Immanuel Kant
(Königsberg 22 aprile 1724 - 12 febbraio 1804)

SUL PROGETTO
DI UN PARLAMENTO MONDIALE



Mario Capanna
(Città di Castello, 10 gennaio 1945)



FABIO MINAZZI

*Il problema della pace mondiale
e una concezione cosmopolitica della storia*

«Il diritto degli uomini dev'essere tenuto come cosa sacra, anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere dominante. [...] ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale»

I. Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795]

«il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritenesse sempre l'impossibile»

M. Weber, *Politik als Beruf* [1918]

«La razza umana si può sviluppare solo per via di uno Stato mondiale organizzato, a meno che non abbandonino la tecnica scientifica; e non lo farà se non in seguito a un cataclisma così disastroso da abbassare l'intero livello della civiltà»

B. Russell, *The Scientific Outlook* [1931]

1. *Pensare in modo cosmico, non scolastico*

Immanuel Kant (1724-1804) costituisce un pensatore con cui il movimento illuministico giunge alla sua massima fioritura critica. Concludendo la sua celebre *Critica della ragion pura* (1781) Kant sottolinea la necessità di superare il tradizionale *concetto scolastico* della filosofia, per aprire le porte ad un *concetto cosmico* del pensare. Ma cosa significa un *concetto cosmico* del pensare? Per Kant il carattere *cosmico* è concepibile come una «scienza della relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana», scaturisce, dunque, dalla capacità di non rimuovere le infinite interconnessioni in virtù delle quali, *à la Leibniz*, viviamo in un mondo relazionale





ed interconnesso, entro il quale tutto è intrecciato, in modo sistemico, con tutto. Ma andando *oltre* Leibniz, per Kant queste infinite interconnessioni vanno relazionate «con i fini essenziali della ragione umana», perché la ragione deve saper riflettere sulla sua stessa *teleologia*, ovvero sui fini e gli scopi utopici cui l'uomo può guardare in modo ragionevole. Per Kant infatti le domande fondamentali che ogni uomo deve porsi sono tre: *che cosa posso conoscere? come devo comportarmi? cosa mi è lecito sperare?*

Queste tre semplici, ma decisive, questioni, costituiscono la “tricotomia kantiana”, ovvero un modo di pensare *architettonico* e *sistemico* entro il quale la *conoscenza* (propria della prima domanda) è connessa con la *morale* e la *libertà* (oggetto della seconda domanda) che trova infine nella speranza (l'escatologia e l'utopia dell'ultima domanda) la propria “chiave di volta”. In altre parole per Kant la conoscenza è sempre intrecciata con la libertà, mentre, e di contro, anche la libertà si radica necessariamente nella conoscenza, proprio perché *conoscenza* e *libertà* costituiscono i due volti di una medesima realtà, il cui motore interno è rappresentato proprio dall'utopia e dalla speranza. Per dirla con una poetessa come Daria Menicanti (1914-1995), «in sé e per sé uomini non ci sono/ ma soltanto le loro aspettative/ ci sono, nutrite di amoroze/ contese o di perdoni/ e soprattutto del fertile dubbio/ volto sempre alle maturanti ascese/ alle improvvise invenzioni».

Insomma, la speranza, che sempre alberga nel cuore di ogni uomo, intreccia vari «fili di ardenza», giacché l'uomo vive solo fin quando nutre qualche speranza e qualche utopia. Il che non vale solo per il singolo, ma per tutte le civiltà che vivono fin quando coltivano qualche speranza e qualche utopia, in virtù delle quali sanno gettare il cuore oltre gli ostacoli per mettere in moto la storia verso alcuni fini cui dirigono le loro «ardenze». Entro questa aspirazione all'utopia e alla speranza, quali autentici motori della storia e della vita, sussiste sempre un intreccio che lega un singolo individuo alla società (e viceversa), proprio perché anche il singolo non solo è sempre *in* un determinato contesto sociale, ma è lui stesso un effettivo *contesto sociale*. Al punto che nessuno, per dirla con papa Francesco, “può salvarsi da solo”, anche perché non possiamo coltivare la folle idea di “vivere da sani in un mondo ammalato”. Per Kant conoscenza, dovere e speranza costituiscono così tre orizzonti sistemici profondamente interconnessi perché il primo si riferisce all'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica e della verità cognitiva che concerne il *sapere*. Il secondo si riferisce invece all'ordine prescrittivo e giuridico del diritto, della correttezza etica e delle regole normative, configurando l'ambito del *dovere* (sussiste così una correlatività sistemica tra diritti e doveri: *doveri senza diritti* configurano un'oppressione, mentre *diritti senza doveri* sfociano nel dispotismo). Infine, il terzo orizzonte concerne l'ambito autoriflessivo dell'emancipazione e dell'autenticità, espresso proprio dalla *speranza*.

Se si guarda alla storia umana da questo punto di vista cosmico e tricotomico appaiono evidenti alcune connessioni spesso non percepite, taciute e non comprese. Se si guarda alla storia della modernità appare evidente come l'autentico *turning point* determinato dalla nascita della scienza moderna nel Seicento si è storicamente intrecciato con la nascita dei primi parlamenti. È forse un caso che l'*incremento della conoscenza* abbia storicamente cammi-





Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia

nato con l'incremento delle libertà? Non pare. Per quale motivo? Perché incrementando la conoscenza si incrementa, al contempo, la libertà d'azione. Vale anche il viceversa, perché l'approfondimento della conoscenza richiede la libertà della ricerca come il celebre processo a Galileo ben documenta. Certamente possono esistere delle "strozzature" nella storia (come quella con la quale il padre della scienza moderna è stato costretto ad abiurare le sue idee copernichiste). Ma la storia ha fatto giustizia di questo atto d'arroganza del potere, tant'è vero che la Chiesa cattolica, tre secoli dopo, ha dovuto "chiedere scusa" allo scienziato pisano per averlo incarcerato perché, per dirla à la Milton (1608-1674), non condivideva le idee astronomiche dei suoi censori francescani e domenicani.

D'altra parte ha ragione Bertrand Russell (1872-1970) nel ricordarci come tre secoli di civiltà scientifica abbiano cambiato maggiormente e più in profondità il nostro mondo, rispetto ai precedenti quattromila anni. Da un punto di vista *cosmico* questo straordinario incremento del patrimonio tecnico-scientifico si è storicamente intrecciato con la parallela fioritura del patrimonio giuridico-civile delle libertà, dei diritti e dei parlamenti. In questa prospettiva *conoscenza e libertà* costituiscono i due volti costitutivi di una medesima realtà civile che ha configurato un progetto: quello di costruire società delle conoscenze sempre più libere ed aperte in cui il fondamentale "diritto di avere diritti" si è progressivamente dilatato, includendo, progressivamente, gli uomini, i bambini, le donne, i neri, i nativi, gli animali e oggi anche le piante. Questa continua fioritura storica inarrestabile dei diritti si radica, a sua volta, nell'approfondimento continuo delle conoscenze e nella delineazione di tecniche che rendono possibile quanto un tempo appariva impossibile, estendendo, continuamente, la libera autodeterminazione dell'uomo. L'incremento costante di questi due volti della modernità, *conoscenza e libertà*, ha sempre avuto quale suo motore la *speranza* di costruire un mondo via via migliore, sempre più all'altezza del nostro patrimonio di conoscenze e di libertà. Allo stato attuale questo complesso processo storico implica l'assunzione di un nuovo piano di responsabilità cosmopolitico entro il quale le differenti comunità umane possano assumere la consapevolezza critica e la responsabilità di pensare alla civiltà umana da un punto sistemico autenticamente universale, ovvero planetario e mondiale, ponendosi l'obiettivo utopico ambizioso, ma decisivo e irrinunciabile, di istituire un Parlamento mondiale in grado di affrontare quei problemi globali e planetari cui nessuno singolo stato – per quanto grande e potente – è in grado di risolvere. Questi stati nazionali sono infatti, al contempo, troppo grandi per affrontare alcuni problemi locali specifici, mentre sono anche troppo piccoli per affrontare alcuni decisivi problemi planetari.

2. Il progetto kantiano per la pace mondiale

Il che è, ancora una volta, per quanto possa forse apparire strano e curioso, nuovamente connesso proprio con l'immagine della nostra conoscenza oggettiva del mondo. Non per nulla su questo punto ritroviamo ancora un fondamentale contributo di Kant che lo ha indotto a scrivere il suo famosissimo





simo saggio *Per la pace perpetua* (1795) in cui ha lanciato la parola d'ordine di mettere la guerra al bando da tutte le società umane, trasformandola in un *tabù* (morale e giuridico). Non solo: sempre in quest'opera Kant è giunto a teorizzare, per primo, la necessità di una costruzione politica federalista mondiale. Per ben comprendere la genesi di questa innovativa proposta occorre chiedersi quale fosse la sua immagine della conoscenza. Kant è stato infatti il primo filosofo della modernità ad essersi posto il problema del preciso *significato* della conoscenza scientifica, inaugurata da Galileo (1564-1642) nel Seicento e portata a paradigma universale da Newton (1642-1726) nel Settecento. Il paradigma newtoniano che è stato poi approfondito, in modo affatto rivoluzionario, nel Novecento, da Einstein (1879-1955) con la creazione della teoria della relatività e dai fisici quantistici con la costruzione della meccanica quantistica. Senza peraltro dimenticare il fondamentale contributo ottocentesco di un biologo rivoluzionario come Charles Darwin (1809-1882) grazie al quale si è scoperta la fondamentale dimensione storico-evolutiva della vita, superando, criticamente, ogni concezione miticamente creazionistica della natura.

Proprio grazie a Darwin e alla riflessione di Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895), è emersa la consapevolezza della *duplice storicità* che contraddistingue l'esistenza umana, scaturente nel delicato, ma vitale, punto di interconnessione tra la *storicità naturale* (guidata dal caso e dalla capacità di sopravvivere da parte di chi meglio si adatta alle mutevoli condizioni evolutive dell'ambiente) e la *storicità umana* (che, a differenza di quella naturale, è invece orientata da specifici *fini* che l'uomo si pone, orientando consapevolmente la sua esistenza). Da questo punto di vista oggi si profila, sempre più, un nuovo orizzonte entro il quale queste due differenti *storicità* – proprio grazie all'uomo – possono iniziare ad interagire secondo un *piano di precisi fini* stabilito dal genere umano. Pertanto è di vitale importanza che l'uomo sia ben consapevole dello spazio – planetario – entro il quale può oggi muoversi ed anche delle potenzialità e dei rischi che la sua azione può innescare – anche in modo irreversibile – nell'ambito della storia della vita del nostro intero pianeta.

In questa situazione l'immagine della scienza di Kant ci aiuta perché questo filosofo ha insistito nel mostrare come la nostra conoscenza si instauri sempre entro ben precisi *limiti*. Non esiste infatti alcuna conoscenza al di fuori di alcuni *limiti oggettivi*. Il che è stato in genere dimenticato o rimosso da molti scienziati che si sono illusi di poter concepire la loro conoscenza scientifica del mondo come qualcosa di assoluto. Come è del resto successo allo stesso Galileo che, distinguendo il sapere dal punto di vista quantitativo (*sapere estensivo*) e dal punto di vista qualitativo (*sapere intensivo*), ha immaginato che quando l'uomo conosce il mondo grazie alla scienza lo conoscerebbe in modo assoluto, del tutto assimilabile alla conoscenza divina del mondo. Il che, invece, non è, perché proprio la storia della scienza documenta, in modo articolato, come la nostra conoscenza scientifica del mondo sia, semmai, per dirla con Gaston Bachelard (1884-19962), una *conoscenza approssimata*, assimilabile al modo creativo e silente con cui una pianta vive e vegeta entro un certo ambiente, contribuendo a modificarlo. In modo analogo il patrimonio tecnico-scientifico si sviluppa per approfondimenti critici continui, *à la Le-*





Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia

nin (1870-1924), che rettificano continuamente i risultati oggettivi raggiunti, mostrandone la parzialità e la necessità di andar al di là dei loro stessi *limiti*. Ma tali *limiti* sono poi costitutivi di questo stesso sapere perché la conoscenza umana del mondo si può instaurare solo ed unicamente entro determinati limiti. Se si pretende, invece, di poter rimuovere questi limiti per formulare una conoscenza “assoluta” del mondo, in realtà ci si illude di poter conseguire un punto di vista assoluto, del tutto al di fuori della portata umana. Da questo punto di vista le teorie scientifiche non sono infatti l’«occhio di dio sul mondo», ma sono, semmai, la proiezione dell’occhio dell’uomo sul mondo. L’occhio umano è un occhio finito, delimitato, parziale, claudicante, che spesso ci inganna e ci illude (vediamo il remo spezzato nell’acqua, i binari che si congiungono all’infinito, etc.) proprio perché è un occhio che deve costantemente *imparare dai suoi stessi errori* (per giungere, appunto, a comprendere come la sua stessa struttura fisiologica ci debba far necessariamente vedere un remo spezzato nell’acqua o i binari ferroviari che si intersecano all’infinito). Assumendo la consapevolezza epistemologica che la nostra conoscenza oggettiva (non assoluta!) del mondo si istituisce solo ed unicamente all’interno di un determinato *limite*, ecco allora che si pone il problema dei *confini* dei saperi.

Si badi: non solo dei confini della conoscenza, ma anche dei confini politici che suddividono, più o meno arbitrariamente, il nostro pianeta. Non per nulla Kant affonda questo problema mostrando come nei confini “assoluti” e “naturali” dei vari stati non esista, in realtà, alcuna “assolutezza” e nemmeno alcuna “naturalità”. I confini scaturiscono, al contrario, dalla volontà pratica degli uomini e dalla loro stessa storia e non hanno quindi alcuna intrinseca “assolutezza” (esattamente come accade per i confini delle differenti discipline [fisica, biologia, matematica, filologia, etc.]. Kant sa bene, ben prima di Darwin, come lo «stato di natura» sia configurabile come un permanente «stato di guerra, nel senso che, se anche non vi sono sempre ostilità dichiarate, è però continua la minaccia che esse abbiano a prodursi». Conseguentemente per Kant «lo stato di pace dev’essere *istituito*, perché la mancanza di ostilità non significa ancora sicurezza, e se questa non è garantita da un vicino ad un altro (il che può solo aver luogo in uno stato *legale*), questo può trattare come nemico quello a cui tale garanzia abbia richiesto invano». L’istituzione di una *pace mondiale* costituisce così un atto *istituito* dagli uomini che si radica nella costituzione di uno «stato *legale*» la cui prima radice si pone nella seguente premessa: «la costituzione civile di ogni Stato dev’essere repubblicana». Per quale ragione? Perché, risponde Kant,

la costituzione repubblicana, oltre alla purezza della sua origine, all’essere cioè scaturita dalla pura fonte dell’idea del diritto, presenta anche la prospettiva del fine desiderato, cioè la pace perpetua, e per il seguente motivo: se (come in questa costituzione non può non accadere) è richiesto l’assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove



guerre renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi) essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco.

Al contrario, in uno stato non repubblicano, in cui vi sono solo sudditi e non cittadini, e in cui il sovrano è il proprietario dello Stato, «la guerra diventa la cosa più facile del mondo», giacché chi la dichiara non deve sostenerne l'onere (della serie: armiamoci e partite!). In tal modo, appellandosi alla sola costituzione repubblicana (che non è ancora democratica!) Kant ribalta un tradizionale luogo comune che attraversa l'intera storia occidentale. Sen infatti quest'ultima ha sempre elogiato le guerre nazionali, denigrando le guerre civili come guerre fratricide ed immorali, Kant opera, invece, un ribaltamento critico di questo luogo comune, mostrando come le uniche guerre *autenticamente morali* siano quelle in cui nessun combattente riceve alcuna "cartolina precetto" dallo Stato per andare a combattere, ma sceglie, invece, liberamente (e moralmente!), di assumersi l'onere della guerra che combatte in prima persona. Come sempre accade, per esempio, con le guerre partigiane con cui i combattenti scelgono, appunto liberamente, di combattere, come è accaduto durante la Resistenza italiana durante la seconda guerra mondiale, in cui non solo gli uomini (spesso renitenti alla leva) hanno impugnato le armi contro i nazi-fascisti, ma anche moltissime donne (cui nessuno avrebbe chiesto di arruolarsi) hanno invece deciso di schierarsi decisamente col movimento partigiano per abbattere il regime nazi-fascista.

Prendendo le mosse da questo assunto repubblicano per Kant è evidente come il «diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi Stati». A suo avviso occorre quindi lasciarsi alle spalle al più presto (siamo nel 1795!) la barbarie incivile, secondo la quale i rapporti tra i singoli Stati sono regolati dai rapporti di forza militare (codificati dai vari trattati). A suo avviso i popoli civili «dovrebbero affrettarsi ad uscire al più presto possibile da uno stato così degradante», in cui la forza regola i rapporti tra gli Stati. Riconosciuto, come si è visto, il «diritto di resistenza» che sta a fondamento della *moralità* della guerra civile, Kant, appellandosi alla ragione quale «suprema potenza morale legislatrice», condanna

in modo assoluto la guerra come procedimento giuridico, mentre eleva a dovere immediato lo stato di pace, che tuttavia non può essere creato o assicurato senza una convenzione dei popoli. Di qui la necessità di una lega di natura speciale che si può chiamare *lega della pace* (*foedus pacificum*) da distinguersi dal *patto di pace* (*pactum pacis*) in ciò: che quest'ultimo si propone di porre termine semplicemente a *una guerra*, quello invece a *tutte* le guerre, e per sempre.

Infine per Kant la pace perpetua richiede una terza premessa: «il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità». Per quale ragione? Per la fondamentale ragione geografico-materiale direttamente connessa con la natura del nostro pianeta, giacché Kant parla di «un *diritto di visita*, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi



Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia

isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere». Naturalmente il diritto al comune possesso della terra si radica nella constatazione che «nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra». Dal punto di vista storico complessivo ogni uomo si trova sempre nella situazione delineata da Carlo Cattaneo (1801-1869) rispetto all'Europa, continente sul quale «nessun europeo è nativo europeo», proprio perché ogni civiltà è nata dalla contaminazione di differenti società costituite entro vari processi migratori.

3. Dai confini all'orizzonte cosmopolitico planetario

Questo modo *cosmico* di pensare ci pone quindi di fronte alla necessità critica di modificare profondamente la nostra stessa percezione del mondo, delle relazioni sociali ed anche della terra quale ambiente in cui si svolge la nostra vita in relazione con tutti gli altri uomini. In altre parole la prospettiva *cosmica* del pensiero ci obbliga a ripensare il nostro stesso rapporto con l'ambiente in cui viviamo ed anche con tutti i nostri simili presenti sulla terra.

Questa aspirazione e vocazione autenticamente *cosmopolitica* è incisa nel Dna della tradizione occidentale, fin dal suo inizio nella sua matrice storica configurata dalla civiltà greca. Quando nel bacino del mediterraneo i greci costruirono l'alfabeto – quello che utilizziamo ancor oggi – inserendo cinque vocali entro una ventina di suoni consonantici dell'alfabeto fenicio, nacque allora, e subito esplose, il *logos*. Questo termine non può essere tradotto con una sola parola perché rinvia tanto al *pensiero* quanto al *linguaggio*, sottolineando l'intrinseco legame sempre sussistente tra pensiero e linguaggio, giacché, per dirla con Ludwig Wittgenstein (1889-1951), «i limiti del nostro linguaggio significano i limiti del nostro mondo». Il che è confermato dalla crescita del cucciolo dell'uomo. Se infatti si paragonano i primi mesi di vita di un mammifero con quello dell'uomo è indubbio come il primo abbia inizialmente uno sviluppo molto più veloce e rapido del secondo. Tuttavia, quando nel cucciolo umano compare l'uso delle parole (per il cui tramite il *logos* si affaccia nella vita di un individuo), allora la curva di sviluppo che intercorre tra questi due mammiferi, registra una divergenza radicale: da allora in poi per il cucciolo umano nulla più sarà come prima. Tramite il linguaggio il cucciolo dell'uomo entra infatti nella sfera del *logos*, penetrando in quella che possiamo indicare come la *natura culturale umana*, giacché l'uomo è un *animale culturale* che, grazie al suo pensiero, ha storicamente costruito il suo “terzo mondo” (così indicato dagli antichi stoici,) ovvero *il mondo della conoscenza oggettiva e del pensiero universale*.

Gli stoici distinguevano un mondo 1, formato dagli oggetti fisici materiali, dal mondo 2, connesso col nostro mondo interiore e, infine, il mondo 3, frutto del pensiero oggettivo della conoscenza del mondo 1. L'uomo, quale animale culturale, si contraddistingue proprio per la sua capacità di pensare e costruire mondi oggettivi con i quali costruisce ed immagina dei *significati* per il cui tramite cerca di elaborare un *possesso concettuale del mondo*, ovvero cerca di costruire una conoscenza pubblica, intersoggettiva





ed universale, valida per tutti gli uomini in quanto validata dalla dimensione sperimentale. Da questo punto di vista l'autentico "miracolo" della cultura greca è allora connesso proprio con l'istituzione del *logos*, perché da allora in poi nulla è stato più come prima nella storia umana. Non è per nulla un caso che proprio entro il mondo greco del *logos* siano nate la filosofia e la scienza occidentali, grazie alle quali l'uomo ha iniziato ad interrogarsi sul *perché* delle cose, cercando di elaborare una spiegazione *razionale* del mondo e della stessa vita. Ponendosi queste domande decisive e cercando di rispondervi con l'ausilio della sola ragione umana, la civiltà greca ha fornito alla storia occidentale un *imprinting* fondamentale che, ancor oggi, riconosce nella cultura della Grecia classica la matrice fondamentale della storia occidentale.

Il cosmopolitismo greco nasce sulle ali del *logos* che con la sua universalità induce filosofi a concepirsi quali "cittadini del mondo", perché la terra non può che appartenere, in modo comune, a tutti gli uomini, considerati come un'unica specie e famiglia. Non è così un caso che proprio all'interno della cultura greca sorga e si sviluppa il *razionalismo critico* di Socrate (470/469 a. C. 399 a. C.) che, prendendo consapevolezza di *saper solo di non saper nulla*, avvia la tradizione del razionalismo critico-dialogico con il quale la riflessione diventa un'abitudine sociale, mediante la quale non conta tanto la *tesi* sostenuta, bensì l'*argomentazione* con la quale la si sostiene e la si dimostra. Entro questo confronto critico sempre aperto, Socrate sa come *la conoscenza e la verità non possono che coincidere con la ricerca della conoscenza e della verità*. Sempre entro questo ambito socratico è fiorita la voce della *coscienza morale*. Una voce che in Socrate si configura come quella del dio che gli impone di svolgere la sua missione filosofica onde svegliare i suoi concittadini. È noto l'esito fatale di questa prassi socratica, giacché gli ateniesi lo hanno ripagato per questa costante funzione di stimolo critico, con la morte, assegnandoli una generosa dose di cicuta... Se così Socrate educava con la maieutica, la democrazia ateniese ci insegna, invece, come si possa morire per la maieutica, soprattutto là dove si pensa di poter soffocare il pensiero con la violenza (la violenza è infatti, aristotelicamente, l'*ultimo argomento*, ovvero l'"argomento" di chi non ha argomenti...).

Ma sempre la storia, a fronte della violenza perpetrata per soffocare delle idee, attesta esattamente il contrario: proprio la morte iniqua comminata a Socrate ha eternizzato il suo insegnamento (inchiodando, semmai, alla gogna della storia i suoi giudici corrotti). Ben presto la voce della coscienza morale è riemersa nella predicazione del Maestro del Vangelo, che pure ha operato in un contesto storico-sociale dominato dalla schiavitù propria del mondo antico. Tuttavia, anche in questo caso, passando attraverso una morte ignominiosa come quella della crocifissione, la voce della *moralità*, a dispetto della stessa storia del cristianesimo (che storicamente ha compiuto innumerevoli nefandezze), è infine riemersa, pur con tutte le sue antinomie storiche, nell'azione della Rivoluzione francese che ha fatto entrare nella storia umana, *con la forza*, il riconoscimento e la tutela civile dei *diritti* ed anche del fondamentale "diritto di aver diritti".

In tal modo, pur con tutte le mille e infinite contraddizioni della storia, la tematica dei diritti è stata infine posta all'ordine del giorno della civiltà



Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia

e da allora lo sviluppo stesso della modernità, pur con tutte le sue terribili antinomie, ha intrecciato, come si è visto, *conoscenza e libertà* gettando le salde premesse per un movimento storico di progressiva ed irreversibile liberazione dell'uomo (di tutti gli uomini) che oggi si dilata a livello planetario, imponendo all'uomo un decisivo salto di qualità morale e civile: ovvero di prendere consapevolezza critica del proprio genere per tutelare la vita e il diritto all'esistenza di tutte le forme di vita presenti sul nostro pianeta, che è l'unica Terra di cui disponiamo. *Hic Rodus hic salta*: o l'uomo saprà far sua questa sfida planetaria, costruendo un Parlamento mondiale quale luogo per una rappresentanza universale e democratica di tutti gli uomini viventi sulla Terra, oppure la vita stessa sul nostro pianeta rischierà, nuovamente, di andare incontro ad una immane catastrofe ecologica, alla fine della quale l'uomo scomparirà, mentre certamente continueranno a vivere gli insetti o entomi, ovvero gli animali appartenenti al grande *phylum* degli *Arthropoda* che rappresenta il più grande tra i raggruppamenti di animali che popolano il nostro pianeta, annoverando oltre un milione di specie, pari ai cinque sesti dell'intero regno animale...



Copertina del volume
Il risveglio del mondo (Mimesis, Milano-Udine)



FLORINDA CAMBRIA

Nodi, oltranze, assemblaggi
Un contributo ai lavori del Centro interuniversitario
per l'istituzione del Parlamento mondiale

I principi che ispirano il «Centro interuniversitario per l'istituzione del Parlamento mondiale» sono puntualmente espressi e argomentati nel volume collettaneo *Parlamento mondiale. Perché l'umanità sopravviva* (Santelli, 2021), oltre che nei numerosi documenti prodotti e diffusi dai gruppi di lavoro costituitisi attorno ai due poli dell'Università della Calabria (Rende-Cosenza) e dell'Università dell'Insubria (Varese). Invitata a intervenire, nel gennaio 2021, in un dibattito promosso dal Centro, nel quadro del progetto dei «Giovani Pensatori» (anch'esso illustrato nel su citato volume collettaneo), presi parola rivolgendomi in particolar modo agli studenti presenti, universitari e di scuola secondaria di secondo grado. Proprio agli studenti, infatti, mi parve importante segnalare quelli che ritenevo (e ritengo) essere alcuni nodi a cui, in una prospettiva filosofica, occorre prestare particolare attenzione, in questa fase di lavoro, matura ma ancora preliminare, per la creazione di un Parlamento mondiale. Si tratta di nodi che non entrano direttamente nel merito dei contenuti sui quali il venturo Parlamento dovrà deliberare – tutti di assoluta urgenza planetaria: crisi ambientale, sperequazioni, indigenza, guerre, migrazioni, ecc. –, ma che rivestono una funzione cruciale se ci si interroga su quali siano le condizioni di possibilità implicite nell'idea stessa di un parlamento che assurga – per riprendere le parole di Mario Capanna – ad «Assise mondiale rappresentativa di tutti i popoli della Terra»¹. Richiamo di seguito in estrema sintesi tali nodi, confidando di poterli allentare nelle prossime occasioni di confronto che animeranno i lavori del Centro interuniversitario.

Parlare di e in un Parlamento mondiale

Non può darsi un «parlamento» senza che si dia preliminarmente o contestualmente un linguaggio condiviso che permetta di espletarne le funzioni

1 M. Capanna, *L'Assise dei popoli*, in AA.VV., *Parlamento mondiale. Perché l'umanità sopravviva*, Santelli, Cinisello B., Milano, 2021, p. 22.



e anzitutto, evidentemente, quella di *parlare*. Tale linguaggio non dovrebbe essere solo un codice genericamente accessibile ai suoi fruitori per lo scambio di informazioni (come accade oggi, ad esempio, con l'inglese); dovrebbe invece costituire il tessuto comune, compenetrato nella vicenda fisica e intellettuale, corporea e spirituale di ciascuno, che permetta di costruire effettivo accordo e *con-senso* tra i parlanti. È nei linguaggi entro i quali ci siamo formati², nelle parole e nei discorsi da cui siamo stati attraversati che si costruiscono, ancor prima dei nostri modi di pensare, le forme e le possibilità del nostro sentire, quel nodo di sentimenti e sensazioni che rende possibile il «consenso su ciò che tutti similmente riguarda» – per riprendere il Codice di Giustiniano a cui gli autori del su citato volume collettaneo più volte si appellano: «È necessario che tutti diano il proprio *consenso* affinché ciò che similmente tutti riguarda da tutti sia approvato» («*Necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur*»).

Ora, non solo per dare il proprio consenso alle deliberazioni che tutti riguardano, ma anzitutto per poter avvertire che qualcosa similmente tutti ci riguardi, per sentirci cioè toccati collettivamente e collettivamente compresi da qualcosa, occorre che si dia preliminarmente un contesto espressivo condiviso, entro il quale quel qualcosa possa anche solo avere luogo, farsi percepibile. Non può darsi progettualità condivisa né azione collettiva efficace se non vi è effettiva comprensione dei sensi e del senso che ne costituiscono lo scheletro e gli orientamenti; ed è impensabile che soggetti diversissimi per storia e cultura, come inevitabilmente sarebbero quelli di un Parlamento «mondiale», si comprendano reciprocamente se non dispongono di un orizzonte di esperienze («abiti interiori e luoghi comuni», direbbe Carlo Sini) dal quale e nel quale si sentano a loro volta compresi, presi insieme, reciprocamente coinvolti.

La questione non si risolve certo con l'appello ad una sorta di nuovo speranto del sentire, ma suggerisce la necessità di addestrarsi a riconoscere e curare il sostrato vivente delle nostre forme espressive, a cercare, nelle differenze di vissuti e provenienze, quella matrice gestuale e operativa che è alla base dei diversi linguaggi e ne incarna la potenza comunicativa. Il rischio è altrimenti quello di una condivisione di intenti solo superficiale, espressa mediante un uso stereotipato di parole disincarnate, votata al fraintendimento e, infine, all'inefficacia. Il lavoro preparatorio alla istituzione di un Parlamento mondiale, a mio avviso, dovrebbe prevedere dunque dei veri e propri esercizi di *cura* del linguaggio ed esplicitazione dei concreti vissuti (immaginativi ed empirici, individuali e collettivi) che ne costituiscono l'orizzonte di senso. Così, ad esempio, mi sembrerebbe utile un esercizio

2 «Non sapremo mai come la vicenda cominciò e quanto tempo mise ad affermarsi; quando cioè, e soprattutto come, ai suoni della voce si accompagnarono via via le risposte, così che i suoni divennero parole e le risposte abiti interiori e luoghi comuni da frequentare insieme: espressioni verbali e sapere di discorsi che disegnarono una voragine, una soglia gigantesca; essa separò gli umani da tutti gli altri viventi, generando l'ansia della verità e la certezza della morte» (C. Sini, *Idioma. La cura del discorso*, Jaca Book, Milano 2021, p. 11).



di chiarificazione multiprospettica e multilinguistica (che coinvolge cioè parlanti di diversa origine e formazione) su cosa intendiamo con la parola «popolo», nel momento in cui a «tutti i popoli della Terra» ci appelliamo convocandoli in assise mondiali.

Parlamento mondiale: tra slancio e istituzione

Il tema della natura possibilitante e al tempo stesso vincolante delle istituzioni non può essere sottovalutato, nel programma di lavoro per la costituzione di un Parlamento mondiale. Come sottolinea Romolo Perrotta, ideatore e promotore del progetto, l'obiettivo è infatti quello di «dar vita a un'istituzione che rappresenti, effettivamente, la volontà dei popoli, della gente comune del pianeta, dell'umanità»³; e – prosegue Perrotta – tale istituzione sarà resa possibile dal risveglio di una «sopita “coscienza globale” tenuta a bada dalle istituzioni e dalle regole non scritte»⁴. Vi sono dunque istituzioni e istituzioni: alcune che «tengono a bada», altre che esercitano invece una funzione liberante; oppure – e invero, a mio parere, è questa la via che sarebbe più utile prendere in considerazione – ogni istituzione fa entrambe le cose: da un lato vincola, dall'altro libera e realizza delle possibilità.

La riflessione intorno alla natura delle istituzioni e ai processi di istituzionalizzazione è stata, almeno dal Settecento in avanti, vasta e approfondita, e lo è tutt'oggi sia in ambito filosofico sia in quello sociologico. Non è questa la sede per richiamare gli articolati risvolti di tale riflessione, ma penso sia opportuno tenerne conto e – sempre nell'ottica di un lavoro condiviso – farne carico in sede di elaborazione operativa di un Parlamento mondiale.

Un punto fondamentale mi sembra questo: quale rapporto vige tra l'intenzione o la volontà soggettiva e l'operare di un organismo istituzionale? Un gruppo istituzionalmente organizzato (quale necessariamente è un Parlamento, e tanto più un Parlamento mondiale) comporta sempre dinamiche, criteri e meccaniche di funzionamento che travalicano lo slancio particolare dei suoi soggetti promotori. Tale slancio, d'altra parte, è sempre già plasmato dalle istituzioni (culturali, politiche, etiche ecc.) entro le quali ha potuto prendere la forma e la direzione che ha preso. In altri termini: vi è sempre una precondizione «istituzionale» alle spalle degli slanci che in nuove istituzioni si esprimono collettivamente; vi è sempre una implicita premessa culturale-istituzionale alla manifestazione di condotte progettuali che esprimono la tendenza alla realizzazione di un desiderio o di un bisogno. Per fare un esempio: lo slancio all'autodeterminazione e alla partecipazione – slancio al quale il Parlamento mondiale intende dare voce e rappresentanza istituzionale – non sorge spontaneamente o «istintivamente», ma è l'effetto di complessi processi sociali resi possibili da istituzioni storicamente determinate e materialmente vincolanti.

3 R. Perrotta, *Cronistoria di un sogno*, in AA.VV., *Parlamento mondiale*, cit., p. 55.

4 *Ibidem*.





Riflettendo sulla relazione istinto/istituzione, Gilles Deleuze ha sottolineato che tra questi due piani non vi è contrapposizione: sono entrambi – anche gli istinti o gli slanci ritenuti più «naturali» e «spontanei» – l'espressione di processi «artificiali» (ovvero, propriamente, culturali) che determinano, sul piano collettivo, transindividuale e anonimo delle organizzazioni sociali, le diverse vie per la soddisfazione di una tendenza e, ancor prima, l'insorgere stesso di una «tendenza». Scrive in proposito Deleuze:

Ciò che si definisce un istinto, ciò che si definisce un'istituzione, designano essenzialmente dei procedimenti di soddisfazione. [...] Ogni esperienza individuale presuppone, come un a priori, la preesistenza di un ambito nel quale è condotta l'esperienza, ambito specifico o ambito istituzionale. L'istinto e l'istituzione sono le due forme organizzate di una soddisfazione possibile. Che nell'istituzione la tendenza si soddisfi è indubbio [...]. Ma se è vero che la tendenza si soddisfa nell'istituzione, l'istituzione non si spiega con la tendenza. [...] Ecco il paradosso della società: noi parliamo di istituzioni quando ci troviamo davanti a dei processi di soddisfazione, che non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi – non più di quanto la spieghino le caratteristiche della specie. La tendenza è soddisfatta attraverso mezzi che non dipendono da essa. Inoltre, non lo è mai senza essere costretta o vessata e trasformata, sublimata. [...] Il problema sociologico più profondo consiste dunque nel cercare quale sia quest'altra istanza da cui dipendono direttamente le forme sociali della soddisfazione delle tendenze. [...] Qual è il senso del sociale in rapporto alle tendenze? [...] Non ci sono tendenze sociali, ma soltanto dei mezzi sociali di soddisfazione delle tendenze, mezzi che sono originari poiché sono sociali. Ogni istituzione impone al nostro corpo, anche nelle sue strutture involontarie, una serie di modelli, e dà alla nostra intelligenza un sapere, una possibilità di previsione e di progettazione. Ritroviamo la seguente conclusione: l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni.⁵

Ogni tendenza (ogni slancio, ogni bisogno, ogni desiderio, ogni progetto...) è soddisfatta attraverso mezzi sociali che non dipendono da essa, ma muovono da altre istanze. Quali siano tali istanze, quali siano gli elementi e le spinte da cui tali mezzi («le forme sociali della soddisfazione delle tendenze») direttamente derivano è – afferma Deleuze – il problema sociologico più profondo. E non solo sociologico, vorrei aggiungere. Per affrontarlo occorrerebbe infatti fare luce sui molteplici fattori che determinano la possibilità e la realizzazione, nonché la preferibilità, di certi mezzi anziché altri, di certe istituzioni anziché altre (ad esempio: di istituzioni basate sul principio di rappresentanza – nelle sue diverse varianti – anziché su altre forme di espressione della sovranità). E occorrerebbe fare luce anche sui molteplici fattori che determinano l'insorgenza di certe tendenze anziché altre (ad esempio la tendenza alla partecipazione anziché all'individualismo o all'indifferenza). Una impresa conoscitiva di tal fatta non si risolve certo in risposte univoche o ideologiche («riti di una civilizzazione; mezzi di

5 G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, trad. it., a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 29-32 *passim*.



produzione?»⁶); è anzi un'impresa destinata a non risolversi affatto, a restare aperta e a rinnovarsi di passo in passo, configurandosi come un doppio movimento di scavo rivolto sia all'oggetto dell'indagine (le tendenze e i mezzi istituzionali per la loro soddisfazione), sia al suo soggetto, ovvero alla tendenza medesima che muove in ricerca di risposte e nuovi mezzi per realizzarle. Tuttavia, se un simile lavoro di scavo sui processi, le tendenze, i mezzi di realizzazione e i loro intrinseci rapporti non venisse inserito nell'agenda dei lavori per la nascita di una nuova *istituzione* – quella del Parlamento mondiale –, si rischierebbe di scambiare illusoriamente la forza e la legittimità dello slancio verso il risultato atteso con l'effettiva disponibilità e la concreta decidibilità degli strumenti atti a conseguirlo.

Consapevolezza critica e prospettiva planetaria: un ossimoro?

Come è stato puntualmente sottolineato da Stefania Barile, il progetto di un Parlamento mondiale, che nasce proprio alla luce dei «tratti più contraddittori e complicati del nostro vivere sociale», costituisce un «potente stimolo a dotarci di autonomo spirito critico»⁷. Dotarci di spirito critico, per noi occidentali, è condizione fondamentale per attingere maturità e autonomia di pensiero, di valutazione e di intenti in riferimento allo *status quo* che riceviamo in eredità; l'esercizio critico è insomma una capacità che misura la nostra maturità intellettuale, politica e sociale, nonché il governo delle nostre facoltà pienamente umane.

Non c'è dubbio che, almeno dal Settecento in avanti, dal sogno illuministico in avanti, ma già prima, a partire dalla rivoluzione scientifica che ha inaugurato la nostra modernità⁸, lo sviluppo di capacità critiche è diventato un valore aggiunto, se non il criterio stesso della nostra conseguita capacità di autodeterminazione in quanto soggetti razionali. Ma tutta la nostra civiltà occidentale, in quanto coincide con gli sviluppi della civiltà filosofica di matrice greca, nasce sulla base di una istanza critica che implica una presa di distanza dalle tradizioni ereditate e, al tempo stesso, una crisi di inappartenenza a quelle stesse tradizioni di cui ci si sente problematicamente eredi. Fu Socrate il primo uomo della critica, il primo uomo della crisi. Noi ne siamo i tormentati eredi, perché ne attualizziamo il modello etico e intellettuale avvertendo tuttavia l'urgenza di guardare con critico sospetto anche alla medesima tradizione critica a cui apparteniamo.

6 Ivi, p. 31.

7 S. Barile, *Giovani pensatori per un Parlamento mondiale*, in AA.VV., *Parlamento mondiale*, cit., p. 61.

8 Lo ha ben rilevato Fabio Minazzi, precisando che «se si guarda alla storia della modernità appare evidente come l'autentico *turning point* determinato dalla nascita della scienza moderna nel Seicento si è storicamente intrecciato con la nascita dei primi parlamenti. È forse un caso che l'*incremento della conoscenza* abbia storicamente camminato con l'*incremento delle libertà?*» (F. Minazzi, *Dai confini nazionali all'orizzonte cosmopolitico*, in AA.VV., *Parlamento mondiale*, cit., p. 74).



Sicché, ad esempio, non possiamo non ricordare a noi stessi che sono esistite ed esistono umanità per le quali mai e poi mai si potrebbe ingiungere a un fanciullo di «ragionare con la propria testa», di esercitare cioè le proprie capacità di pensiero in modo critico – come accade invece in tutti i nostri contesti formativi. Il punto è che ci sono tanti modi di formarsi, tanti modi di diventare e ritenersi pienamente umani. Non c'è, da questo punto di vista, una «umanità in quanto tale» a cui appellarsi e, tanto meno, una umanità che universalmente riconosca nell'esercizio critico una virtù.

Le umanità sono plurali come lo sono gli slanci, i desideri, i criteri di giudizio e i modi di rapportarsi al mondo ereditato, che è fatto di discorsi e linguaggi, di istituzioni e di istinti, di desideri e aspettative, bisogni e urgenze differenti. Come ci si confronta dunque, in un Parlamento mondiale che dia effettiva rappresentanza alle molteplici espressioni di questi universi di senso, con le umanità che non vedono nell'esercizio critico un valore in sé o che, addirittura, lo considerano un pericolo da cui guardarsi? Come diffondere e condividere le potenzialità dell'istanza critica con chi si è formato a un altro tipo di rapporto con i saperi tradizionali? Tale problema non è a mio avviso eludibile, nel momento in cui si intenda proporre quella istanza come planetaria e porla a fondamento di un Parlamento mondiale.

Quello che si preannuncia qui è, a mio avviso, un grande lavoro di confronto con le differenze che miri, ancora una volta, a diffondere lo spirito critico, ovvero la nostra forma di umanità, ma che lo faccia, diversamente da come per lo più è accaduto in passato, in modi e con intenti che non diano per scontata l'universalità di criteri che sono invece storicamente determinati e particolari. Come fare? Fabio Minazzi ha scritto a chiare lettere: «occorre essere consapevolmente "partigiani", sapendo avvertire nella nostra attività il pulsare della città futura planetaria che stiamo costruendo»⁹. Essere partigiani significa assumersi la responsabilità della propria *particolarità e parzialità*, fare la propria parte consapevoli del fatto che essa resta tale, non istituisce una verità, un criterio, un modello di umanità assoluti o universali; ma forse, proposta con schietto atteggiamento auto-critico, la critica può rivelarsi più condivisibile, più costruttiva, più efficace di altre, nel momento in cui all'orizzonte si presentano problemi che travalicano le parti e fanno vacillare i confini. «Forse può rivelarsi...»: la formula somiglia a quella di una scommessa, come quando si individua una *chance* e si decide di puntare tutto su quella, in un certo momento, in una certa congiuntura, di fronte a certi rischi.

Essere partigiani dell'istanza critica non significa dunque imporre dei principi appellandosi a un loro superiore valore morale, ma significa, nella nostra attuale congiuntura storico-planetaria, *capire come renderla desiderabile*, come renderla attraente per le differenti altre istanze che si intrecciano nelle società e nelle vite singolari, nelle culture, nei linguaggi, nelle economie, nelle attitudini, negli slanci e nei limiti che caratterizzano le diverse umanità. Per attrarre alla consapevolezza critica occorre, a mio avviso, *esplicitarne e pubblicamente dichiararne le finalità*, nonché fare luce sui mezzi (le istituzioni) di cui si dispone per realizzarle.

9 Ivi, p. 76.



I fini, dunque, anziché i principi perché i principi rischiano sempre di portare a conflitti irrisolvibili e a irrigidire i confini, quei confini che – sottolinea ancora Minazzi – sono sempre arbitrari e, sia sul piano della conoscenza, sia su quello politico, costituiscono oggi il grande problema¹⁰ di una ecologia culturale che sia all'altezza dell'orizzonte planetario in cui siamo tutti, consapevolmente o inconsapevolmente, proiettati. È evidente che, come i principi, anche i fini non sono mai assoluti. Ogni finalità, in quanto è orientata e determinata, se ha il coraggio di esplicitare il proprio orientamento e la propria determinatezza, si espone al rischio di non essere condivisa. Ma la parzialità dei fini non è un difetto, è anzi la loro stessa condizione di esistenza. La forza di una parte risiede nella potenza di attrazione che essa riesce a esercitare, convogliando energie diverse nella propria tendenza desiderante e nella propria traiettoria d'azione.

Assumersi la responsabilità della propria parzialità ed esporre i propri fini alla prova della desiderabilità altrui significa anche, inevitabilmente, ingaggiare una lotta. Lotta per che cosa? Lotta per sedurre ai fini su cui si sta scommettendo. E qui il tema diventa politico e pedagogico ad un tempo. Il tema della seduzione per la condivisione dei fini apre infatti al vasto problema della formazione: si sa che non vi può essere formazione senza seduzione del desiderio (di chi si lascia formare) al desiderio (di chi si impegna a dar forma). Ma la novità, nel piano di lavoro per un Parlamento mondiale promosso da partigiani dello spirito critico, risiederebbe nella esplicitazione dell'oggetto del desiderio, nello svelamento dei ciò che mai, nei contesti formativi a cui siamo avvezzi, viene dichiarato: a cosa mira un processo formativo, quale forma di umanità intenda costruire.

In un saggio del 2004, intitolato *Perché la critica ha finito il carburante*, Bruno Latour affermò che «una nuova attitudine critica»¹¹ si sarebbe dovuta e potuta forgiare nel passaggio dalla dimensione decostruttiva – che, in tanta filosofia del Novecento, ha dato i suoi fertili frutti antidogmatici, ma che ha in ciò estinto il proprio compito – a una inedita *dimensione costruttiva*. Il compito e la possibilità costruttiva di un atteggiamento critico risiedono, secondo Latour, nella capacità di collocare il pensiero e l'azione al livello delle «cose» con le quali abbiamo effettivamente e concretamente «a che fare». Tali «cose» hanno la loro consistenza di realtà non in pretesi «fatti» («*matters of fact*»), che sono sempre resoconti prospettici, smascherati nella loro infondata pretesa di universalità dalla critica decostruttiva), ma in quelle catene di relazioni («*matters of concern*») che, assemblando umani e non umani, strumenti e intenti, istituzioni e desideri, costituiscono dei veri e propri «raduni» ecologico-politici, in cui hanno luogo e reciprocamente si trasformano le esistenze umane e non umane, singolari e plurali, locali e planetarie. Latour si appella così allo spirito critico come capacità non più o non solo di smascherare ogni realismo ingenuo (delle cose in sé) e univer-

10 Ivi, pp. 79-83.

11 B. Latour, *Perché la critica ha finito il carburante. Dalle matters of fact alle matters of concern*, in Id. *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, trad. it., a cura di N. Manghi, Rosenberg&Sellier, Torino 2019, p. 88.



salismo dogmatico (dei principi in sé), ma di costruire assemblee, spazi di raduno reticolare, un *habitat* dinamico per istituire azioni comuni a partire dalle cose e dai saperi che sono in comune nella misura in cui coinvolgono (e fino a dove coinvolgono) oggetti e soggetti interdipendenti.

Un lavoro critico di tal fatta ci attende ancora nel futuro più prossimo. Un lavoro costruttivo, partigiano, formativo, seduttivo, trans-liminare e trans-disciplinare, che muova dalla domanda: cosa sappiamo (e sappiamo fare e facciamo) in comune? Abbiamo dei saperi che travalicano i confini delle nostre consuetudini espressive, operative, comunicative e che in esse tuttavia sono all'opera? Tali saperi possono costituire un «raduno» entro il quale emergano finalità condivise, se-ducenti, che contagino ad una partigiana adesione e responsabile condivisione?

Per una formazione transdisciplinare

La questione dei saperi, del loro critico «assemblaggio» entro il reticolato delle operazioni che compiamo in comune (anche senza saperlo) dovrebbe pertanto assumere una posizione centrale nel progetto di un Parlamento mondiale. La comunanza va scoperta e costruita, non la si può dare per scontata. Tale scoperta e tale costruzione si appellano a una istanza che – riferendomi ai lavori di Mechri, il Laboratorio di filosofia e cultura che coordino a Milano dal 2015¹² – vorrei chiamare «transdisciplinare». Su questo termine val forse la pena spendere qualche parola ancora.

Tutti i gradi della nostra formazione istituzionale, dalla scuola all'università e ai percorsi professionalizzanti, si basano, con anacronistica insistenza, sui confini anziché sui «raduni», puntando alla separazione e compartimentazione delle discipline specializzate. Per trovare un luogo di coappartenenza reciproca tra le nostre competenze disciplinari – cose, catene di interazioni, saperi comuni – occorre che esse si buchino a vicenda rendendosi reciprocamente permeabili. Non è sufficiente che si affianchino l'una all'altra per mera giustapposizione, sortendo nient'altro che una proliferazione disarticolata di «punti di vista».

«Transdisciplinarietà» è parola che rinvia non a un'estrinseca interazione fra discipline (contesti, ambiti d'azione e di conoscenza, ecc.) in sé già costituite (quella che, abitualmente, viene chiamata «interdisciplinarietà»), ma al vivente trasformarsi delle discipline medesime (ossia dei contesti, degli ambiti d'azione e conoscenza, ecc.), passando l'una attraverso l'altra, lavorando sui reticolati sistemici di cui le competenze di settore sono snodi transitori e spingendosi ciascuna al di là di se stessa. Solo alla prova dell'incrocio è possibile fare il punto su ciò che davvero sappiamo e su ciò che pos-

12 Vi fa generoso riferimento anche Stefania Barile, nel citato volume dedicato al *Parlamento mondiale* (p. 64). Per una presentazione delle attività di Mechri / Laboratorio di filosofia e cultura si veda il sito on line www.mechri.it, dove è anche possibile consultare, nell'Archivio open access, testi e materiali audio che documentano gli esiti delle ricerche e dei percorsi formativi transdisciplinari promossi da Mechri.





siamo fare di ciò che tutti ci riguarda e ci assembla insieme agli oggetti e agli strumenti, operando negli interstizi brulicanti in cui scivola ciò che accade tra i confini (in barba ai confini). Tale incrocio certamente mobilita e mette in questione molte nostre certezze, molti nostri principi e forse anche molte speranze di spontanea convergenza in luoghi di coappartenenza planetaria, che non sono tuttavia avvertiti come tali dai più. Proprio per questo a me pare importante ribadire quel che più volte mi è capitato di dire ai compagni di Mechrí, o ai colleghi dei Giovani pensatori, dell'Università dell'Insubria e del Centro interuniversitario per l'istituzione del Parlamento mondiale. Lo ripeto qui come personale memento, fiduciosa che i colleghi avranno la pazienza di offrirmi fertili riscontri nel seguito di condivisi progetti partigiani:

La proliferazione reticolare di differenze, schermi, connessioni, linguaggi, ambienti, distanze e prossimità, che sempre più caratterizza il nostro presente, costituisce una ulteriore conferma [...] di come una nuova, necessaria politica del sapere sia urgente, o forse già preme sui confini permeabili delle nostre fluide lontananze. Per ogni schermo una nuova soglia, una divaricazione, una relazione emergente; per ogni connessione un nuovo distacco e l'ulteriore conferma della distanza incolmabile con cui, tra le parti, si staglia qualcosa di indiviso, un qualche intero, una verticalità che si dilata in orizzonte.¹³



13 F. Cambria, *Il sapore dei saperi*, in AA.VV., *Il sapere dei saperi. Per una formazione transdisciplinare*, Jaca Book, Milano 2022, p. 13.





Scuola in sciopero

I PROBLEMI DELLA SCUOLA



Scuola in sciopero



TERESA CELESTINO

*La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico**

Epidemia di autismo?

Le terapie e le tipologie di assistenza che seguono una diagnosi di autismo condizionano pesantemente le dinamiche familiari, la vita scolastica e in generale l'inserimento sociale della persona affetta. L'autismo è attualmente definito tramite uno spettro di caratteristiche relative a compromissione della comunicazione e dell'interazione sociale, interessi limitati e modalità di comportamento ripetitive; data la varietà dei comportamenti esibiti, si parla non di autismo bensì di "disturbo dello spettro autistico"¹ (o ASD,² secondo l'acronimo in lingua inglese). Le istituzioni accademiche, a partire dalle scuole di specializzazione mediche e dai corsi di laurea di area psicopedagogica, sono largamente responsabili del boom di diagnosi all'origine di una vera e propria epidemia di autismo: si è passati da una prevalenza di 4:10.000 negli anni Sessanta-Ottanta al recente rapporto 1:36!³ Secondo le più recenti stime, negli USA il 3% dei bambini manifesta forme di autismo infantile: 1 ogni 33 nascite.⁴ Non solo: sono stati ideati strumenti per individuare autistici "sottosoglia"⁵ nei quali i caratteri tipici della sindrome

* L'Autrice ringrazia il Dott. Gianmaria Benedetti, la cui instancabile attività clinica e divulgativa, condotta con umanità, rigore ed onestà intellettuale, è stata di fondamentale stimolo per la stesura di questo articolo.

1 American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders (DSM-5®)*, American Psychiatric Pub., Washington, DC 2013.

2 Autism Spectrum Disorder

3 M. Zappella, *L'evoluzione del concetto di autismo*, «Autismo e disturbi dello sviluppo», vol. 16, n. 3, 2018, pp. 313-325.

4 D.L. Christensen, M.J. Maenner, D. Bilder, J.N. Constantino, J. Daniels, M.S. Durkin et al., *Prevalence and characteristics of autism spectrum disorder among children aged 4 years – early autism and developmental disabilities monitoring network, seven sites, United States, 2010, 2012, and 2014*, «MMWR Surveill Summ.», vol. 68, n. 2, 2019, pp. 1-19.

5 L. Dell'Osso, P. Lorenzi, *L'ombra dell'autismo. Declinazioni cliniche e psicopatologiche dello spettro autistico sottosoglia*, Franco Angeli, Milano 2018.





non sono compiutamente espressi, ma sussistono in modo pressoché latente. Questa epidemia è messa in dubbio da molte autorevoli personalità del mondo della medicina, della psicologia e della pedagogia.⁶

In molti casi il presunto allarme scatta in ambiente scolastico tramite psicologi e maestre della scuola dell'infanzia, figure non autorizzate ad avanzare espliciti sospetti circa presunti "disturbi" di competenza del neuropsichiatra infantile; tantomeno a suggerire possibili trattamenti. La conseguenza più frequente di questo sconfinamento dei ruoli è quella di turbare l'equilibrio psichico delle figure parentali, le quali non di rado finiscono nel "tunnel dell'autismo": una serie di gironi infernali di accertamenti destabilizzanti per la fragile emotività del bambino in età prescolare, il cui frequente verdetto finale non solo può distrarre pericolosamente dalla reale origine di alcuni comportamenti,⁷ ma condizionare in peggio la vita di bambini in realtà perfettamente sani.

Gli effetti della diagnosi sono devastanti per i genitori, sfociando in gran parte nella depressione grave e in numerose separazioni,⁸ che in un circolo vizioso danneggiano ulteriormente il bambino.

È importante sottolineare che le diagnosi di spettro autistico non sono basate sull'analisi di marcatori biologici o su esami di tipo radiologico, bensì sulla rilevazione dei sintomi tramite test comportamentali come l'ADOS – 2.⁹ La diagnosi non può essere di altro tipo, essendo l'origine dell'autismo ancora sconosciuta nonostante la sconfinata letteratura scien-

6 Sulle numerose critiche relative al notevole aumento delle diagnosi di autismo cfr. M.A. Gernsbacher, M. Dawson, H.H. Goldsmith, *Three Reasons Not to Believe in an Autism Epidemic*, «Curr Dir Psychol Sci.», vol. 14, n. 2, 2005, pp. 55–58; R. R. Grinker, *Unstrange minds. Remapping the world of autism*, Basic Books, New York 2007; M. Bobbio, *Il malato immaginato. I rischi di una medicina senza limiti*, Einaudi, Torino 2010, visto nell'edizione digitale, 2010; S.O. Lilienfeld, K.C. Sauvigné, S.J. Lynn, R.L. Cautin, R.D. Lutzman, I.D. Waldman, *Fifty psychological and psychiatric terms to avoid: a list of inaccurate, misleading, misused, ambiguous, and logically confused words and phrases*, «Front. Psychol.», vol. 6, art. 1100, 2015, pp. 1-15; D. Novara, *Non è colpa dei bambini. Perché la scuola sta rinunciando a educare i nostri figli e come dobbiamo rimediare. Subito*, Rizzoli, Milano 2017, pp. 48-50; M. Zappella, *L'evoluzione del concetto di autismo*, cit.; G. Benedetti, *La bolla dell'autismo. È necessario abbandonare il concetto sbagliato di autismo e cambiare l'approccio alle difficoltà di sviluppo psichico dei bambini*, G. Benedetti, 2020, visto nell'edizione digitale, 2020; M. Zappella, *Bambini con l'etichetta. Dislessici, autistici e iperattivi: cattive diagnosi ed esclusione*, Feltrinelli, Milano 2021, visto nell'edizione digitale, 2021.

7 Si pensi alla sindrome di Rett, una malattia con chiara base organica che può essere scambiata per autismo, come specificato dall'Osservatori Malattie Rare (OMAR) alla pagina <https://www.osservatoriomalattierare.it/sindrome-di-rett-che-cose> (ultima consultazione in data 24/05/2021). Altri esempi sono forniti da M. Zappella, *L'evoluzione del concetto di autismo*, cit. e M. Zappella, *Bambini con l'etichetta. Dislessici, autistici e iperattivi: cattive diagnosi ed esclusione*, cit.

8 M. Zappella, *L'evoluzione del concetto di autismo*, cit.

9 Autism Diagnostic Observation Schedule Second Edition



tifica sull'argomento, tanto da indurre alcuni autori a parlare di "enigma".¹⁰ Nonostante la sovrabbondanza di informazioni, le cause dell'autismo sono infatti descritte in maniera alquanto vaga, solitamente ricondotte a fattori sia genetici che ambientali, questi ultimi di natura fisico-chimica o biologica (il manifestarsi della predisposizione genetica potrebbe essere reso possibile o meno a seconda dei fattori ambientali in gioco). Il peso delle componenti genetica e ambientale e della loro tipologia varia molto a seconda delle linee di ricerca seguite. Ad ogni modo, l'esistenza di una base organica è generalmente considerata una *conditio sine qua non*;¹¹ al contrario, l'influenza della dimensione psichica non è oggetto di dibattito rilevante all'interno della comunità scientifica, essendo stata soppiantata quasi *in toto* da quella prettamente neurobiologica; quest'ultima è peraltro suffragata anche da prove relative alla componente sessuale (i maschi sono più colpiti delle femmine in un rapporto 4:1) ed ereditaria (anche se non è semplice collegare i dati sulla ereditabilità ai livelli di gravità esaminati, essendo la gamma dei disturbi molto ampia in senso sia quantitativo che qualitativo). Gli studi sui gemelli omo- e dizigoti sono stati particolarmente utili per avvalorare l'esistenza di una componente ereditaria, ma conciliare quest'ultima con una sì elevata frequenza del disturbo (oltre che con il suo incredibile aumento nel giro di pochi decenni) rappresenta un nodo alquanto problematico. Nell'intrigo di questa enorme mole di dati e delle conseguenti interpretazioni lacunose o contraddittorie attualmente possibili, non è da escludere che la supposta esistenza dell'autismo sottosoglia possa arrivare in soccorso come *deus ex machina*.

Ma ritorniamo alle modalità della diagnosi. Seppure l'indispensabile valutazione clinica dello specialista possa confermare o meno i freddi punteggi dell'ADOS, l'esito diagnostico quasi sempre ricalca i risultati dei test; i quali il più delle volte certificano la presenza di comportamenti autistici anche nei casi in cui il piccolo paziente riveli solo saltuarie anomalie del comportamento: sguardo lateralizzato, dondolio, ecolalie, saltelli, etc.. In questo modo i genitori, seppure spaventati, trovano una spiegazione ai comportamenti non conformi alla media del loro figlio; allo stesso tempo il neuropsichiatra evita eventuali accuse di negligenza. Sono rarissimi gli specialisti che consigliano di aspettare e osservare le dinamiche evolutive del bambino, raccomandando una maggiore cura del contesto ambientale; più conveniente, ai fini della tutela da eventuali ricorsi, è la collocazione del bambino nella parte dello spettro corrispondente all'autismo lieve, accompagnata dalla prescrizione di massicce dosi di psicomotricità talvolta praticata per anni, assicurando profitti al centro privato o un innalzamento dell'efficienza della struttura pubblica secondo gli indicatori vigenti.

10 M. Greener, *The complex enigma of autism*, «Progress in Neurology and Psychiatry», Marzo/Aprile 2015, pp. 5-8.

11 Si veda la seguente pagina dell'Istituto Superiore di Sanità per una sintetica panoramica delle possibili cause dell'autismo prese in esame dai ricercatori: https://www.iss.it/fragilit%C3%A0-neurocognitiva-e-psichica-nelle-diverse-fasi-della-vita/-/asset_publisher/ELpEJ3XxdLIQ/content/id/3480796 (ultima consultazione in data 24/05/2021)



I falsi positivi ottenuti tramite l'ADOS o altre tipologie di test sono frequenti, a giudicare dai numerosi casi di "uscita dall'autismo" testimoniati da genitori, medici e insegnanti. In Italia, lo stato attuale dell'epidemiologia in psichiatria infantile non permette di ricavare un quadro chiaro ed esaustivo dei casi di cessazione di validità della diagnosi di spettro autistico, noti a molti operatori scolastici della scuola di base. Dunque ad oggi non esistono statistiche affidabili sui casi di bambini che, dopo una iniziale collocazione nello spettro, hanno via via assunto comportamenti considerati all'interno dei limiti della norma. Effetto delle cure prescritte o non validità della diagnosi iniziale? A livello ufficiale la scomparsa dei comportamenti autistici ovviamente non è attribuita all'errore diagnostico. Alcuni studi su piccoli campioni dimostrano l'efficacia di particolari trattamenti. Ma quanti sono quei bambini migliorati spontaneamente, senza trattamento alcuno? E chi saprà mai se "terapie" meccaniche e impersonali come quelle derivate dall'ABA¹² non abbiano in realtà prodotto peggioramenti?

La bolla dell'autismo

I moderni metodi diagnostici, caratterizzati dal rigido meccanicismo delle batterie di test, hanno indotto il dott. Gianmaria Benedetti a chiedersi cosa succederà

con l'uscita di scena del personale medico e sanitario formato negli anni '70 e '80 del secolo scorso, che aveva una visione ampia ed allargata delle problematiche sia mediche che psicosociali dello sviluppo e della vita mentale.¹³

Medici poco avvezzi alla classificazione dei pazienti secondo freddi punteggi non sempre integrati da una significativa diagnosi clinica di tipo qualitativo, espressione di quell'*esprit de finesse* tipico dello specialista intuitivo ed esperto, con grandi capacità di osservazione e interpretazione.

Neuropsichiatra infantile, psichiatra e psicoterapeuta, Benedetti ha alle spalle decenni di attività nel servizio pubblico e nella libera professione, oltre ad aver maturato esperienza come direttore medico del Centro AIABA (Associazione Italiana per l'Assistenza ai Bambini Autistici). Dopo la cessazione dell'attività pubblica nel 2011, Benedetti ha cominciato a curare un sito personale in cui metteva a disposizione la sua quarantennale esperienza tramite consulenze gratuite (ad oggi diverse centinaia) rivolte a genitori di bambini con problemi di sviluppo; non ha impiegato molto tempo per accorgersi che i casi di autismo erano sempre più frequenti e che l'età della prima diagnosi era sempre più precoce, fino ad arrivare a circa due anni (pur cautelandosi con l'espressione "rischio di..."). L'aumento spropositato del numero delle diagnosi ha indotto il medico a paragonare il fenomeno a quel-

12 Applied Behavior Analysis

13 G. Benedetti, *La bolla dell'autismo. È necessario abbandonare il concetto sbagliato di autismo e cambiare l'approccio alle difficoltà di sviluppo psichico dei bambini*, cit.





lo della bolla speculativa; la bolla autistica ha inoltre generato a sua volta altre bolle di diversa natura: quelle in cui i bambini vengono intrappolati dalle diagnosi ponendoli in una situazione di incomunicabilità con il mondo esterno. Una volta formulata la diagnosi, questa costituirà infatti il filtro più o meno consapevole delle comunicazioni con il bambino, i cui miglioramenti o peggioramenti saranno visti solo in funzione degli interventi a cui egli è sottoposto. Interpretazioni e punti di vista alternativi sono fortemente scoraggiati dal pensiero dominante

Il libro *La bolla dell'autismo*,¹⁴ basato sulla lunga esperienza clinica del dott. Benedetti e sulla più recente letteratura internazionale, è stato scritto nel tentativo di frenare insensate corse verso la diagnosi di autismo, al fine di incoraggiare una maggiore attenzione ai reali bisogni dei bambini e al contesto ambientale nel quale essi sviluppano le loro prime, importanti esperienze. Il testo è stato approvato apertamente dal prof. Michele Zappella, uno dei massimi esperti italiani di problemi dello sviluppo:

In questo bel libro, brillante e in certi punti spiritoso, Gianmaria Benedetti, neuropsichiatra infantile e psicoterapeuta, denuncia un grave fenomeno di questi anni per cui un gran numero di genitori con i loro bambini sta facendo "l'esperienza drammatica di vedere il loro figlio gettato, per motivi spesso banali, nel tunnel degli accertamenti dell'autismo", [...] una realtà in atto in numerosi Paesi dell'occidente che comprendono, oltre il nostro, Stati Uniti e Inghilterra, nei quali è stato introdotto per la diagnosi il test ADOS "che si è diffuso come la gramigna". Nota molto bene come all'ottica centrata sullo sviluppo se ne è sostituita un'altra, meccanica, centrata sulla malattia, per cui qualunque bambino con minimi ritardi e difficoltà deve essere sottoposto a test in questa direzione. [...] Uno degli aspetti centrali del libro riguarda la natura dell'autismo: se si tratta di una malattia o disturbo o non è, piuttosto, un sintomo. [...] In un libro che pubblicai proprio sull'autismo nel 1996 scrivevo esplicitamente che si tratta di "comportamenti" e non di malattia o disturbo. Se si ritiene che quando si parla di autismo abbiamo a che fare con ben precisi comportamenti che possono essere sintomi sia di cerebropatie note, come la sclerosi tuberosa, o di altre meno definite, allora il problema fondamentale è una accurata diagnosi differenziale con altri disturbi dello sviluppo, per cui Benedetti suggerisce che c'è bisogno di "specialisti dello sviluppo", non di "specialisti di autismo" e, aggiungo, non di "centri" per l'autismo. Per questa via, che non è quella suggerita da molte "linee guida", le diagnosi di questo comportamento patologico sono molto più rare, e diventa più facile distinguerlo da condizioni che possono avere sintomi simili ma sono sostanzialmente diverse. [...]¹⁵

Il contenuto del testo di Benedetti è condiviso da molti medici specialisti del servizio pubblico; medici che evitano di esporsi temendo sanzioni fino al licenziamento nel caso esprimano pareri non conformi alle linee guida delle ASL. Come infatti risulta da numerose testimonianze del personale sanitario, la forte gerarchizzazione del personale delle ASL ostacola le iniziative individuali, trasformando gli specialisti in esecutori di ordini emanati

14 *Ibid.*

15 Recensione del prof. Michele Zappella inviata in forma privata all'Autore.





da direttori con meriti esclusivamente politici e manageriali, del tutto esterni al campo della medicina. L'uscita del libro è stata preceduta da una richiesta di moratoria sulle diagnosi di autismo¹⁶ e da un breve articolo su *Toscana Medica*,¹⁷ la cui pubblicazione è stata bloccata per mesi a causa della pressione di alcune associazioni e infine accettata, a patto che fosse accompagnata da un secondo articolo sullo stesso tema in sintonia con le teorie, gli strumenti di diagnosi e le terapie ufficiali.¹⁸

Sulla scia di alcuni noti ricercatori stranieri, è opinione dell'Autore che le denominazioni "autismo" e "spettro autistico" siano usate in maniera del tutto impropria e dunque pericolosa per il benessere dei bambini oggetto delle cure; le quali, derivando da una diagnosi dai deboli presupposti teorici, si rivelano inutili se non foriere di ulteriori e talvolta importanti complicazioni. È dunque necessario abbandonare il concetto di autismo come ombrello diagnostico onnicomprensivo riservando attenzione ai singoli casi, evitando così una etichettatura preconcepita e fuorviante. Le ricerche di Benedetti si sono concentrate soprattutto sugli studi di due ricercatori riconosciuti a livello internazionale: Lynn Waterhouse e Christopher Gillberg. Dopo aver passato in rassegna i risultati della ricerca degli ultimi 30 anni (dai neuroni specchio ai probabili effetti dei metalli pesanti), Waterhouse ha concluso che essa non ha raggiunto alcun obiettivo. Il motivo? Non aver tenuto conto della grande eterogeneità dei casi, tutti compresi nello stesso contenitore dello spettro autistico. La scienziata si interroga dunque sull'utilità di archiviare il termine autismo in favore di posizioni alternative.¹⁹ Gillberg ha proposto una via possibile indicata con l'acronimo ESSENCE,²⁰ una sorta di "diagnosi di attesa" per bambini molto piccoli che consenta di prolungare l'osservazione per ottenere una maggiore chiarezza del quadro clinico.²¹

-
- 16 È possibile leggere la moratoria nella pagina web: <https://www.change.org/p/ministro-della-sanita-appello-a-cambiare-l-approccio-ai-bambini-con-difficolt%C3%A0-evolutive> (ultima consultazione in data 24/05/2021)
- 17 G. Benedetti, *Sta per scoppiare la bolla dell'autismo?*, «Toscana Medica», n. 8, settembre 2019. È possibile leggere l'articolo solo nella pagina web: <https://www.toscanamedica.org/87-toscana-medica/qualita-e-professione/927-sta-per-scoppiare-la-bolla-dell-autismo> (ultima consultazione in data 24/05/2021). La versione sfogliabile del relativo numero è infatti l'unica assente, come risulta dalla pagina <https://www.toscanamedica.org/edizione-mensile/category/6-2019> (ultima consultazione in data 24/05/2021).
- 18 L. Bonvini, *Ancora qualche riflessione sull'autismo*, in «Toscana Medica», n. 8, settembre 2019. È possibile leggere l'articolo nella pagina web: <https://www.toscanamedica.org/2016-07-20-10-47-07/invia-articolo/928-ancora-qualche-riflessione-sull-autismo> (ultima consultazione in data 24/05/2021).
- 19 L. Waterhouse, *Rethinking autism. Variation and complexity*, Academic Press, Cambridge (Massachusetts, USA) 2012.
- 20 Early Symptomatic Syndromes Eliciting Neurodevelopmental Clinical Examinations.
- 21 C. Gillberg, *The ESSENCE in child psychiatry: Early Symptomatic Syndromes Eliciting Neurodevelopmental Clinical Examinations*, «Res Dev Disabil.», vol. 31, n. 6, 2010, pp. 1543-51.



Entrambi questi ricercatori considerano la diagnosi di autismo priva di basi scientifiche coerenti, e chiedono che essa sia messa da parte per consentire alla ricerca di ripartire su basi nuove. Solo una ricerca ad ampio raggio, senza paraocchi e schemi prestabiliti, consentirebbe un rinnovato approccio alle difficoltà di sviluppo del singolo bambino. L'impresa è a dir poco ardua, perché in questo momento storico il concetto di spettro autistico è quasi un dogma per buona parte della comunità scientifica, soprattutto nei paesi occidentali. Come diceva il matematico e filosofo Alfred North Whitehead (1861-1947), gli scettici e i fanatici si somigliano per il fatto di sostenere i dogmi e censurare le novità che potrebbero scuotere la scienza. La "concretizzazione mal posta" di Whitehead è illuminante per spiegare la fallacia nascosta dietro la pervasività dell'apparato teorico che sorregge il concetto di autismo oggi:²² dopo aver introdotto come strumento interpretativo di una data realtà (i comportamenti osservati) dei fenomeni su base molecolare, ci si dimentica del loro carattere di costruito teorico appellandosi ad essi come referenti ultimi dell'esperienza; il risultato è quello di scambiare il piano dell'astrazione con quello della concretezza, incagliandosi infine nel concetto di spettro autistico. Non è difficile comprendere come tale scambio porti a conclusioni contraddittorie se non addirittura prive di senso. Ne è un esempio la prospettiva secondo la quale le nostre attitudini o caratteristiche, ad esempio la timidezza, risiedono in un gene o gruppi di geni: un prodotto della scienza – il gene – è confuso con la causa reale del fenomeno che si cerca di indagare. Analogamente, anche la ricerca sulle basi organiche dell'autismo sembra viziata da questa inversione tra gli elementi primari della spiegazione (sostanze chimiche, reti neurali, sequenze geniche, etc.) e i comportamenti osservabili. Il rapporto tra l'oggetto scientifico teorico e il piano dei comportamenti percepiti diventa così fallace, continuando a porre in relazione elementi astratti fino a impedire l'avanzamento del processo di ricerca stesso. Sappiamo infatti che la realtà biologica è continuamente mutevole a partire dall'azione dei nostri stessi geni, come dimostrano gli sviluppi dell'epigenetica; le stesse modalità di manifestazione dell'autismo possono essere estremamente variabili, sia all'interno di un campione di soggetti con ASD sia nell'arco della vita di una singola persona affetta. Porre in una relazione dai presupposti errati due piani, quello della teoria biologica e quello dell'insieme dei comportamenti autistici, espone ad un altissimo rischio di insuccesso. Insuccesso che la scienziata Lynn Waterhouse ha chiaramente ammesso.

È ben noto che scienze come la psichiatria e la psicologia, descrivendo tratti di personalità o disturbi mentali, sono particolarmente esposte a interpretazioni errate per la tipologia stessa dei fenomeni indagati: l'indagine ruota intorno a "concetti aperti" la cui natura intima non è individuabile in modo circoscritto e univoco, caratterizzati da confini sfocati e liste di indicatori indefinitamente estendibili.²³ Espressioni linguistiche ambigue o inac-

22 M.R. Brioschi, *Esperienza ed evento della verità. Pratica filosofica e astrazione scientifica nel pensiero di A.N. Whitehead*, «Nóema», Rivista online di filosofia, n. 2, 2011, pp. 1-16.

23 S.O. Lilienfeld, K.C. Sauvigné, S.J. Lynn, R.L. Cautin, R.D. Lutzman, I.D. Waldman, *op. cit.*

curate sono al contempo causa e conseguenza di una mancanza di chiarezza che si autoalimenta, fino a generare convincimenti acriticamente accettati in seno alla stessa comunità scientifica. Ne è la dimostrazione un articolo²⁴ in cui, tra le cinquanta espressioni da evitare, figurano “a gene for”, “brain region X lights up”, “genetically determined” o “neural signature”; espressioni frequentemente usate anche in riferimento all’ASD, in una prospettiva fortemente riduzionista e materialista.

La medicalizzazione della scuola dell’infanzia

Un denominatore comune tra gli studiosi critici nei confronti dell’esplosione delle diagnosi è la preoccupazione per l’uso pervasivo di metodi quantitativi usati in spregio all’uso del pensiero complesso (sebbene quest’ultimo sia puntualmente invocato – da ricercatori dei più svariati ambiti disciplinari – come approccio conoscitivo privilegiato nei confronti di sistemi condizionati da un numero altissimo di variabili interconnesse come la mente umana). Come conciliare il mistero che ancora circonda l’origine complessa dei problemi di natura psichiatrica e la disarmante semplicità dei test del comportamento? E ancora: come non interrogarsi sul possibile collegamento tra le griglie di valutazione usate nella neuropsichiatria infantile e quelle approvate da molti colleghi dei docenti per essere utilizzate nella scuola dell’infanzia? Di seguito alcuni esempi. Le seguenti schede osservative della Fig. 1²⁵ possono essere usate per la valutazione delle funzioni di base di bambini autistici:

| Regolazione | Assenza | Frequenza rara | Alquanto frequente | Frequente e intenso | Molto frequente |
|--|---------|----------------|--------------------|---------------------|-----------------|
| 1. Usare in maniera adeguata le proprie capacità | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 2. Variazione eccessiva dell’attenzione | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 3. Imprevedibilità nel comportamento | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 4. Rapidi sbalzi d’umore | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 5. Brusca interruzione dell’attività | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 6. Uso smodato di un oggetto | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 7. Ripetizione eccessiva della stessa azione | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |

24 *Ibid.*

25 Le schede osservative illustrate costituiscono alcuni tra gli esempi riportati nel testo di P. Venuti, *L’autismo. Percorsi d’intervento*, Carocci, Roma 2003.

La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico

| | | | | | |
|--|---------|----------------|--------------------|---------------------|-----------------|
| 8. Ripetizione eccessiva della stessa frase | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| Attenzione | Assenza | Frequenza rara | Alquanto frequente | Frequente e intenso | Molto frequente |
| 1. Capacità di orientare lo sguardo | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 2. Capacità di mantenere l'attenzione su un oggetto | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 3. Capacità di mantenere l'attenzione su un'azione | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 4. Capacità di portare a termine ciò che comincia | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| 5. Cambiamenti troppo rapidi da una attività all'altra | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |
| 6. Eccessiva attenzione ai dettagli | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 |

Fig.1: esempi di schede osservative usate per la valutazione di bambini autistici.

La seguente immagine (Fig. 2) è stata ricavata da una foto scattata sul documento di valutazione di un bambino con BES²⁶ al terzo anno di scuola dell'infanzia:

| | | | |
|---|---|---|--|
| È consapevole della propria identità | SI <input type="checkbox"/> <i>Riconosce e interiorizza la propria identità sessuale ed è cosciente di avere una storia personale e familiare. Si colloca agevolmente all'interno di un gruppo mostrando senso di appartenenza ad esso.</i> | NO <input type="checkbox"/> <i>Ha bisogno dell'aiuto dell'adulto per riconoscere la propria identità sessuale e personale e fatica a collocarsi all'interno di un gruppo.</i> | IN PARTE <input checked="" type="checkbox"/> <i>Riconosce la propria identità sessuale e, se aiutato, è cosciente di avere una storia personale e familiare. Non sempre si colloca all'interno di un gruppo.</i> |
| Ha fiducia in sé | SI <input type="checkbox"/> <i>Conosce se stesso e dimostra una buona autostima.</i> | NO <input type="checkbox"/> <i>Non ha ancora fiducia in sé e, anche se rassicurato, trova difficoltà nell'affrontare nuove esperienze.</i> | IN PARTE <input checked="" type="checkbox"/> <i>Non sempre dimostra di avere fiducia in se stesso e ha bisogno di essere rassicurato.</i> |
| È consapevole delle proprie emozioni | SI <input type="checkbox"/> <i>È in grado di manifestare, controllare e gestire le proprie emozioni.</i> | NO <input type="checkbox"/> <i>Solo con la mediazione dell'insegnante riconosce, manifesta, controlla e gestisce positivamente le proprie emozioni.</i> | IN PARTE <input checked="" type="checkbox"/> <i>Non sempre è in grado di manifestare, controllare e gestire la propria emotività in modo positivo.</i> |
| È consapevole delle proprie capacità | SI <input type="checkbox"/> <i>È consapevole delle proprie capacità e dei propri limiti ed è in grado di affrontare nuove esperienze.</i> | NO <input type="checkbox"/> <i>Individua e riconosce le proprie capacità e i propri limiti solo con l'aiuto dell'insegnante e stenta ad affrontare nuove esperienze.</i> | IN PARTE <input checked="" type="checkbox"/> <i>Non sempre è consapevole delle proprie capacità e dei propri limiti, deve essere rassicurato per affrontare e vivere serenamente nuove esperienze.</i> |

Fig.2: parte del documento di valutazione specifico per bambini con BES nella scuola dell'infanzia.

Il documento non riporta alcuna considerazione da parte delle maestre sulla personalità del bambino; tutto è riassunto dalla posizione delle crocette. L'immagine in basso (Fig. 3) è invece parte di una normale valutazione finale di un bambino della stessa età, le cui maestre hanno suggerito ai genitori l'opportunità di sottoporre l'alunno a una visita neuropsichiatrica. Anche in questo caso non sono presenti ulteriori considerazioni di tipo qualitativo:

| Capacità nell'Area dell'Apprendimento | 0 | 1 | 2 | 3 |
|--|---|---|---|---|
| Sa leggere le immagini | X | | | |
| Sa decodificare suoni | | X | | |
| Sa esprimersi graficamente | | | | X |
| Sa associare/classificare | | | | |
| Sa raccontare un'esperienza vissuta, una storia che ha ascoltato | | | X | |
| E' in grado di effettuare osservazioni | | X | | |
| Usa le competenze acquisite per riprodurre, rielaborare | | | | |
| E' in grado di portare a termine un compito assegnato | | | X | |
| Si sa orientare nello spazio circostante | | | X | |
| Si sa orientare nel tempo | | | X | |

| Capacità nell'Area Relazionale | 0 | 1 | 2 | 3 |
|--------------------------------------|---|---|---|---|
| Lavora in gruppo | | | X | |
| Rispetta le regole | | | X | |
| E' capace di controllare le emozioni | | | X | |
| Sa gestire i rapporti con i docenti | | X | | |
| Sa gestire i rapporti con i pari | | | X | |
| Partecipa ai giochi organizzati | | | X | |
| Partecipa al gioco libero | | | X | |

Fig.3: documento di valutazione finale nella scuola dell'infanzia.

La capacità di cogliere significati al di là di griglie e dati numerici sembra progressivamente estinguersi tra medici e insegnanti. Risuonano in maniera straordinariamente calzante le parole di Giorgio Israel nell'invocare il ricorso alla clinica come il solo strumento che consente alla medicina un approccio umano e al tempo stesso rigoroso nella valutazione del singolo paziente:²⁷

Una valutazione mediante numeri non è sempre migliore di un giudizio ponderato, anzi spesso non lo è affatto. [...] Il medico clinico è l'interprete della soggettività del paziente, è colui che deve essere capace di includerla in una

27 G. Israel, *Per una medicina umanistica. Apologia di una medicina che curi i malati come persone*. Lindau, Torino 2010, visto nella successiva edizione digitale in formato kindle, G. Israel, 2013.

valutazione complessiva che determina uno stato di normalità accettabile nelle condizioni date, integrando gli elementi di analisi strettamente quantitativa con la conoscenza dello stato di “responsività” del paziente. [...] La clinica è indissolubilmente legata alla considerazione della soggettività, della persona e delle sue “richieste” – del suo sentirsi malato, e non soltanto del suo essere malato. La clinica valorizza un approccio qualitativo che corregge i difetti e le rozzezze dell’approccio meramente quantitativo – difetti e rozzezze che sono conseguenza dello spettro molto ampio dei parametri di normalità. La clinica è il solo approccio che permette di districarsi nell’esame dei fattori di complessità, laddove l’approccio meramente quantitativo è completamente impotente a farlo.

In un periodo in cui si assiste a un vivacissimo dibattito scientifico sulla diffusione pandemica del virus Covid-19, nel quale scienziati di varia formazione non riescono a interpretare univocamente i fenomeni in atto pur in presenza di una impressionante mole di dati e statistiche, si pretende invece di classificare i comportamenti umani usando un termine mutuato dalla fisica, “spettro”: l’effetto di una successione di radiazioni di diverse lunghezze d’onda, fenomeno la cui origine – al contrario dei bizzarri comportamenti infantili – è ben nota e identificabile. Applicare il criterio della successione spettrale a sintomi come la tosse – secondo una metafora cara al dott. Benedetti – significherebbe collocarla nello “spettro polmonitico”; ma è risaputo che la tosse è un sintomo ascrivibile alle cause più disparate, non necessariamente la spia di una polmonite più o meno grave.

I corsi sull’autismo rivolti agli insegnanti sono del tutto allineati al pensiero dominante, trascurando le voci critiche autorevoli e riconosciute a livello internazionale prima menzionate.

Gli interessi che ostacolano una efficace campagna di informazione alternativa a quella dominante sono di vario tipo,²⁸ presenti soprattutto a livello:

- accademico, dove intere carriere nei campi della medicina, della psicologia e della pedagogia sono state costruite sull’autismo (ricordiamo inoltre che negli USA il filone di ricerca sull’autismo è eccezionalmente finanziato da fondi pubblici);

- sanitario, soprattutto per l’ingente giro d’affari dei centri privati, ma anche per l’impiego di personale satellite variamente legato alle ASL: logopedisti, psicomotricisti, psicologi, etc.;

- delle amministrazioni locali, a cominciare dall’assunzione di personale nell’ambito di tutti quei servizi dedicati all’assistenza dei bambini con disabilità²⁹ (servizi la cui utilità è strettamente dipendente dalle qualifiche degli educatori coinvolti, non sempre idonei);

- scolastico, dove la presenza di alunni precocemente etichettati come autistici giustifica la presenza di un sempre crescente numero di insegnanti di sostegno, la cui assunzione è usata a livello politico per dimostrare attenzione alle problematiche della cosiddetta “inclusione”.

28 M. Zappella, *L’evoluzione del concetto di autismo*, cit.

29 D. Novara, *op.cit.*, pp. 59-64.



Dopo aver ricevuto una formazione con tratti di stampo dogmatico,³⁰ gli insegnanti di sostegno si occupano anche dei bambini con diagnosi di autismo, sollevando da ulteriore fatica il personale docente delle scuole primarie e dell'infanzia – già gravato da classi impegnative e numerose, burnout, pressioni di vario tipo. Non stupisce che in un contesto di questo tipo il ricorso alla diagnosi sia spesso caldeggiato dagli stessi insegnanti; i quali, pur nell'ottica di assicurare all'alunno un ulteriore supporto, sembrano sottovalutare sia le conseguenze a lungo termine di una precoce etichettatura sulla personalità del bambino sia gli effetti sull'equilibrio familiare del calvario associato all'iter diagnostico. Dal momento in cui scatta la diagnosi di autismo, essa costituirà la lente deformante attraverso la quale famiglia e scuola guarderanno il bambino (fino ad arrivare a compiere gesti tragici come quello accaduto a Treviso nel febbraio 2021: un padre ha ucciso il figlio di due anni – il quale aveva appena ricevuto una diagnosi che lo poneva a rischio di autismo – poco prima di suicidarsi, indicando il motivo del gesto con la paura per il domani del bambino).³¹ Al contrario, non sono infrequenti casi di genitori minacciati dai servizi sociali dopo aver rifiutato l'insegnante di sostegno o interrotto l'iter diagnostico, fino a rendere necessario il ricorso a un legale.

Le modalità di aggiornamento del personale docente non favoriscono il contraddittorio, soprattutto perché le lezioni sono ormai quasi sempre erogate on line e rivolte a un numero molto elevato di corsisti. A dimostrazione di ciò, si consideri il corso organizzato dall'Istituto Superiore di Sanità "Disturbo dello spettro autistico: riconoscimento di segnali d'allarme e progettazione di attività inclusive nel nido e nella scuola dell'infanzia".³² Il corso è

30 D. Viero, *L'esperienza del sostegno. Sguardi pedagogici oltre le pratiche*, in «Stadium Educationis», a. XIII, n. 7, 2012, pp. 63-72.

31 Poco dopo la tragedia il dott. Benedetti ha inviato la seguente lettera a vari giornali:

“La tragica vicenda di Treviso [...] deve richiamare l'attenzione a quanto sta succedendo a troppe famiglie con bambini piccoli, che al minimo segno di difficoltà o anomalie di sviluppo ricevono diagnosi simili. [...] troppe famiglie sono gettate nella disperazione da diagnosi improvvide e sbagliate, e lasciate poi sole a reggere un peso insopportabile. Non si può tacere e colludere con il disastro causato dalla nuova concezione dello 'spettro autistico' che si è diffusa ovunque nell'ultimo decennio, senza alcuna reale ed effettiva base scientifica, e dalla conseguente organizzazione dei servizi sanitari per l'infanzia. Il fantasma dell'autismo incombe su troppe culle per lasciar tutto com'è. È urgente riconsiderare l'organizzazione educativa scolastica e sanitaria che coinvolge i bambini piccoli e le loro famiglie in una vera e propria 'caccia all'autismo' che sta producendo danni incalcolabili. Le autorità sanitarie non possono essere giustificate dall'impegno per la pandemia Covid, nel trascurare quest'altra pandemia dello 'Spettro Autistico' molto più disastrosa per i bambini piccoli. Non intervenire per cambiare le cose è colpevole come continuare a intervenire in modo sbagliato”. Da <http://gbenedetti.altervista.org/?q=node/463> (ultima consultazione in data 24/05/2021)

32 Nella seguente pagina web dell'Istituto Superiore di Sanità (ultima consultazione in data 24/05/2021) è possibile leggere i titoli di alcuni corsi per insegnanti sull'autismo approvati dal MIUR: <https://www.eduiss.it/course/index.php?categoryid=58>



La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico

stato seguito da remoto da cinquemila insegnanti. Cinquemila. Dato il tutto esaurito, la scadenza per le iscrizioni è stata prorogata (Fig. 4):

(PER DOCENTI DI RUOLO MIUR) Disturbo dello spettro autistico: riconoscimento di segnali d'allarme e progettazione di attività inclusive nel nido e nella scuola dell'infanzia

ATTENZIONE: Le iscrizioni sono CHIUSE. E' stato raggiunto il numero massimo delle iscrizioni

| | |
|--|---|
| Iscrizioni | 24 aprile 2020 - 7 dicembre 2020 19 aprile 2021 |
| Modalità di Iscrizione | Il partecipante deve iscriversi autonomamente online all'indirizzo https://www.eduiss.it . Seguire le istruzioni contenute nella pagina: "Come iscriversi a un corso" |
| Limite partecipanti | 5000 |
| Destinatari | |
| Periodo di erogazione del Corso | 24 aprile 2020 - 10 dicembre 2020 23 aprile 2021 |
| Tempo previsto per la fruizione | 20 ore (accesso libero in piattaforma EDUISS nelle 24 ore) |
| Attestato | Per l'attestato è necessario completare tutte le attività previste (entro le 12:00 del 10 dicembre 2020 23 aprile 2021) e superare il test a scelta multipla di valutazione finale |

Fig. 4: modalità di erogazione e verifica del corso sull'autismo proposto dall'ISS.

Il corso è rivolto prioritariamente alle educatrici degli asili nido e alle maestre della scuola dell'infanzia, dunque a personale che si prende cura di bambini molto piccoli; con un corso a distanza di sole 20 ore (e un test a scelta multipla per la valutazione finale!) queste maestre sono addestrate al "riconoscimento di segnali d'allarme", dunque a indirizzare i genitori nel tunnel dell'autismo. Ma attenzione: nella prassi il processo inverso non avviene, e non è difficile capire il perché. Nel dubbio, si chieda a una maestra cosa le succederebbe nel momento in cui osasse mettere in discussione una diagnosi di spettro autistico formulata da un medico specialista...

I materiali del corso sono in tutta evidenza di matrice behaviorista; al corsista è infatti chiaramente richiesto di procedere secondo tre stadi: problema, analisi, obiettivi. Nel primo step egli deve seguire "con attenzione il problema, nel quale sono rappresentati gli argomenti trattati nell'Unità di apprendimento"; nella fase dell'analisi è richiesto di rispondere "a qualche domanda, che servirà a stimolare l'attivazione delle conoscenze pregresse rispetto al focus del problema". Infine gli si chiede: "identifica, rispetto a quanto già conosci, cosa ti serve sapere per ipotizzare una soluzione al problema". Un esempio di domanda problematica è: "quali sono i comportamenti del bambino nello sviluppo tipico?" il cui corrispondente obiettivo è "descrivere i comportamenti manifestati dal bambino nello sviluppo tipico"; tale obiettivo è confrontato con quello che il docente-corsista ha precedentemente formulato rispondendo a un questionario guidato iniziale. Un altro problema è invece espresso tramite la domanda "quali sono i segnali di allarme del disturbo dello spettro autistico?", il cui obiettivo è "descrivere i segnali di allarme del disturbo dello spettro autistico". Seguono dei quesiti relativi alla progettazione di attività per i bambini con ASD il cui scopo – sempre esplicitamente definito – è quello di descrivere gli elementi della loro strutturazione.

Dopo la definizione della triade problema-analisi-obiettivi, il corsista è guidato nell'analisi dei passi successivi:

Hai analizzato il problema e ti sei soffermato sui tuoi obiettivi di apprendimento, confrontandoli con quelli definiti dall'esperto. Dovrai passare ora allo studio dei materiali che ti serviranno a raggiungere gli obiettivi di apprendimento e a ipotizzare una soluzione del problema. Ti suggeriamo di provare prima a cercare in autonomia i materiali di studio, e poi di accedere ai materiali selezionati dagli esperti.

Segue un elenco dei comportamenti tipici suddivisi per fasce di età e delle caratteristiche del disturbo dello spettro autistico con i relativi livelli di gravità. Si precisa che il riscontro di uno o più segnali di allarme, pur non corrispondendo alla certezza di avere davanti un caso di ASD, deve comunque allertare l'adulto. Tra i segnali di allarme descritti, troviamo comportamenti che è molto comune riscontrare nei bambini in età prescolare: forte disagio in risposta ai cambiamenti, ecolalia, stereotipie, selettività alimentare, ritardo nell'acquisizione del linguaggio o delle tappe dello sviluppo motorio, alterazione del comportamento in risposta a particolari stimoli sensoriali (attrazione o repulsione nei confronti di alcuni tipi di luci, suoni o alimenti

con una data consistenza; insofferenza per alcuni tessuti di indumenti, etc.). Si forniscono quindi suggerimenti per adattare il contesto alle particolari esigenze di questi bambini: alternare attività individuali, a coppie e in piccoli gruppi; prevedere un maggior numero di momenti di pausa fra un'attività e l'altra; favorire l'instaurarsi di abitudini e anticipare al bambino le novità. Tutti gli educatori della prima infanzia sanno che i bambini bisognosi di accorgimenti di questo tipo sono numerosi; si forniscono loro consigli a dir poco ovvi: essere in sintonia con il livello di sviluppo del bambino, avere pazienza, condividere gli obiettivi didattici con i colleghi, cercare di promuovere l'integrazione del bambino nel gruppo classe, creare routine stabili sebbene non immutabili nel lungo termine.

Il materiale di studio, già di per sé scarso, è ulteriormente riassunto in schemi e presentazioni, oltre a essere spiegato oralmente tramite brevi video. Non si approfondisce la storia di questo disturbo né i nodi epistemologici che ne rendono difficoltoso il suo collocamento in un chiaro quadro concettuale. È spontaneo chiedersi se l'estrema fruibilità di questi materiali di studio non rispecchi la bassa considerazione per i nostri educatori dell'infanzia, in parte laureati sia tramite il corso quinquennale in Scienze della Formazione Primaria sia tramite un più recente percorso universitario triennale che permette di conseguire l'abilitazione per esercitare nei nidi. Si ritiene forse che tali corsi di laurea non forniscano strumenti sufficienti per affrontare uno studio più articolato e approfondito? Ammettiamo pure che la bassa difficoltà del corso sia ragionevolmente calibrata sul reale livello culturale del personale scolastico, tenendo conto anche di coloro che sono in possesso del solo diploma: è in tal caso opportuno fornire strumenti interpretativi di un fenomeno così denso di conseguenze per bambini e famiglie a educatori ritenuti non in grado di coglierne la grande complessità? Se proprio si ritiene indispensabile fornire degli strumenti, perché non progettare corsi di ampio respiro che consentano una profonda riflessione critica e una interazione in tempo reale con i docenti? Così progettato, il corso presenta una struttura paragonabile ai MOOC³³ di matrice statunitense, che in poche ore forniscono a una considerevole massa di iscritti nozioni essenziali e ricette preconfezionate per la comprensione dell'autismo e per le conseguenti modalità di intervento.³⁴

È lecito nutrire qualche perplessità sulle reali conseguenze di una formazione non prettamente didattica, bensì infarcita di neuropsichiatria: un reale miglioramento dei metodi di insegnamento o l'uso improprio di superficiali conoscenze mediche usate come una pistola da chi non è mai stato realmente addestrato a sparare? A giudicare dalle numerosissime testimonianze di genitori cui è stato detto: "o certifichi tuo figlio o è meglio che cambi scuola", si direbbe che le incursioni nella neuropsichiatria da parte dei docenti non stiano producendo una maggiore integrazione; è invece in atto una progres-

33 Massive Open Online Course

34 Si veda il syllabus del MOOC "*Managing ADHD Autism Learning Disabilities and Conclusion in School*" di sole 8 ore erogato tramite la piattaforma Coursera: <https://www.coursera.org/learn/autism-spectrum-disorder?#about> (ultima consultazione in data 24/05/2021)

siva medicalizzazione dei sistemi educativi. L'uso del termine "inclusione" (contenuto nel titolo stesso del corso) al posto di "integrazione" è stato anch'esso oggetto di analisi, come risulta dal seguente stralcio di un articolo in cui l'Autore analizza un corso per la specializzazione nelle attività di sostegno didattico agli alunni con disabilità frequentato in prima persona:³⁵

Durante gli studi da me svolti presso la facoltà di Scienze della Formazione circa un lustro prima, l'analisi pedagogica privilegiava il termine integrazione, in quanto questo rappresentava la finalità e l'obiettivo dell'azione formativa volta alle persone con disabilità. Ciò significava che la persona disabile superava l'onta sociale del deficit e partecipava pienamente alla vita comune. All'opposto vi era l'esclusione. L'inclusione era invece considerata un passaggio tra la prima e la seconda. Includere, nel passato piano di studi quinquennale, voleva dire inserire fisicamente il disabile o chiunque altro nel gruppo o nella società, ma questa operazione non significava che poi si instaurassero delle relazioni umane volte alla realizzazione piena delle parti in causa. Quindi il piano fisico (inclusione), andava trasceso tramite la gemmazione del livello umano (integrazione), fatto di relazioni in entrambe le direzioni.

Si tratta di un chiaro esempio di come i termini vengano piegati ai concetti da veicolare. Oggi l'uso predominante del termine "inclusione" fa sì che esso sia considerato un sinonimo di "integrazione". In realtà i due termini esprimono concetti affini ma distinti: includere indica il semplice atto dell'inserire, mentre il verbo integrare fa riferimento a una operazione di vera e propria incorporazione e assimilazione nel contesto. Nel caso (improbabile) che l'uso di "includere" sia stato intenzionalmente introdotto per rimpiazzare "integrare", occorre essere molto pessimisti sul futuro delle persone con disabilità. Tuttavia, anche nel caso più plausibile che la sostituzione sia avvenuta per un mero cambiamento lessicale volto a fornire una parvenza della tanto invocata "innovazione", il messaggio che ne deriva non depone comunque a favore dei bambini svantaggiati. Inoltre,

"inclusione" è tra le parole d'ordine dominanti nella retorica scolastica. Tra tutte, forse, quella che si fa più fatica a sopportare e fronteggiare. Essa, infatti, mentre si presenta demagogicamente garbata euntuosamente corretta nelle intenzioni, resta in tante realtà un mero contenitore amministrativo privo di sostanza educativa concretamente emancipante e aggregante. Basti pensare alle condizioni di insegnamento-apprendimento che quotidianamente si sperimentano in tante scuole statali: mancanza di spazi, arredi, edilizia adeguati, intermittenza – quando non assenza – di personale docente di sostegno, di compresenze e di tempi/percorsi di recupero continuativi.³⁶

Occorre precisare che la mancanza di docenti di sostegno in alcuni contesti convive con la loro eccedenza in altri. Alcune scuole (solitamente se-

35 D. Viero, *op. cit.*, p. 67.

36 R. Latempa, *Paideia 2.0: i licei nuovi laboratori di socio-emotional skills*, «Studium Educationis», a. XX, n. 2, 2019, pp. 63-72.

condarie) possono infatti impiegare insegnanti di supporto anche per gli allievi con DSA³⁷ (senza certificazione di disabilità, per i quali la presenza dell'insegnante di sostegno non è un obbligo di legge); in altre molti genitori sono sollecitati a certificare i loro figli o a rinnovare diagnosi esistenti con la motivazione di un supporto aggiuntivo necessario al bambino nel delicato passaggio da un ordine di scuola a quello successivo (questo avviene tipicamente nelle scuole dell'infanzia, al momento dell'iscrizione alla scuola primaria dello stesso istituto comprensivo, dove un certo numero di insegnanti di sostegno è già in servizio e rischia di cambiare sede in condizione di sovrannumero rispetto alla quantità di allievi provvisti di certificazione – per lo più di spettro autistico, un calderone adatto a contenere una grande varietà di comportamenti). Al contrario, molti genitori i cui figli sono affetti da patologie talvolta molto gravi o da sindromi di chiara origine biologica³⁸ si vedono costretti a ricorrere al TAR per l'insufficiente numero di ore di sostegno, come dimostrano le notizie continuamente pubblicate su periodici o siti web specializzati nella legislazione scolastica.³⁹ L'esplosione delle certificazioni ha dunque danneggiato i bambini che hanno realmente e maggiormente bisogno di assistenza e i loro genitori; questi ultimi, già provati dalla condizione di handicap del proprio figlio, subiscono anche lo stress e l'esborso di denaro richiesto dai ricorsi, mentre schiere di avvocati più o meno competenti trovano nel labirintico settore del diritto scolastico un vantaggioso (e talvolta lucroso) sbocco professionale.

Nei paesi sviluppati come l'Italia, l'alto numero di controlli in gravidanza, il miglioramento delle condizioni del parto a beneficio della partorientente e del nascituro e la maggiore attenzione alla salute neonatale hanno ridotto di molto l'incidenza delle nascite di bambini con gravi disabilità. Eppure il numero delle certificazioni nella scuola primaria e secondaria è aumentato vertiginosamente soprattutto negli ultimi due decenni. La difficoltà di reperire dati relativi all'età prescolare in Italia è dovuta alla gestione privata o comunale di molti asili nido e scuole dell'infanzia; tuttavia è evidente che la caccia alle anomalie dello sviluppo ha progressivamente invaso la prima infanzia sin dalla tenerissima età. Dunque: meno disabili, più certificazioni⁴⁰ e squilibrio nella distribuzione degli insegnanti di sostegno, il cui numero è vertiginosamente aumentato tra grandi contraddizioni nell'arco degli ultimi vent'anni.⁴¹

I bambini incasellati nelle diverse gradazioni dello spettro autistico sono spesso bambini molto difficili, ma ciò non esclude che rientrino all'interno dei parametri di quella che viene convenzionalmente considerata “normali-

37 Disturbo Specifico dell'Apprendimento

38 Si pensi alla Trisomia 21.

39 Ad esempio, «La Tecnica della Scuola» riporta la seguente notizia della condanna del MIUR da parte del TAR per l'attribuzione di un insufficiente numero di ore di sostegno ad un'alunna della scuola dell'infanzia: <https://www.tecnicaldellascuola.it/sostegno-le-ore-sono-insufficienti-per-lalunna-disabile-il-tar-condanna-il-miur> (ultima consultazione in data 24/05/2021)

40 D. Novara, *op. cit.*, pp. 38-50.

41 Ivi, pp. 54-58.

tà”, magari collocandosi temporaneamente ai suoi limiti o appena al di fuori di essa (secondo i parametri attualmente in vigore nella psichiatria). Il confine tra normale e patologico è ormai diventato molto sottile, fino a perdere di vista la necessità di rispettare i ritmi di crescita del bambino;⁴² anche la convinzione che tutto si giochi in età prescolare contribuisce ad autorizzare una pressione indebita per facilitare il raggiungimento di determinate tappe, pressione che non di rado si tramuta in un interventismo folle e immotivato foriero di problemi nelle età successive.⁴³ Le traiettorie dello sviluppo non sono prevedibili: incanalarle il più precocemente possibile tramite la prescrizione di interventi tecnici di psicomotricità, logopedia etc., rappresenta un tentativo, oltre che ingenuo (nel caso non sussistano interessi economici), talvolta persino dannoso. Non è infatti scontato che questo genere di terapie siano tutt'al più prive di efficacia: un bambino forzato a seguire le istruzioni di un operatore insieme ad altri bambini con problematiche talvolta molto diversificate, spesso in assenza delle figure genitoriali e per un tempo assai prolungato, può anche accentuare i tratti autistici in preda al disagio.⁴⁴ In molti casi le terapie sono effettuate privatamente tramite un tecnico che si reca nell'abitazione del bambino. Nel caso dell'approccio ABA, non è infrequente ascoltare descrizioni di genitori che paragonano le tecniche usate a quelle impiegate dagli addestratori cinofili: gesti ripetitivi compiuti anche per molto tempo tramite schemi rigidi, che non di rado arrivano a irritare lo stesso bambino che si vuole aiutare a comunicare. Al di là della discutibilità del metodo, si noti che per diventare tecnico ABA è sufficiente un diploma di scuola secondaria di secondo grado e la frequenza di corsi di durata variabile; alcuni di questi corsi sono accreditati dal MIUR ed erogati on line da enti di formazione di dubbia reputazione. I tecnici ABA, solitamente privi di un titolo accademico, nel seguire i singoli casi sono guidati a distanza da un supervisore (ad esempio uno psicologo). Né l'operatore né lo psicologo sono quindi dotati a sufficienza di entrambi i requisiti necessari a un intervento volto a migliorare l'interazione sociale del bambino: la base teorica (padroneggiata dal solo psicologo) e il contatto frequente con il bambino e l'ambiente in cui vive (con cui familiarizza realmente solo il tecnico ABA).

Occorre inoltre aggiungere alcune considerazioni a proposito del personale delle cooperative in servizio nelle scuole a supporto degli allievi con

42 H. Junier, *Grandir: a chacun son rythme*, «Science Humaines», n. 329, ottobre 2020, 3 pp. (articolo disponibile singolarmente in formato digitale).

43 G. Faure, *Les effets de la pression scolaire*, «Science Humaines», n. 329, ottobre 2020, 3 pp. (articolo disponibile singolarmente in formato digitale).

44 G. Benedetti, *La bolla dell'autismo. È necessario abbandonare il concetto sbagliato di autismo e cambiare l'approccio alle difficoltà di sviluppo psichico dei bambini*, cit.; dichiara inoltre una docente di Scienze Motorie specializzata in psicomotricità per l'età evolutiva che preferisce rimanere anonima: “Dopo molti anni di collaborazione con le ASL ho detto basta; non potevo continuare a propinare interventi privi di efficacia su gruppi di bambini completamente diversi fra loro. Ogni bambino deve essere trattato singolarmente, prevedendo magari momenti di socializzazione, ma non certo con altri soggetti altrettanto problematici.”



difficoltà; tali cooperative, il più delle volte composte da operatori seri e preparati (normalmente sottopagati anche quando provvisti di un elevato titolo di studio), ospitano anche liberi professionisti e tecnici di varia estrazione che usano le scuole come mezzo per acquisire un parco clienti, principalmente tramite i contatti con i genitori. Se questo è in parte comprensibile, data la disoccupazione intellettuale di tanti giovani laureati dalle università in numero molto maggiore rispetto al fabbisogno (soprattutto nel settore psico-pedagogico), una dinamica del genere è eticamente inaccettabile. Purtroppo questa è una delle tante conseguenze della cosiddetta “apertura al territorio” degli istituti, una delle bandiere dell’autonomia scolastica. Conseguenze di questo genere dovrebbero essere attentamente vagliate *in primis* dai dirigenti scolastici, a interesse degli alunni più fragili e indifesi e dei genitori più sprovveduti nei confronti del personale esterno che presta temporaneamente servizio a vario titolo nelle scuole dei loro figli. Accanto alla miriade di commistioni pubblico-privato che passano inosservate per i modesti interessi in gioco (ma i cui effetti sono presumibilmente tangibili a livello macroscopico a distanza di tempo) possono verificarsi gravi episodi di corruzione vera e propria.⁴⁵

Altro fenomeno correlato è l’esplosione di corsi, iniziative di beneficenza e seminari gratuiti sull’autismo e altri “disordini dello sviluppo” ad opera di associazioni ed enti locali, spesso usati come vetrina per gli esperti coinvolti e pubblicizzati con un linguaggio artificioso e talmente infarcito di anglo-tecnicismi da risultare oscuro – e dunque particolarmente autorevole – per i non addetti ai lavori.⁴⁶

Le pratiche di Cognitiv Motor Training, sviluppate all’interno del Metodo Crispiani, insieme al Music Motor Training caratterizzeranno altri momenti della giornata con l’attenzione che si concentrerà sui trattamenti che pongono

45 Sono in corso le indagini legate alla tragedia di un’alta dirigente del MIUR coinvolta in affari poco chiari da uno psicoterapeuta “presidente dell’Ido, l’Istituto di ortofonologia che a Roma si è specializzato in autismo e disabilità dell’infanzia e dell’adolescenza”, come si legge nell’articolo di Repubblica del 14/04/2021 all’indirizzo https://www.repubblica.it/cronaca/2021/04/14/news/scuola_indagati_il_ras_della_disabilita_e_la_dirigente_del_ministero-296443856/ (ultima consultazione in data 24/05/2021), nel quale è anche riportato:

“L’ingresso nell’istruzione pubblica dello psicoterapeuta-imprenditore nelle ultime stagioni era stato rapido. Le sue strutture avevano iniziato a offrire consulenze in diversi sportelli psicologici scolastici, lui rispondeva in prima persona a presidi che si erano rivolti al ministero, dove era di casa. [...] dominava con piglio aggressivo convegni sul tema disabilità ed era entrato nelle ultime stagioni nella questione dei plusdotati, gli adolescenti con un’intelligenza speciale: l’argomento era stato rubricato all’interno dei cosiddetti Bisogni educativi speciali (Bes).”

46 La citazione è reperibile nella pagina <https://www.latinaquotidiano.it/aprilia-le-acli-latina-organizzano-il-convegno-autismo-disprassia-ed-altri-disordini-dello-sviluppo/> (ultima consultazione in data 24/05/2021).





la persona nella sua interezza dell'approccio ecologico nella presa in carico allievo-educatore.

Un altro inquietante segnale, a dimostrazione della portata globale del fenomeno, è dato dell'International Baccalaureate (IB),⁴⁷ una prestigiosa fondazione le cui scuole sono ritenute tra le migliori al mondo per i metodi didattici improntati all'apertura mentale e allo sviluppo dello spirito critico. L'IB ha da poco istituito una speciale scuola per autistici dai 3 ai 13 anni, una preoccupante deriva verso l'istruzione differenziale abolita in Italia nel 1977 e riproposta sotto il segno di una maggiore attenzione verso gli studenti affetti da questa sindrome. In uno degli articoli che annuncia l'istituzione della scuola⁴⁸ si legge:

The Cavendish School will celebrate diversity and accept, respect and recognise neurological and developmental differences to support each individual student through a differentiated programme that builds and focuses on their skills.

Si noti il riferimento ai programmi differenziati, già in uso nella scuola italiana sotto varie forme a seconda del tipo di certificazione (dal DSA alla disabilità vera e propria) e sempre più diffusi nel segno della "individualizzazione", che vuole il processo di insegnamento-apprendimento calibrato sul singolo alunno. L'istituzione di scuole speciali per autistici da parte di una organizzazione prestigiosa e attenta alle differenze come l'IB è la dimostrazione di come l'individualizzazione dei programmi non sfoci necessariamente nel proclamato obiettivo dell'inclusione, ma nel suo esatto contrario. A parte i casi gravi e conclamati di disabilità, l'individualizzazione dovrebbe sussistere maggiormente sul piano delle cure sanitarie che non su quello scolastico, evitando ingerenze mediche con esiti finali palesemente escludenti per gli studenti considerati diversi in base a criteri alquanto opinabili.

È sempre più evidente come la valutazione medica stia diventando strumento della "valutazione totalitaria"⁴⁹ che ha investito il mondo dell'istruzione a partire dalla fascia prescolare. Si va inesorabilmente verso una vera e propria schedatura, in cui i tratti di personalità sin dalla più tenera età sono valutati in rapporto al contesto socio-economico, studiandone poi l'evoluzione lungo un arco temporale che si considera sufficiente al loro fissaggio, almeno in via semi-definitiva. L'obiettivo è quello di studiare le condizioni favorevoli alla maturazione del cittadino perfettamente integrato nel sistema capitalistico, caratterizzato da proattività, sveltezza mentale, scioltezza nei rapporti umani, spirito imprenditoriale. La naturale conseguenza di un obiettivo così ambizioso non può essere che quella di correggere precocemente vere o pre-

47 Si veda www.ibo.org (ultima consultazione in data 24/05/2021)

48 Education Today è uno dei siti che ha lanciato la notizia nell'ottobre del 2020: <https://www.education-today.co.uk/a-world-first-in-cambridge-ib-special-autism-school-to-open-in-2021/> (ultima consultazione in data 24/05/2021).

49 R. Latempa, *La valutazione totalitaria*, in S. Colella, D. Generali, F. Minazzi (a cura di), *La scuola dell'ignoranza*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 193-207.





La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico

sunte deviazioni rispetto alla norma, sul modello di bambini la cui evoluzione non solo rispetta le tabelle di crescita di riferimento per i pediatri, ma risponde anche caratterialmente all'idealtipo veicolato dai mass media.⁵⁰

Non è dunque difficile comprendere come le politiche neoliberiste si saldino e con gli interessi della sanità privata e con la visione economicista della scuola, dove la retorica dell'inclusione serve per ammantare di buonismo un disegno complessivo del quale docenti e medici sono largamente inconsapevoli.

Anche la televisione pubblica sta contribuendo a diffondere l'elenco dei cosiddetti segnali di allarme. Ne è un esempio un cartone animato "inclusivo" trasmesso su un canale RAI dedicato ai più piccoli che ha come protagonista Pablo, un bambino affetto da ASD.⁵¹ Come si esplicherebbe l'effetto inclusivo di questo prodotto di animazione? Pablo è percepito dai bambini semplicemente come un personaggio simpatico, divertente e originale, assolutamente non affetto da alcuna anomalia. Piuttosto sono i genitori a cogliere il significato di determinati aspetti, se già edotti del messaggio che la serie vuole trasmettere; qualche esempio: a Pablo prude la pelle a contatto con la camicia o guarda dei particolari del vestito della mamma, sui quali le riprese indugiano come a indicare la fissità dello sguardo del piccolo. È prevedibile che, tramite la pubblicità del vero significato della trasmissione, gli adulti siano sempre più portati a cogliere anomalie nei loro figli ogni qualvolta questi esibiscano comportamenti simili a quelli di Pablo; comportamenti che – come precisato poc' anzi – gli stessi bambini considerano del tutto normali (e che magari tendono a imitare, come del resto accade spesso tra i piccoli nell'emulazione dei loro personaggi preferiti delle serie TV).

Excursus storico

Eppure l'Italia potrebbe essere un importante punto di riferimento per un approccio olistico ai problemi dell'infanzia: siamo il paese di Maria Montessori (1870-1952), la cui opera ha dimostrato quali eccezionali risultati è possibile ottenere con una giusta attenzione al contesto ambientale del bambino. Quale influenza avrebbe potuto esercitare sulla psichiatria Montessori – medico di formazione – se non avesse poi rivolto la sua attenzione al mondo della pedagogia in modo pressoché esclusivo?⁵² Forse la visione montessoriana sarebbe stata capace di arginare la fortissima influenza di quella maturata oltreoceano, responsabile in ultima analisi delle varie definizioni

50 *Ibid.*

51 Si può leggere alla seguente pagina la presentazione dal titolo "Su Rai Yoyo (canale 43) arriva Pablo, con le sue fantastiche avventure": <https://www.rai.it/ufficiostampa/assets/template/us-articolo.html?ssiPath=/articoli/2021/02/Su-Rai-Yoyo-canale-43-arriva-Pablo-con-le-sufantastiche-avventure-3e4d6e27-8e36-4c7d-9f4e-4406254ddc73-ssi.html> (ultima consultazione in data 24/05/2021)

52 Secondo numerose testimonianze di insegnanti (inclusa la scrivente), l'opera della Montessori è stata in gran parte o del tutto trascurata nei corsi di abilitazione all'insegnamento (soprattutto nelle scuole secondarie).





di autismo contenute nei DSM⁵³ succedutisi negli anni? Probabilmente no, benché nazioni molto diverse tra loro come Francia e Cina (in cui il DSM statunitense è meno utilizzato) siano state sinora capaci di contenere il numero delle diagnosi, ponendo così un freno all'epidemia che sembra aver contagiato alcuni paesi.⁵⁴ Un breve excursus storico può essere utile nella comprensione dei motivi alla base dell'attuale prospettiva riduzionista e materialista sull'autismo, invitando il lettore agli opportuni approfondimenti.⁵⁵

Come già riportato in apertura, l'autismo è caratterizzato da compromissione persistente delle capacità comunicative, oltre che da interessi ristretti e modalità di comportamento ripetitive: tutti gli educatori della prima infanzia sanno perfettamente che tali caratteristiche sono osservabili in una grande moltitudine di bambini con frequenza e durata estremamente variabile. Non a caso Jean Piaget (1896-1980) aveva ipotizzato una "fase autistica" nello sviluppo di ogni bambino. Dopo che lo psichiatra Eugen Bleuler (1857-1939) ebbe coniato il termine "autismo" riferendolo a pazienti schizofrenici con la tendenza a rinchiusersi in se stessi, fu Leo Kanner (1894-1981) a definire il tipo di sindrome ad esso associata. Si noti che lo stesso Kanner temeva che la sindrome autistica da egli stesso descritta potesse impropriamente essere attribuita a un numero troppo ampio di bambini, come un calderone adatto a contenere qualsiasi difficoltà dello sviluppo.

Come notato da Kanner, la frequenza della sindrome autistica era particolarmente alta tra i figli di genitori colti e benestanti. Questo dato portò lo psicanalista Bruno Bettelheim (1903-1990) a parlare di "madri frigorifero", sebbene in riferimento a tutte le figure adulte presenti nella vita del bambino. Il tracollo della psicanalisi contribuì alla progressiva emarginazione della figura di Bettelheim; oggi, qualsiasi studioso che osi mettere in dubbio la validità dell'attuale ricerca sull'autismo è ostracizzato con l'accusa di appoggiare le sue teorie. L'attacco a Bettelheim e il successo dell'impostazione cognitivista hanno avuto l'effetto di trascurare per qualche decennio la ricerca sul contesto ambientale nello sviluppo; fortunatamente le più avanzate ricerche nel campo delle neuroscienze dimostrano come questo sia determinante nel regolare la neuroplasticità del cervello, presente al massimo grado in tenerissima età. Tuttavia, mentre i (confusi) risultati della ricerca sull'origine genetica dell'autismo sono continuamente resi noti dai più autorevoli periodici di divulgazione scientifica, il ruolo degli stimoli ambientali è costantemente sottovalutato dai canali di informazione. Si parla di convergenza di fattori genetici e ambientali

53 Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

54 M. Zappella, *Difficoltà diagnostiche in bambini con disturbi del neurosviluppo*, «Autismo e Disturbi dello Sviluppo», vol. 17, n. 2, 2019, pp. 169-183.

55 Per l'excursus storico si consulti il testo di G. Benedetti, *La bolla dell'autismo. È necessario abbandonare il concetto sbagliato di autismo e cambiare l'approccio alle difficoltà di sviluppo psichico dei bambini*, cit.; si veda inoltre la conferenza dell'Autore alla pagina: <https://www.facebook.com/100000527383523/videos/3683099315050945/?extid=ftQ12UTGck8moAQj> (ultima consultazione in data 24/05/2021); utile anche l'articolo di M. Zappella, *L'evoluzione del concetto di autismo*, cit.



senza ben definire né i primi né i secondi (se non precisando che sono esclusivamente di natura chimico-fisica o biologica), persi nel *mare magnum* della sterminata letteratura scientifica sull'autismo (forse tra i campi di studio più fecondi di pubblicazioni in rapporto agli effettivi risultati).

Particolari circostanze seguite al crollo dell'Unione Sovietica hanno però provato il ruolo dell'ambiente in senso lato in un numero elevato di casi, tramite studi prospettici relativi ai bambini degli orfanotrofi dell'est Europa poi adottati da genitori di altri paesi. Molti di questi bambini sembravano aver arrestato il loro sviluppo, mostrando comportamenti spiccatamente autistici. Una volta affidati a famiglie affettuose e "sufficientemente buone",⁵⁶ gran parte di essi mostrava una continua decrescita del carattere autistico, che in molti casi scompariva del tutto nel giro di pochi anni.⁵⁷

A determinare il successo della teoria biologica contribuì il movimento antipsichiatrico europeo seguito al '68, che segnò un passo importante verso il riconoscimento dei diritti delle persone con malattie psichiatriche o ritardi mentali di vario tipo (si pensi alla legge Basaglia, all'abolizione delle classi differenziali, alla legge 104 del 1992). Negli USA tale movimento si esplicò soprattutto con la volontà di riportare la psichiatria nell'alveo della medicina. Tra le varie conseguenze, un cambiamento terminologico: si passò dalla parola "malattia" alla parola "disturbo", anche nell'ottica di cercare di descrivere quest'ultimo per via biochimica (si pensi al "disturbo bipolare", chiaramente associato a un concetto chimico, la polarità). Il fiorire di disturbi di ogni sorta non si è più arrestato; il DSM-5 ne è talmente ricco che il direttore della redazione del DSM-4 si è sentito in dovere di scrivere un libro dal titolo *Primo: non curare chi è normale. Contro l'invenzione delle malattie*.⁵⁸ Inoltre, l'avvento del comportamentismo in psicologia e il suo connubio con il cognitivismo hanno portato all'approccio cognitivo-comportamentale, il cui successo – unito alla crisi della psicanalisi – ha determinato il diffondersi di terapie come quelle del metodo ABA. Parallelamente l'interesse si è spostato dalla persona all'organo e ai suoi meccanismi di funzionamento, fornendo terreno fertile per l'invasione dei metodi quantitativi nell'analisi del comportamento umano. Non stupisce che i riferimenti alla

56 Secondo l'espressione coniata dal pediatra e psicoanalista britannico Donald Woods Winnicott (1896-1971).

57 Sono stati effettuati vari studi sulla decrescita dei comportamenti autistici fra i bambini adottati dopo il crollo dell'URSS, cfr. M. Rutter, L. Andersen-Wood, C. Beckett, D. Bredenkamp, J. Castle, C. Groothues, J. Kreppner, L. Keaveney, C. Lord T.G. O'Connor, *Quasi-autistic patterns following severe early global privation. English and Romanian Adoptees (ERA) Study Team*, «J Child Psychol Psychiatry», vol. 40, n. 4, 1999, pp. 537-49; M. Rutter, R. Kumsta, W. Schlotz, E. Sonuga-Barke, *Longitudinal studies using a "natural experiment" design: the case of adoptees from Romanian institutions*, «J Am Acad Child Adolesc Psychiatry», vol. 51, n. 8, 2012, pp. 762-70; A.R. Levin, N.A. Fox, C.H. Zeanah Jr, C.A. Nelson, *Social communication difficulties and autism in previously institutionalized children*, «J Am Acad Child Adolesc Psychiatry», vol. 54, n. 2, 2015, pp. 108-15.

58 A. Frances, *Primo: non curare chi è normale. Contro l'invenzione delle malattie*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.



psiche dell'individuo siano ormai quasi assenti: lo spettro autistico è infatti ufficialmente correlato a disturbi del "neuro-sviluppo", non dello "sviluppo neuro-psichico".

È quindi necessario che la dimensione psichica, personale e fortemente influenzata dal contesto, ritorni a essere considerata nella cura del singolo bambino. In questa necessaria rivalutazione, ricercatori, medici e insegnanti hanno una grande responsabilità.

Un discorso a parte merita la sindrome di Asperger, rimossa nell'ultima versione del DSM e inclusa nello spettro autistico;⁵⁹ forse per le ormai note ricerche sulla vita del dott. Asperger,⁶⁰ la cui carriera proseguiva brillantemente mentre partecipava alle politiche eugenetiche del nazismo? Come Benedetti ha notato,⁶¹ essere un "Asperger" viene talvolta esibito da personaggi molto in vista, forse per ignoranza dei fatti storici. Anche nei consigli di classe è frequente riferirsi a studenti Asperger, nonostante questa sindrome non esista più a livello ufficiale; evidentemente, anche le discutibili scelte di Hans Asperger sono tacite nei corsi di aggiornamento destinati agli insegnanti...

Conclusioni

Il dibattito su cause e manifestazioni dell'autismo è soffocato da interessi di vario genere in diversi paesi, tra cui l'Italia. I criteri diagnostici presentano non pochi nodi problematici, la cui origine risiede nella scarsa consistenza epistemologica dell'apparato concettuale che sorregge l'esistenza del cosiddetto spettro autistico. La fede nell'elevata frequenza dell'autismo – incredibilmente aumentata negli ultimi decenni – sta producendo danni incalcolabili a bambini e famiglie. I primi sono danneggiati nel caso soffrano di particolari patologie oscurate dalla pervasività delle diagnosi di autismo, le quali possono essere formulate tenendo conto di una grande varietà di comportamenti; inoltre l'estrema eterogeneità dei casi compresi sotto lo stesso ombrello diagnostico spesso comporta l'attribuzione di una etichetta fuorviante a bambini i cui comportamenti si collocano in realtà entro i limiti della norma. Le famiglie sono gettate nella depressione spesso inutilmente, o impossibilitate nel curare adeguatamente il bambino quando sottoposto a presunte cure seriali che non tengono conto né della personalità del singolo né del contesto ambientale nel quale egli vive.

Allo stesso tempo l'aumento delle certificazioni mediche deresponsabilizza gli educatori, che finiscono per focalizzarsi più sulla caccia al disturbo che non su una autentica ricerca didattica rispettosa dei ritmi di sviluppo del bambino. Le iniziative di aggiornamento del personale educativo dei nidi e delle scuole dell'infanzia riproducono fedelmente il pensiero dominante

59 S.A. Hosseini, M. Molla, *Asperger Syndrome*, «StatPearls» [Internet], StatPearls Publishing, Treasure Island (FL), 06/03/2021 (PMID: 32491480).

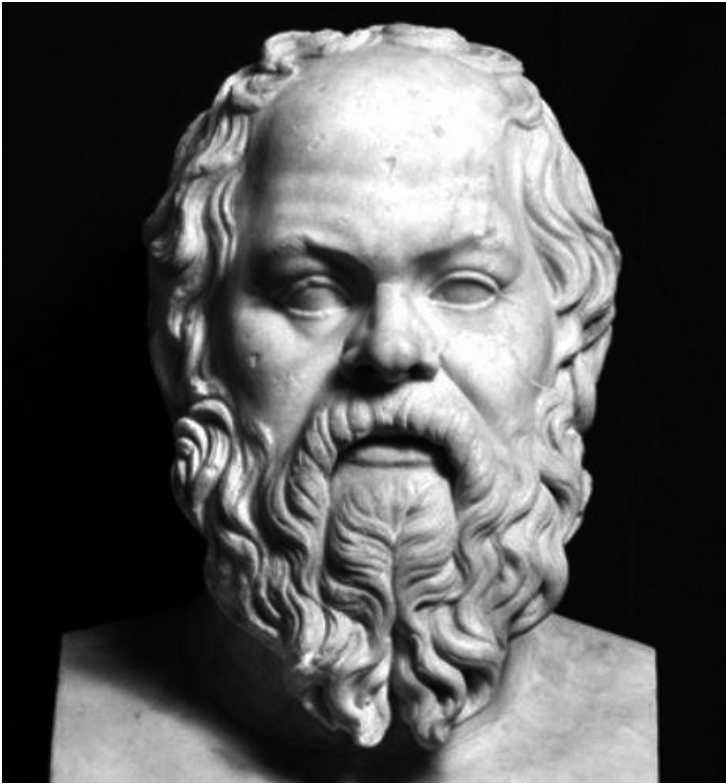
60 H. Czech, *Hans Asperger; National Socialism, and "race hygiene" in Nazi-era Vienna*, «Molecular Autism» n. 9, art. 29, 2018, p. 1-43.

61 Conferenza citata nella nota 55.



sullo spettro autistico, proponendo materiali di studio estremamente semplificati e viziati da una impostazione di chiara matrice comportamentista, più consona all'addestramento di tecnici che non a incoraggiare il pensiero critico di autentici professionisti riflessivi. Questo tipo di formazione si svolge sotto il vessillo di una sbandierata inclusività, che in realtà può paradossalmente sfociare nell'esclusione di tutti quei bambini non aderenti all'idealtipo proposto dalla società dei consumi.

Come indicato da autorevoli studiosi, sono necessarie nuove prospettive di ricerca che abbandonino il concetto di spettro autistico e si occupino dei problemi dello sviluppo caso per caso, tenendo conto sia della grande complessità dei fattori in gioco sia del loro radicamento nella individualità del paziente. Di conseguenza occorre rivalutare una clinica centrata sulla personalizzazione delle cure, che ricerchi la possibile origine biologica dei problemi dello sviluppo senza tuttavia escludere a priori che parte di questi possa essere di natura prettamente psichica. È inoltre urgente porre un freno alla medicalizzazione del settore educativo, attorno al quale ruotano ingenti interessi economici che preparano il terreno a fenomeni di corruzione talvolta molto gravi ed estesi.



Socrate
(Atene 470 a. C. - 469 a. C.)



VERONICA PONZELLINI

*Per una didattica trans-disciplinare
secondo la tradizione del razionalismo critico.
Socrate e la legalità: un percorso
di filosofia, diritto e religione*

1. Socrate e la legalità: storia di un progetto didattico liceale

“Nell’*Apologia di Socrate* Platone si serve di una metafora per descrivere la personalità del suo maestro Socrate: un tafano che punzecchia una cavalla.

Socrate pensa che la verità possa essere conosciuta mediante il dialogo, che si conclude con la maieutica, momento in cui lui stesso, abile levatore di anime, aiuta i giovani a partorire i concetti. Non a caso, Socrate ama paragonare il proprio lavoro a quello di sua madre, Fenarete, brava ed esperta levatrice di corpi.

Socrate non lavora e dedica il proprio tempo a cercare giovani gravidi di sapere per interrogarli a proposito di un problema o di una questione di cui essi si ritengono esperti, quando, in realtà, non lo sono affatto. Socrate aiuta, innanzitutto, i suoi interlocutori ad essere coscienti di possedere false conoscenze, delle quali è opportuno sbarazzarsi per lasciare spazio alla verità. Per fare questo, egli, che dice di non sapere nulla, anzi di essere sapiente perché sa di non sapere, si serve di domande brevi che mettono i giovani con le spalle al muro, divenendo fastidioso come un tafano.

Socrate paga con la sua stessa vita l’amore per la verità: accusato di empietà e di corrompere i giovani, costretto a subire un processo, dopo aver ampiamente dimostrato la propria innocenza, viene condannato a morte nel 399 a.C.

Nella Palestina del I sec. d.C. un predicatore ebreo di nome Gesù crea un movimento rivoluzionario che annuncia la venuta del Regno di Dio. Questo giovane uomo non rispetta le leggi del tempo: opera guarigioni nel giorno di sabato e non adora gli dei dell’Olimpo. I capi religiosi della comunità ebraica e i Romani non possono fare altro che perseguitarlo e condannarlo a morte. Tuttavia, la legge deve cedere davanti alla forza della Parola di Dio, alla misericordia e alla carità.





Veronica Ponzellini

La Chiesa, secoli dopo la morte in croce e la resurrezione di Gesù, dirà, a proposito delle leggi, che il loro compito è servire il bene dell'uomo e non limitare e costringere l'uso della sua libertà.

La figura del giusto fa parte della tradizione ebraica: nelle *Sacre Scritture* si legge che il giusto è colui che sa distinguere il bene dal male rifiutando l'indifferenza e assumendosi le proprie responsabilità, anche sacrificando se stesso per il bene degli altri.

Giovanni Falcone e Paolo Borsellino erano due magistrati che, negli anni '80 e '90 del '900, scoprirono, anche grazie all'aiuto dei cosiddetti pentiti, i segreti della mafia riuscendo a condannare centinaia di mafiosi. La mafia decreterà la loro condanna a morte nel 1992.

Occorre lasciarsi contagiare dall'esempio edificante di questi uomini, Socrate, Gesù, i magistrati Falcone e Borsellino e tutti coloro che hanno contribuito alla difesa del bene comune. Occorre lasciare che il coraggio dei giusti scuota le nostre anime affinché, come tafani, sappiano risvegliare le nostre coscienze civili; i giusti, in fondo, sono una spina nel fianco...

A voi, adulti, noi giovani chiediamo di essere i nostri tafani, le nostre levatrici: insegnateci a pensare in modo critico, ad essere ribelli per amore della verità, ad avere il coraggio dei giusti.”

Con queste toccanti parole la voce del giovane Narratore ha dato avvio alla *performance* dal titolo curioso, *Il tafano, il ribelle, i giusti*, con l'entrata in scena del primo gruppo di allievi del terzo anno del Liceo Scientifico-Sportivo dell'Istituto Superiore *Edith Stein* di Gavirate, in provincia di Varese, impegnati in un dialogo a più voci attraverso i secoli, dall'Atene dell'anno 399 a.C., alla Palestina ai tempi di Gesù, fino ai giorni nostri.

Siamo alla fine del mese di aprile di uno degli anni più difficili della storia della scuola italiana, il 2020-2021, durante il quale la vita nelle aule è stata, ancora una volta, sostituita per alcuni mesi dalla cosiddetta DAD, acronimo di didattica a distanza, entrata in vigore secondo il decreto legge per il contenimento della diffusione del virus Covid-Sars 19. Eppure, nonostante le difficoltà dovute alla pandemia, dopo circa tre mesi di lezioni on-line, questi giovani, rientrati in aula negli ultimi giorni di scuola grazie alla diminuzione dei contagi, non si sono lasciati sopraffare dalla tragica situazione ma hanno portato a termine un lavoro di approfondimento trans-disciplinare, intrattenendo i docenti dell'Istituto un pomeriggio, in un *festival* della filosofia all'aperto nel cortile dell'edificio.

La giornata di festa ha avuto origine dal progetto trans-disciplinare *Socrate e la legalità*, curato e diretto da chi scrive in qualità di docente di filosofia e storia della classe coinvolta e collaboratrice diretta del *Centro Internazionale Insubrico "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti"* dell'Università degli Studi dell'Insubria, il cui direttore scientifico è il prof. Fabio Minazzi, ordinario di Filosofia della scienza presso l'Ateneo insubrico. Oltre alla filosofia, nel progetto sono stati coinvolti gli insegnamenti di diritto e religione, previsti dal curriculum di studi liceale.

Il progetto è nato dall'esigenza di approfondire la vicenda del processo e della condanna a morte di Socrate al fine di consentire una riflessione a più voci sulla legalità, sui diritti e doveri e la dignità della persona, avva-





Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico

lendosi della filosofia come *file rouge* di collegamento dei temi affrontati, ed è stato inserito nel fascicolo personale di ogni studente come percorso di PCTO, Percorsi per le competenze trasversali di orientamento (ex Alternanza scuola-lavoro) valido anche per Educazione Civica, secondo quanto previsto dalle norme ministeriali in merito.

Tra gli obiettivi condivisi con la classe, accanto alla conoscenza delle vicende biografiche di Socrate (il contesto storico in cui visse, il dialogo e l'amore per la verità, le vicende inerenti i capi d'accusa, il processo e la condanna a morte), acquisita mediante la lettura critica di alcuni dialoghi socratici di Platone,¹ è stata data particolare rilevanza all'individuazione delle interconnessioni tra la filosofia e le altre discipline coinvolte, consentendo agli allievi di divenire protagonisti attivi di un dibattito teso a sviluppare competenze argomentative logico-critiche, indispensabili per essere cittadini attivi e responsabili. I giovani allievi hanno saputo sciogliere l'intricato nodo concettuale delle tre discipline per tessere una tela multicolore, il cui ordito e la cui trama hanno reso ragione delle contaminazioni possibili fra la riflessione filosofica, quella giuridica e quella teologica. Sono stati individuati cinque assi tematici trasversali così strutturati: analisi dei capi d'accusa contro Socrate, del concetto di corruzione nella società attuale e del peccato di empietà secondo il diritto canonico; il processo subito da Socrate, la struttura e l'iter di un processo secondo la *Costituzione della Repubblica Italiana*, i compiti del *Tribunale della Sacra Rota*; i discorsi con cui Socrate si difende dai suoi accusatori, il valore civile delle leggi tra legalità e illegalità, le differenze e la legittimità della legge umana e di quella divina; gli ultimi istanti della vita di Socrate, occasione per riflettere sia sulle norme costituzionali inerenti la detenzione, sia sulla giustizia; la morte di Socrate, l'abolizione della pena di morte in Italia e in Europa, il valore e la dignità della persona.

Terminata la fase di riflessione critica del materiale proposto, la classe è stata divisa in cinque gruppi a ciascuno dei quali è stato affidato lo studio di un asse tematico in preparazione di una *performance* organizzata secondo i seguenti criteri di valutazione condivisi dai docenti e dagli allievi: originalità della presentazione, illustrazione efficace di una tesi e di un'argomentazione logico-critica, uso corretto del lessico specifico della disciplina. Se alcuni gruppi hanno preferito interpretare teatralmente il ruolo dei protagonisti delle vicende studiate, altri hanno tenuto delle piccole *lectio* e *disputatio* secondo il modello di insegnamento medioevale.

2. Le ragioni di una didattica trans-disciplinare

Tra i presupposti che rendono ragione di questo progetto vi è una delle cause della crisi educativa di cui soffre, oggi, la nostra società: la disgiunzione tra cultura scientifica e cultura umanistica.² Questa disgiunzione ha messo in moto un circolo vizioso caratterizzato dalla separazione tra cultura,

1 Cfr. Platone 1994

2 Cfr. Preti 1968.



da un lato, economia e internet, dall'altro lato, il quale, a sua volta, ha fatto sì che si sia verificato un *incidente* del sistema educativo che si manifesta nelle innumerevoli difficoltà della scuola e dell'università italiane. L'idea di educazione che ha guidato il sistema scolastico del nostro Paese, basata sull'approccio storico delle discipline, nel corso dei decenni ha manifestato la propria inadeguatezza: se le cosiddette materie letterarie sono, oggi più che mai, costrette a fare i conti contro il tempo per svolgere la maggior parte dei contenuti previsti dai programmi ministeriali, secondo una successione temporale spesso monotona e a-critica, le materie dell'area scientifica vengono, invece, per lo più insegnate con una metodologia a-storica che ha come obiettivo principale un saper fare inteso come acquisizione e applicazione di regole e/o leggi ad un problema per poterlo risolvere, prescindendo da una riflessione storico-critica sulle ragioni e sulle metodologie che hanno portato gli uomini di scienza ad elaborare le loro teorie.

Ora, se è vero che ogni riflessione razionale e critica sull'educazione nasce e si sviluppa qualora, lungo la cosiddetta linea di *continuità concettuale* della tradizione storica in cui l'uomo è inserito, si manifesta una *discontinuità* che mette in crisi la stabilità del sistema educativo in vigore,³ è bene domandarsi che cosa sia possibile fare per uscire dall'*impasse* in cui oggi si trova la nostra scuola. Un valido aiuto ci viene offerto dalle riflessioni sull'educazione di Antonio Banfi,⁴ il quale ha saputo individuare il compito che spetta al filosofo dell'educazione: muovendo dalle concrete esperienze pedagogico-didattiche e avendo, perciò, preso coscienza di una discontinuità concettuale rispetto alla logica del sistema entro il quale la prassi educativa è inserita, costui è tenuto ad elaborare una meta-riflessione sul senso dell'educazione per individuare nuovi *quadri concettuali*, o *categorie* di pensiero, in grado di giustificare la discontinuità e favorire la soluzione dei problemi inerenti la prassi educativa, garantendone un miglioramento. Il filosofo dell'educazione deve, perciò, riflettere criticamente e sistematicamente sulle differenti teorie pedagogiche elaborate nei vari ambiti esperienziali educativi onde poter riconoscere le strutture trascendentali costitutive di ogni disciplina, le quali, a loro volta, favoriscono l'elaborazione di una nuova *idea trascendentale di educazione*. Banfi avverte l'urgenza di una riflessione critica che deve essere il primo passo verso la liberazione dell'insegnamento da quella pressione, sentita ancora oggi da noi docenti, che lo riduce ad una istruzione tecnica meccanica, adattata ai bisogni economici dell'epoca dominante, che restringono sempre più la cosiddetta parte umanistica a favore di un tecnicismo fine a se stesso. A tal proposito, basti pensare alla rilevanza che le tanto, oggi, di moda competenze hanno acquisito rispetto alle più tradizionali conoscenze: le linee-guida ministeriali attuali tendono, infatti, a dare per certa ed assodata la disgiunzione fra conoscenza riflessiva e qualitativa, da una parte, e scienza intesa come conoscenza calcolatrice e quantitativa, dall'altra parte, per concentrarsi sullo sviluppo di un saper fare che prescinde dalla riflessione critica sulle motivazioni teoretiche che ne stanno alla base.

3 Preti 1976, pp. 217-243, 246, 277-292.

4 Cfr. Banfi 1961.



Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico

Com'è, dunque, possibile liberare l'insegnamento dalla divisione fra asse umanistico ed asse scientifico? A quale scopo è necessario fare questo tipo di operazione?

Se la risposta al secondo quesito può trovare il proprio fondamento *nell'auto-trascendenza del soggetto umano* che ha come scopo la *formazione della persona*, una possibile soluzione alla prima problematica può essere la seguente: *insegnare a vivere*. Con questa espressione ci si riferisce, più propriamente, al recupero di quella *saggezza* dell'antichità classica che trovava la propria strutturazione nella *formazione integrale* della persona, nella *paideia* dedita al *ben vivere*, alla cosiddetta *vita buona*. Non si tratta, con ciò, di un semplice ritorno al passato teso alla ripetizione di quanto già avvenuto, ma di un'occasione di recupero di una prassi capace di interrogare la condizione umana nella sua unità complessa di natura fisica, biologica, psichica, culturale, storica, ossia di *ri-unire* ed organizzare le conoscenze disperse in un *sistema trans-disciplinare* che manifesti concretamente il legame indissolubile fra l'unità e la diversità di tutto ciò che, pur nella sua differenza specifica, appartiene comunque a ciò che è umano.

In un contesto del genere, risulta evidente che l'*idea trascendentale* capace di garantire la continuità nella pur ovvia discontinuità della tradizione concettuale non può che essere quella di *sistema trans-disciplinare*, di un tutto organizzato che produce e favorisce la comparsa di nuove qualità assenti dalle parti, qualora esse siano separate le une dalle altre. Il sistema, il cui principio programmatico è la presenza del tutto nella parte, favorisce il collegamento fra le sue componenti, le quali concorrono tutte al mantenimento della vita del sistema stesso. La *causalità circolare* è, perciò, quell'anello che lega il tutto alle parti che lo compongono così che gli effetti derivino necessariamente dalla causa che li ha prodotti, e che favorisce anche processi di riorganizzazione e rigenerazione delle singole componenti del sistema e delle loro reciproche relazioni.⁵

In questo contesto sistemico trans-disciplinare, Socrate ha indubbiamente un ruolo decisivo: nell'Atene corrotta del IV secolo a.C., invitava i giovani ad una riflessione critica sulla propria condizione di uomini, che si riassumeva in quel *conosci te stesso* da intendersi, più propriamente, *come curati di te stesso in quanto uomo in mezzo agli altri uomini*. Il dialogo socratico, in cui vi è la presenza necessaria e complementare di idee o processi che si rispettano reciprocamente e che è capace di mettere in circolo conoscenze acquisite e ignoranze, di distinguere fra apparenza e realtà, di interrogare il mondo muovendo dall'esperienza, è funzionale alla formulazione di un *pensiero complesso*, strutturato e strutturante, in cui è possibile toccare con mano la genesi del pensiero razionale e critico.⁶

Saper collegare e separare i concetti, dapprima a livello disciplinare e, in un secondo momento inter e multi disciplinare diviene, allora, una sorta di gioco che vede coinvolto non solo il docente nella tradizionale

5 Cfr. Agazzi 2010 e Agazzi 2018.

6 Cfr. Banfi 1943.



lezione frontale, ma tutto il gruppo classe che, nell'aula trasformata in un laboratorio di idee, diviene il vero protagonista dell'attività didattica trans-disciplinare.

3. Come programmare una didattica trans-disciplinare

La natura complessa e composita dell'uomo, unitamente all'ampia articolazione della nostra società, richiede necessariamente che la *programmazione didattica* dei singoli consigli di classe sia *trans-disciplinare*, cioè che insegni a interessare relazioni e sinergie tra i vari ambiti disciplinari, sia a livello teorico che pratico, garantendo una vera e propria contaminazione dei diversi linguaggi e assi concettuali

Programmare alla scuola primaria e secondaria di primo e secondo grado significa, innanzitutto, garantire ai propri allievi l'acquisizione delle nozioni di base di alcuni assi disciplinari e non più esclusivamente delle singole discipline: partendo dalle domande di base sulla genesi e la struttura dell'universo, gli allievi possono riflettere sulla scoperta della vita, in particolare di quella forma di vita propria dell'uomo, la cui caratteristica essenziale è il saper pensare in modo consapevole elaborando concetti e valori. In questo contesto, alla *filosofia* viene chiesto di avviare un percorso di riflessione sulla conoscenza che si può articolare in quattro ambiti di indagine correlati fra loro: conoscenza del mondo, modo della conoscenza, modi della conoscenza, conoscenza del conoscere.⁷ *Conoscere la conoscenza* è, infatti, un passaggio necessario per comprendere i tre assi fondamentali dell'educazione, *etico*, *antropologico*, *epistemico*, che fanno, a loro volta, riferimento alla cosiddetta tricotomia kantiana, a quelle tre domande sulla conoscenza, sulla morale e sulla speranza le cui risposte costituiscono il cosiddetto trascendentalismo critico kantiano.⁸ Alla filosofia, dunque, spetta il compito di svolgere un'attività di regia e di coordinamento fra le discipline per giungere alla comprensione dei concetti, del linguaggio e dei valori della tradizione storica e culturale in cui ogni individuo è inserito così da rendere possibile lo sviluppo di un'*etica della comprensione globale* dell'uomo, che si oppone alla cosiddetta etica della riduzione dell'uomo a una sola delle sue tre componenti costitutive, biologica, psichica, sociale, così come ci ha lasciato in eredità la lezione del trascendentalismo critico kantiano.

Un'attenzione particolare deve essere riservata alla relazione tra maestro e allievo: sempre tenendo presente il valore pedagogico del dialogo socratico, l'insegnante è chiamato ad una presenza concreta in aula, che presuppone, ovviamente, sia una solida preparazione nelle proprie discipline di insegnamento, sia quell'amore per le stesse e quell'appassionato desiderio di trasmetterle ai propri allievi che dona alla didattica un carattere erotico,

7 Cfr. Morin 2015.

8 Cfr. Kant 1976.



Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico

come suggerito da Platone nei suoi dialoghi dedicati ad *Eros*.⁹ Come un abile direttore d'orchestra,¹⁰ il maestro deve garantire l'accordo singolare e collettivo degli strumenti ancora prima di entrare in scena, mediante un opportuno riconoscimento delle qualità umane degli allievi e della loro situazione di partenza e poiché si sta parlando di didattica trans-disciplinare, le modalità tipiche della relazione tra maestro e allievo devono essere estese anche alla relazione tra docenti, sicuramente tra coloro che partecipano alla realizzazione di un progetto condiviso.

Il maestro è il punto di riferimento delle persone coinvolte nella didattica, in particolare dei giovani, pertanto è bene che sappia riconoscere e capire i loro bisogni, sia quelli legati al processo di apprendimento disciplinare (chiarimenti, esercizi differenziati, spiegazioni mirate, ecc.), sia quelli tipici dell'età infantile e adolescenziale che si esprimono, spesso, in messaggi complessi, anche non verbali, difficili da decodificare; in questo caso è sempre opportuno, laddove necessario, che gli insegnanti richiedano l'intervento di specialisti, quali, per esempio, psicologi, psicoterapeuti, che oggi sono figure previste anche all'interno degli istituti educativi. Tra tutti i bisogni degli allievi emerge quello di sentirsi ascoltati ed apprezzati per quello che sono e non esclusivamente per quello che fanno o non fanno fare; per soddisfare questa richiesta, il docente deve sforzarsi di riconoscere di avere davanti a sé una persona, sebbene non ancora del tutto formata e strutturata, e non solo uno studente.

Alla luce di quanto sin qui emerso, si vuole delineare una proposta articolata in poche e semplici, ma efficaci, fasi operative: scegliere un tema di approfondimento insieme alla classe, motivandone la scelta in modo preciso; affidare agli allievi la ricerca autonoma di materiale di studio di vario genere (articoli, saggi, mappe, cartine, immagini...); analizzare il materiale raccolto ed eventualmente correggere ed integrare con opportuni interventi del docente laddove necessario; ricostruire il tema scelto organizzando le conoscenze in una argomentazione logica sostenuta da un uso corretto del lessico specifico e dando la possibilità agli allievi di intervenire nel dialogo per realizzare una sintesi riflessiva, efficace di quanto emerso precedentemente. Tutto ciò consente agli allievi di acquisire una conoscenza dei problemi globali e fondamentali per inscrivere al loro interno, mediante lo sviluppo di capacità di confronto e collegamento concettuale, le conoscenze parziali e locali. Ai docenti si dà la possibilità di riconoscere veramente se gli allievi abbiano capito la necessità e il valore di una metodologia di analisi e di comprensione della struttura logica dei fattori inerenti l'argomento trattato.

Sebbene questa proposta didattica trans-disciplinare possa sembrare ambiziosa e forse impossibile, è bene ricordare che essa costituisce l'asse metodologico portante del Progetto di didattica dei *Giovani Pensatori* dell'Università degli Studi dell'Insubria¹¹ giunto, oggi, alla sua tredicesima

9 Platone 1994, pp. 535-594, 1806-1829.

10 Morin 2015: p. 104.

11 Cfr. Ponzellini 2017.





Veronica Ponzellini

edizione, il cui direttore scientifico è il professor Fabio Minazzi, ordinario di Filosofia della scienza e direttore del *Centro internazionale Insubrico "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti"* dello stesso Ateneo, di cui, chi scrive, è collaboratrice diretta. Questo progetto, che coinvolge tutti gli ordini di scuola e le università e che si articola su più livelli, dalle giornate di studio agli interventi di docenti universitari, per passare attraverso corsi di alta formazione validi per l'aggiornamento dei docenti, fino all'attività didattica svolta nelle singole classi che vi partecipano, mette in atto da molti anni quanto sin qui illustrato. Avendo fatto della metodologia di insegnamento razionale e critico di origine socratica il proprio fondamento pedagogico, il Progetto dei *Giovani Pensatori* consente ai giovani coinvolti di apprendere la lezione dei classici attraverso un dialogo costante con i loro autori, riportandone alla luce i preziosi insegnamenti che divengono le linee guida per orientarsi nel presente ed essere cittadini attivi e consapevoli.

In un contesto laboratoriale ed esperienziale di questo tipo, è evidente che anche la *valutazione* degli allievi deve saper affiancare, ai *parametri* tradizionali di ordine quantitativo, altri parametri di tipo *qualitativo*, che rispettino la storia dell'altro e lo sforzo da lui compiuto per imparare a vedere autonomamente se stesso e la realtà circostante permettendo l'avvio di quell'esercizio libero e consapevole che prende il nome di *saper pensare in modo consapevole e critico*. Educare diviene, dunque, un'azione che appartiene alla dimensione della bellezza e chi ne è coinvolto può giudicarlo così:

Narratore: Questo percorso permette, soprattutto ai giovani ragazzi, di entrare più preparati nella società, perché favorisce lo sviluppo delle loro capacità di ragionamento e consente di aprire una finestra della scuola sul mondo, facendo in modo che la vita nelle aule non rimanga all'esterno delle loro esperienze di vita concrete.

Socrate: Oh voi tutti, giovani, vi ringrazio! Ma io, Socrate, non terrò il vivere in considerazione senza lasciarmi guidare dalla giustizia e continuerò ad amare ed apprezzare le leggi di Atene! Pertanto, ora andate e lasciatemi andare perché è bene che facciamo in questo modo perché è questa la via che ci indica la nostra coscienza di buoni cittadini."

Appendice

a. Scheda progetto

Premessa ed analisi dei bisogni

Il progetto nasce dall'esigenza di approfondire la vicenda del processo e della condanna a morte di Socrate al fine di consentire una riflessione transdisciplinare sulla filosofia greca, sulla legalità e sui diritti e la dignità della persona, quali presupposti di una *performance* che vedrà coinvolta l'intera classe.





Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico

Le ore di svolgimento del progetto verranno computate e ritenute valide sia per Educazione Civica che per i PCTO secondo quanto previsto dalle normative ministeriali in merito.

Obiettivi

Conoscere le vicende biografiche di Socrate, il contesto storico in cui visse, i capi d'accusa che lo portarono alla condanna e lo svolgimento del processo, anche attraverso letture tratte dalle opere di Platone, in particolare *Apologia di Socrate*, *Critone*, e sezioni del film *Socrate* di Roberto Rossellini.

Individuare le interconnessioni tra la filosofia e le altre discipline coinvolte, in particolare: i diritti inalienabili dell'uomo, la struttura di un processo e l'importanza della legalità per Diritto; il valore e la dignità della persona per Religione.

Saper argomentare in modo logico e critico le proprie posizioni rispetto alla vicenda socratica in un dibattito strutturato.

Descrizione dell'attività

Prerequisiti:

La posizione dei Sofisti nei confronti delle leggi: legge naturale VS legge positiva.

La filosofia socratica.

Il concetto di legalità.

Contenuti:

| FILOSOFIA | DIRITTO | RELIGIONE |
|---|---|--|
| I capi d'accusa contro Socrate: empietà e corruzione dei giovani | La corruzione | Il peccato di empietà |
| Il processo a Socrate, analisi dei discorsi dell'accusa | Struttura e iter di un processo secondo la Costituzione della Repubblica Italiana | Il tribunale della Sacra Rota |
| Il processo a Socrate, analisi dei discorsi con cui Socrate difende se stesso | L'obbedienza alle leggi: legalità VS illegalità | Legge umana e/o Legge divina |
| Gli ultimi istanti della vita di Socrate in prigione | La detenzione nella Costituzione della Repubblica Italiana | Giustizia punitiva VS Giustizia riparativa |
| Morte di Socrate | L'abolizione della pena di morte in Italia | Il valore e la dignità della persona |



Performance finale:

A conclusione dell'attività verrà organizzata una *performance* secondo le modalità qui di seguito elencate.

La classe verrà divisa in 5 gruppi.

Ad ogni gruppo verrà assegnata, dai docenti, la posizione critica assunta dai protagonisti del processo a Socrate e/o da altre figure o istituzioni di riferimento.

Durante un'attività laboratoriale che si svolgerà anche in orario extrascolastico (vedasi la tabella qui sotto indicata), ogni gruppo preparerà il proprio discorso atto a convincere la giuria, composta da un gruppo di docenti, della correttezza della propria arringa.

PERIODO DI SVOLGIMENTO

| Numero delle ore | Descrizione dell'attività | Periodo di svolgimento |
|------------------|--|--------------------------|
| 20 | Ore curricolari di filosofia, diritto, religione singole e/o in compresenza | Mesi di febbraio e marzo |
| 8 | Ore scolastiche e/o extrascolastiche destinate alla preparazione di una <i>performance</i> | Prima metà di aprile |
| 2 | Ore destinate alla <i>performance</i> | Seconda metà di aprile |
| Totale 30 | | |

b. *Regolamento della performance*

Ogni gruppo avrà un portavoce che esporrà la tesi.

Ogni portavoce ha a disposizione dei minuti per esporre la propria tesi; il gruppo può dare suggerimenti, supporto e consigli.

L'intervento deve possedere la seguente struttura:

enunciazione della tesi che si vuole sostenere: per esempio, oggi vi parleremo dell'innocenza di Socrate;

argomentazione a favore della tesi: Socrate è innocente per i seguenti motivi...;

conclusione: in base a quanto è stato detto, ne consegue che Socrate è indubbiamente innocente.

L'intervento deve essere presentato in una modalità creativa ed originale.

La scaletta degli interventi deve essere strutturata in modo tale che vi sia una sequenza logica fra un intervento e l'altro come avviene nelle aule dei tribunali.



c. *Criteri di valutazione*

Per ogni gruppo:

1. Rispetto dei minuti a disposizione
2. Rispetto della struttura logica dell'intervento
3. Correttezza espositiva linguistica e lessicale
4. Interazione fra il portavoce e il gruppo durante l'esposizione
5. Originalità della *performance*
6. Organizzazione efficace della scaletta degli interventi

Riferimenti bibliografici

- Agazzi 2010: Evandro Agazzi, *L'eredità attuale del trascendentale kantiano*, «Il Protagora. Kant e il problema del trascendentale», op. cit., pp. 43-48.
- Agazzi 2018: Evandro Agazzi, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano 2018.
- Banfi 1943: Antonio Banfi, *Socrate*, Garzanti, Milano 1943 (2 ed. ivi, 1944; 3 ed. Mondadori, Milano 1963; 4 ed. ivi, 1984).
- Banfi 1961: Antonio Banfi, *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, 1961.
- Banfi 1967: Antonio Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo 1926 (2 ed. Parenti, Firenze 1960; 3 ed. Editori Riuniti, Roma 1967).
- Bertin 1961: Giovanni Maria Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Armando Editore, Roma 1961.
- Bottino, Cafagno, Minazzi 2016: Gabriele Bottino, Maurizio Cafagno, Fabio Minazzi (a cura di), *Contributi e riflessioni sui beni comuni*, Mimesis, Milano 2016.
- Kant 1926: Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, traduzione, introduzione e commento di Piero Martinetti, Paravia, Torino 1926 (2 ed. con *Postfazione* e parole chiave di Massimo Roncoroni, Rusconi, Milano 1995).
- Kant 1970: Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in Immanuel Kant, *Scritti morali*, a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino 1970, pp. 41-125.
- Immanuel Kant, *Critica della ragione pratica*, in Immanuel Kant, *Scritti morali*, op. cit., pp. 127-315.
- Kant 1976: Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Adelphi Edizioni, Milano 1976.
- Kant 1991: Immanuel Kant, *Lezioni di Etica*, traduzione di Augusto Guerra, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Kant 1996: Immanuel Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di Franco Volpi, traduzione di Petra Dal Santo, Adelphi Edizioni, Milano 1996.
- Kant 2001: Immanuel Kant, *L'arte di educare*, trad. it. di Andrea Gentile, Armando Editore, Roma 2001.
- Kant 2010: Immanuel Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Michel Foucault, trad. it. di Mauro Bertani e Gianluca Girelli, Einaudi, Torino 2010.



- Kant 2011: Immanuel Kant, *Per la paca perpetua*, a cura di Salvatore Veca, trad. it. di Roberto Bordiga, Feltrinelli, Milano 2011.
- Kant 2013: Immanuel Kant, *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo?*, a cura di Matteo Bensi, postfazione di Alfonso M. Iacono, Edizioni ETS, Pisa 2013.
- Kant 2015: Immanuel Kant, *Critica del giudizio. Con l'aggiunta della Prima introduzione alla critica del giudizio*, trad. it. di Massimo Marassi, Bompiani, Milano 2015².
- Marconi 2014: Diego Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.
- Minazzi 1984: Fabio Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984.
- Minazzi 1988: Fabio Minazzi, *L'epistemologia come ermeneutica della ragione. Studi sul razionalismo critico da Antonio Banfi ad Evandro Agazzi*. Con contributi specifici di Fulvio Papi e Jean Petitot, Erga Edizioni, Genova 1988.
- Minazzi 1990: Fabio Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990.
- Minazzi 1994: Fabio Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994.
- Minazzi 1996: Fabio Minazzi (a cura di), *L'oggettività della conoscenza scientifica*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Minazzi 2004: Fabio Minazzi, *Teleologia della conoscenza ed escatologia della speranza. Per un nuovo illuminismo critico*, La Città del Sole, Napoli 2004.
- Minazzi 2004: Fabio Minazzi, *Il cacodèmone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004.
- Minazzi 2011: Fabio Minazzi, *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano 2011.
- Minazzi 2011: Fabio Minazzi, *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere. Presentazione di Renzo Dionigi*, con una nota critica di Rolando Bellini, Mimesis, Milano 2011.
- Minazzi 2012: Fabio Minazzi, Maria Grazia Sandrini (a cura di), *Il contributo di Giulio Preti al razionalismo critico europeo*, Mimesis, Milano 2012.
- Minazzi 2015: Fabio Minazzi (a cura di), *Sul bios theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese*. Atti del Convegno Internazionale di Varese 28-29 ottobre 2011, Mimesis, Milano 2015, 2 voll.
- Morin 2015: Edgar Morin, *Insegnare a vivere*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Platone 1994: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1994.
- Platone 1994: Platone, *Apologia di Socrate* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 21-50.
- Platone 1994: Platone, *Critone* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 51-66.
- Platone 1994: Platone, *Fedone* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 67-130.
- Platone 1994: Platone, *Teeteto* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 191-260.
- Platone 1994: Platone, *Fedro* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 535-594.
- Platone 1994: Platone, *Menone* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 937-970.
- Platone 1994: Platone, *Repubblica* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 1067-1346.
- Platone 1994: Platone, *Lettera VII* in Platone, *Tutti gli scritti, op. cit.*, pp. 1806-1829.
- Ponzellini 2014: Veronica Ponzellini, *Filosofia secondo il Progetto dei Giovani Pensatori*, «Nuova Secondaria», a. XXXII, n. 1, sett. 2014, pp. 75-79.



Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico

- Ponzellini 2016: Veronica Ponzellini, *Oggettività, ragione e trascendentalismo critico* in Gabriele Bottino, Maurizio Cafagno, Fabio Minazzi (a cura di), *Contributi e riflessioni sui beni comuni, op. cit.*, pp. 99-111.
- Ponzellini 2016: Veronica Ponzellini, *Ragione e razionalità nei Principi di una teoria della ragione*, «Il Protogora. Studi sulla scuola di Milano, studi su Cassirer, Fichte, Mann e Sartre, Ludwig Englert e la sua lotta contro il nazismo», sesta serie, anno XLIII, numeri 25-26, gennaio-dicembre 2016.
- Ponzellini 2017: Veronica Ponzellini, *Le ragioni teoretiche dei Giovanissimi Pensatori: una questione di civiltà*, apparso nel 2017 sulla rivista on-line *Comunicazione Filosofica*, n. 39, organo ufficiale della SFI – Società Filosofica Italiana, per la didattica della filosofia.
- Ponzellini 2018: Veronica Ponzellini, *L'idea di educazione secondo Antonio Banfi*, «Il Protogora», sesta serie, anno XLV, numeri 29-30, gennaio-dicembre 2018, pp. 137-147.
- Ponzellini 2019: Veronica Ponzellini, *Filosofare con i bambini*, «Nuova Secondaria», a. XXXVII, n. 1, sett. 2019, pp. 39-42.
- Ponzellini 2019: Veronica Ponzellini, *La riflessione sull'educazione da Antonio Banfi a Giovanni Maria Bertin* in *Sulla scuola di Milano. Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, a cura di Fabio Minazzi, Giunti, Firenze 2019, pp. 131-134.
- Veronica Ponzellini, *Pensare con Socrate. Per una nuova didattica della filosofia con i bambini*, ampio volume monografico in corso di pubblicazione presso Mimesis.
- Preti 1968: Giulio Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Einaudi, Torino 1968.
- Preti 1976: Giulio Preti, *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll.
- Preti 1976: Giulio Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* in G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, pp. 217-243.
- Preti 1976: Giulio Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, in Giulio Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, p. 246, il corsivo è dell'Autore.
- Preti 1976: Giulio Preti, *Filosofia e storia della filosofia* in G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. II, pp. 277-292.
- Stein 2000: Edith Stein, *La struttura della persona umana*, trad. it. di Michele d'Ambra, Città Nuova, Roma 2000.

Riviste

- «Il Protogora. *Kant e il problema del trascendentale*», sesta serie, anno XXXVII, numero 13, gennaio-giugno 2010, numero monografico dedicato.



NON SI PUÓ CROCIFIGGERE
UNA PERSONA SOLO PERCHE'
E' DIVERSAMENTE ONESTA.



Concorsopoli

PER UN DIBATTITO
SULL'UNIVERSITÀ ITALIANA



Evandro Agazzi



EVANDRO AGAZZI

*La vita accademica italiana
nella testimonianza di un protagonista*

Intervista ad Evandro Agazzi
a cura di Fabio Minazzi

Avvertenza

Questa preziosa testimonianza è frutto di un colloquio video-registrato, svoltosi giovedì 24 settembre 2020, a Recco, nello studio del prof. Evandro Agazzi, che nuovamente si ringrazia per la sua cortese disponibilità ed anche per la sua fattiva collaborazione. Un ringraziamento va rivolto anche allo storico dell'arte, l'amico prof. Rolando Bellini, già decano dell'Accademia di Brera di Milano, nonché sodale della nostra rivista, che si è lasciato coinvolgere dallo scrivente in questa iniziativa cui ha così presenziato e partecipato, offrendo un suo valido aiuto.

La realizzazione di questa intervista scaturisce direttamente dal dibattito aperto dal Protagora sulla precisa configurazione effettiva della vita accademica italiana. In questa prospettiva ci è allora sembrato che la viva testimonianza di un protagonista della vita accademica italiana ed anche del dibattito filosofico internazionale come quella di Evandro Agazzi potesse costituire un momento di alto interesse per i nostri lettori e per tutti coloro che sono seriamente interessati a riflettere criticamente sulla prassi effettiva della vita accademica italiana, onde poterne cogliere i punti di forza come anche quelli più problematici e critici.

Da questa intervista emerge, del resto, un'ampia ed assai articolata ricostruzione della storia complessiva dell'università italiana degli ultimi decenni. Prendendo spunto dalle sue vicende personali, nonché dalla sua diretta esperienza delle prassi concorsuali, Agazzi ci aiuta a delineare un quadro assai puntuale delle abitudini della vita accademica italiana (ed anche di quella estera). Naturalmente nel corso dei primi decenni consecutivi alla fine della seconda guerra mondiale i concorsi universitari pubblici italiani erano fortemente condizionati da un preciso e pregiudiziale schieramento di campo, che registrava, allora, una sistematica contrapposizione tra i cd. "laici" e i cd. "cattolici". Tuttavia, pur all'interno di questa chiusura dogmatica e pregiudiziale, non sono però mancati elementi anomali e





comportamenti virtuosi che si sono distaccati criticamente da queste prassi consolidate, creando, in tal modo, uno spazio di libertà e di onestà civile in cui la dirittura morale dei singoli commissari ha finito per fare la differenza sostanziale, onde garantire degli esiti concorsuali in grado di salvaguardare il merito dei contributi scientifici dei differenti candidati con le prove-nienze più diverse.

Per questa precisa ragione la puntuale testimonianza di Agazzi appor-ta molti ed interessanti elementi per approfondire, criticamente, la nostra riflessione sulla prassi dei concorsi universitari. Ma come sempre succede confrontandosi con Agazzi, la sua riflessione si intreccia sempre, inevitabil-mente, anche con la sua ricerca culturale e la sua stessa riflessione sulla vita e la cultura. Per tutti questi motivi questa intervista assume un respiro e una ricchezza che il lettore non potrà non apprezzare, perché le riflessioni di Agazzi si intrecciano sempre con lo sforzo di raccontare, con onestà e preci-sione, alcuni episodi emblematici della sua vita accademica ed anche quelli della sua stessa vita di studente e poi di quella di un docente che ha insegna-to in differenti università italiane ed estere, in una prospettiva decisamente proiettata nell'ambito internazionale e mondiale. Dalla testimonianza di Agazzi riemergono del resto le figure di filosofi della precedente generazione come Gustavo Bontadini, Ludovico Geymonat, Vittorio Mathieu, Mario Dal Pra, Sofia Vanni Rovighi, accanto ad altri allora più giovani protagonisti della ricerca filosofica, più vicini alla generazione dello stesso Agazzi, come Ettore Casari, Maria Luisa Dalla Chiara, Corrado Mangione ed altri che il lettore incontrerà seguendo questo colloquio.

Nel trascrivere il testo si è sempre provveduto a inserire dei riferimenti puntuali concernenti la nascita e la morte dei vari pensatori citati e ricor-dati, onde aiutare il lettore a meglio considerare i differenti "treni genera-zionali" che si sono differentemente incrociati ed hanno quindi variamente collaborato ed interagito nel corso della storia della vita accademica italia-na ed internazionale.

f. m.

* * *

Fabio Minazzi: Per avviare questo nostro colloquio, vorrei partire da un cenno che, anni fa, mi donò un giorno la prof. ssa Sofia Vanni Rovighi (1908-1990). Dal 2001 ho spesso e volentieri attraversato l'Italia, da Milano a Lecce e da Lecce a Milano, viaggiando in treno. Ero sempre in viaggio, su e giù e giù e su, lungo la nostra penisola, per recarmi nel "tacco d'Italia", ovvero il Salento, dove allora insegnavo all'università di Lecce. Entro questi viaggi organizzavo anche alcuni appuntamenti per incontrare lungo il viag-gio questo o quello studioso. Ebbi così modo di fissare molti incontri, alcuni dei quali mi hanno fatto riaffiorare un colloquio – risalente alla fine degli anni Ottanta – avuto anche con la prof. ssa Sofia Vanni Rovighi che avevo comunque conosciuto già da studente universitario, perché Mario Dal Pra (1914-1992), a lezione, non mancava mai di segnalarci qualche conferenza della Vanni Rovighi, partecipando alle quali non si poteva non apprezzare





La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista

la sua straordinaria chiarezza concettuale. Ebbene, nel corso di questo mio precedente incontro, la prof. ssa Vanni Rovighi, ad un certo punto accennò ad alcune vicende della Filosofia della scienza, sapendo, peraltro, come io provenissi proprio dalla scuola di Ludovico Geymonat (1908-1990). Mi disse come, a suo avviso, fosse stato un errore non aver chiamato il prof. Evandro Agazzi alla Cattolica di Milano. E aggiunse anche come questo “errore” fosse stato determinato da una sorta di “timore” nei confronti – disse esattamente così, à la Nietzsche – della “volontà di potenza del prof. Agazzi”.

Evandro Agazzi: Non è difficile ricostruire la vicenda. Personalmente sono entrato in Cattolica nel 1953. Sono sempre stato molto assiduo alle lezioni, per imparare dai grandi Maestri, che allora c'erano, ma nutrendo sempre un grande senso critico e una passione per le discussioni. Questo mi aveva facilitato nell'istaurare rapporti diretti con le personalità “forti”. Per esempio con Padre Gemelli (1878-1959), che era allora il terrore della gente che stava attorno a lui, giacché era molto autoritario. Ebbene, con me Padre Gemelli, viceversa, si aprì, perché io, quando ero allora rappresentante degli studenti, osai andare a trovarlo chiedendogli, niente meno, di cambiare l'assistente ecclesiastico, perché era una persona inutilmente censurante, etc.. Padre Gemelli apprezzò questo coraggio che nessuno aveva mai avuto. Mi disse: “Agazzi, capisco che hai ragione, ma è chiaro che non posso cambiarlo adesso, ma stai tranquillo che a partire da ottobre avrete un'altra persona”.

Da quel momento ho avuto possibilità di parlare con lui di cose estremamente delicate, sempre faccia a faccia, trovando in lui un interlocutore altrettanto franco. Senza ora entrare in particolari ulteriori, dirò soltanto che quando ormai era ricoverato al Fatebenefratelli in punto di morte, mi raggiunse un segretario del Segretario accademico e mi disse che “il Padre [lo chiamavamo così] desidera vederla”. Padre Gemelli aveva insomma chiesto di me e così mi sono subito recato all'ospedale, ma, purtroppo, era oramai alla fine. Lo vidi seduto sul letto – poiché aveva avuto un incidente d'auto che lo aveva “piegato” – ma non riconosceva più le persone. In tal modo sono stato una delle ultime persone che lo ha visto, anche se non so per quale motivo mi avesse mandato a chiamare.

Ho riferito questo episodio per dire come io fossi veramente affezionato alla Cattolica e da sempre vi era anche chi aveva previsto che potessi essere una specie di “continuazione” di quella grande scuola, in particolare della teoresi di quella scuola. La teoresi della Cattolica era allora incarnata da una persona originalissima, Gustavo Bontadini (1903-1990). Per questa stessa ragione qualche volta Bontadini era visto con un certo sospetto, soprattutto da parte di altri ambienti, molto più tradizionali. Ebbene, che è successo? Succede che Bontadini va in pensione nel 1973. La Vanni Rovighi, che in quel momento credo insegnasse *Storia della filosofia* o *Filosofia morale*, (discipline che, qualche volta, alternava di anno in anno) mi chiamò e mi disse. “Senta Agazzi, oramai il prof. Bontadini andrà prossimamente in pensione e io ritengo che lei sarebbe la persona più adatta per subentrare, per trasferimento, al prof. Bontadini”.

Bontadini sarebbe effettivamente andato in pensione nell'ottobre di quell'anno e, quindi, io sarei potuto arrivare per insegnare nell'anno acca-





demico successivo. Per parte mia così dissi alla prof. ssa Vanni Rovighi: “la ringrazio moltissimo per questa attenzione e per questa prova di stima. Devo peraltro dirle che proprio due anni fa mi ha chiamato l’Università di Genova, avendo io vinto il concorso di *Filosofia teoretica*; hanno così appositamente creato per me la cattedra di ruolo di *Filosofia della scienza* e allora non me la sento, due anni dopo essere stato chiamato, con tutti questi sforzi, di dire loro ‘me ne vado’. Però, quando sarà il momento di subentrare a chi subentrerà a Bontadini, sarò invece disponibile”.

Allora che cosa è successo? Che la Vanni Rovighi è passata a *Filosofia teoretica* per occupare, per cinque anni, questa cattedra, in attesa che io fossi pronto per essere chiamato per trasferimento. Arriva così il 1978, in cui andava ora in pensione la stessa Vanni Rovighi. Nel frattempo Bontadini non aveva fatto altro che dirmi “adesso c’è bisogno che tu prenda il posto; abbiamo bisogno di un giocatore di serie A”. Nel che si scorge tutta l’imprudenza di Bontadini nel “fare la mia pubblicità” perché è chiaro che gli altri venivano implicitamente qualificati come di “serie B”.

In questa situazione la Vanni Rovighi mi disse: “cinque anni fa io le dissi che avrei visto con grandissimo favore che lei subentrasse a Bontadini. Però mi lasci ora usare un’espressione molto forte, perché, nel frattempo la sua ‘volontà di potenza’ è così cresciuta che io ritengo che non sarebbe bene per questa Facoltà che lei arrivasse a prendere quel posto”. Al che così replicai: “senta, allora non capisco perché mi avete tenuto qua con l’incarico *gratuito* di *Filosofia della scienza* e di *Logica* per quindici anni se avevo queste grosse tare”. Al che la Vanni Rovighi replicò. “No, non esageriamo, una cosa è dire che lei viene per svolgere, per incarico, un insegnamento, e una cosa diversa è dire che lei diventi un professore incardinato della Facoltà”. Al che ho dovuto prendere atto di questa situazione, comportandomi di conseguenza.

Naturalmente ne ho parlato anche con Bontadini il quale era convinto che non fosse possibile che potessero fare una scelta del genere, anche perché si chiedeva: “ma chi mandano allora a Teoretica?”. In ogni caso presentai, comunque, la mia domanda di trasferimento, poiché precedentemente era stata svolta una riunione della Facoltà, nel corso della quale i componenti avevano deciso che non avrebbero bandito un nuovo concorso, perché avrebbero invece coperto l’insegnamento per trasferimento. Ma nel presentare la mia domanda di trasferimento ho anche scritto, a chi dovevo scrivere, che avanzavo, comunque, la mia domanda di trasferimento perché, essendo a conoscenza dei non completi accordi intercorsi all’interno della Facoltà, non volevo che in un domani si potesse dire che quando la Cattolica ha avuto bisogno di Agazzi, Agazzi non si fosse reso disponibile.

Per parte mia stavo del resto benissimo a Genova, dove mi avevano fatto “ponti d’oro”, ma per la lunga fedeltà che nutro alle istituzioni, sarei stato naturalmente pronto a venire in Cattolica, pur dovendo affrontare il complicato trasferimento della mia famiglia da Genova a Milano. Presentai così la mia domanda e stetti a vedere come sarebbe andata a finire. Ma tutto è finito in una maniera abbastanza bizzarra. L’altra domanda di trasferimento presentata era quella di Adriano Bausola (1930-2000), allora Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, il quale in quel momento occupava la cattedra





di *Filosofia morale*, cattedra che la Vanni aveva lasciato libera quando era passata a *Teoretica*. Bausola, dunque, avrebbe dovuto passare a *Teoretica*. Ora, con tutto il rispetto per Bausola, lui era soprattutto uno storico del pensiero, non un filosofo morale o un teoreta. Del resto Bausola aveva lavorato bene soprattutto nell'ambito della *Storia della filosofia*.

In ogni caso vedere come alla Cattolica la Teoretica potesse infine passare a Bausola non sembra affatto verosimile, né a Bontadini, né a me. “Vedremo, comunque, – ci dicevamo – come la Facoltà giustificherà questo passaggio”. Per farla breve basti ricordare come nella riunione della Facoltà che doveva appunto prendere la decisione finale, non si riusciva a raggiungere il numero legale. Per cui hanno dovuto andare a cercare Giuseppe Lazzari (1909-1986), il Rettore, perché venisse in Facoltà. Ma non bastava: hanno allora cercato don Piero Zerbi (1922-2008), allora docente di *Storia medievale*, per riuscire così a mettere insieme, giusto-giusto, il numero legale per poter fare la chiamata di Bausola. Perché questo serviva? Perché allora in questa situazione c'erano quelli che cercavano la loro promozione. Tanto per intenderci: Virgilio Melchiorre (1931) in quel momento occupava un insegnamento “complementare” che era *Filosofia della storia*. Ovviamente aspirava a diventare qualcosa di più, auspicandosi che la *Filosofia morale* andasse a lui: se Bausola passa a *Teoretica*, allora Melchiorre passa a *Filosofia morale*. Poi c'era il problema di *Storia della filosofia*. C'era un allievo intelligente di Bontadini che si chiamava Angelo Pupi (1927-2011) che conosceva praticamente tutto nei dintorni di Kant. Pupi era uno studioso degnissimo, ma appariva problematico poterlo proiettare, di colpo, sulla cattedra di *Storia della filosofia*. D'altra parte va anche ricordato che Pupi non si era dato particolarmente da fare per questo soluzione.

Cosa è allora successo? Nella seduta della Facoltà Bontadini ha fatto tutta un'articolata argomentazione in mia difesa, mentre anche la Vanni ha cercato di dire qualche cosa e la Facoltà ha invece votato a favore del Preside e così il trasferimento di Bausola è avvenuto. Chi verbalizzava era Giovanni Reale, che supponevo fosse un mio vecchio amico, ma che, in realtà, era anche lui geloso. Pertanto è stato realizzato un verbale in cui tutte le obiezioni di Bontadini sono state regolarmente omesse. Bontadini ha naturalmente protestato... ma non entro ora in cose che sono di “bassa cucina”.

Questo accadeva nella primavera del 1979, in un momento in cui avevo ricevuto inviti da parte dell'Università di Amsterdam ed anche da parte dell'Università di Ginevra per andare ad occupare due successioni. Una era la successione del matematico e logico Haskell Brooks Curry (1900-1982) ad Amsteram che andava in pensione, e l'altra era quella della filosofa Jeanne Hersch (1910-2000), l'allieva di Karl Jaspers (1883-1969), che pure andava in pensione a Ginevra. Mi sono così recato ad Amsterdam, ho svolto la mia lezione che è stata subito molto apprezzata. Mi hanno allora chiesto, la sera stessa, in una birreria, di accettare la loro proposta per insegnare ad Amsterdam. Risposi tuttavia negativamente. Sarà stato anche per via del tempo – era una giornata uggiosa e piovosa – e pensare allora di trasferirmi dalla luminosa Riviera ligure ad Amsterdam, con tutta la famiglia, non mi parve affatto una buona soluzione. Mi sono successivamente recato anche a Ginevra anche per sapere come avrebbero valutato la mia attività inter-



nazionale, che allora era molto intensa perché ero, al contempo, Presidente dell'*Académie International de Philosophie des Sciences* (AIPS) di Bruxelles, Presidente dell'*Institut International de Philosophie* di Parigi e avevo anche a che fare con la *Federazione Mondiale delle Società di Filosofia* (FISP), ecco la “volontà di potenza” di cui parlava la Vanni...

Ebbene, allora l'ateneo di Ginevra si considerava come l'ombelico del mondo, ma personalmente non volevo affatto ridurmi a questa dimensione, alquanto unilaterale e ristretta. In ogni caso, alla fine, feci, comunque, un semestre di insegnamento a Ginevra, onde poter meglio conoscere questo ambiente universitario. Proprio mentre ero a Ginevra per questo semestre di docenza mi arrivò un telegramma di padre Joseph Maria Bochenski (1902-1995) da Friburgo (Svizzera). Con questo telegramma venivo informato che si apriva la successione di padre Luyten e venivo pertanto invitato a presentare una domanda. Luyten a Friburgo ricopriva, secondo la tradizione tomista, una cattedra di *Cosmologia et psychologia* ed insegnava in latino. Questa cattedra fu però allora trasformata in una cattedra di *Antropologia filosofica* e di *Filosofia della natura*. Ho così presentato la mia domanda per questo insegnamento. Vi erano una cinquantina di candidati tra i quali figurava anche un noto studioso come il logico e filosofo belga Jean Ladriere (1921-2007) e vari altri importanti filosofi internazionali. Tra queste domande, sulla base del *curriculum*, furono infine scelte sei persone, per svolgere la lezione di prova. Mentre dunque insegnavo a Ginevra vengo chiamato per svolgere a Friburgo questa *lectio* di prova. Ricordo che ho così terminato una mia lezione a Ginevra, ho preso un treno e sono andato a Friburgo dove mi sono fermato a dormire. L'indomani ho fatto la mia lezione di prova e successivamente sono andato presto a dormire in albergo. Ma alle 9 di sera vengo inaspettatamente chiamato dalla Commissione che mi chiede: “se noi la inseriamo nella terna, lei è poi effettivamente disposto a venire veramente a Friburgo ad insegnare? Glielo chiediamo perché sappiamo che sta anche insegnando a Ginevra”. In quei mesi avevo effettivamente “fiutato l'aria” e mi ero convinto che Ginevra non fosse affatto per me. Ne ho poi avuto le prove perché da Ginevra se ne sono andati via altri docenti come, per esempio, Alexis Philonenko (1932-2018). Per questa ragione risposi positivamente alla domanda della Commissione di Friburgo, dichiarando la mia piena disponibilità a venire ad insegnare in quella università svizzera.

La terna concepita da questa Commissione fu così composta: al primo posto Agazzi, al secondo posto nessuno e al terzo posto Raggio, un logico brasiliano di un certo interesse. In questo modo mi sono trovato nella situazione di andare infine a Friburgo, dove ho insegnato dal 1979 in poi, anche se Ginevra mi aveva comunque chiamato proprio perché non volevano un qualunque successore per sostituire la Hersch. Tant'è vero Ginevra aveva incaricato i filosofi per contattare studiosi di primo piano. Avevano così contattato Leszek Kolakowski (1927-2009) di Oxford, il quale sarebbe anche venuto, ma aveva chiesto che fosse attribuita una cattedra di medicina anche a sua moglie, una condizione che non poté essere soddisfatta. Un altro filosofo contattato era niente meno che Paul Ricoeur (1913-2005) il quale era anche lui disposto a trasferirsi a Ginevra, ma era talmente avanti con gli anni che, per recuperare gli anni della pensione francese, diventava un peso



La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista

economico troppo oneroso per l'ateneo ginevrino. Quindi a Ginevra i tre filosofi cui avevano pensato erano appunto Kolakowski, Ricoeur ed Agazzi. Era indubbiamente una bella terna, tuttavia se Ginevra era una bella sede, devo dire che sono stato contentissimo di andare a Friburgo, dove mi sono trovato benissimo.

Sono andato a Friburgo con l'idea di restarvi solo qualche anno, in attesa che si calmasse l'emergenza delle Brigate Rosse in Italia. Devo infatti aggiungere che avevo guardato all'estero anche perché allora ero minacciato direttamente dalle Brigate rosse. Ero del resto l'unico docente che nei Consigli di Facoltà di Genova, quando entravano docenti appartenenti alle Brigate Rosse, non si piegava ai loro *diktat*. Ero stato anche chiamato da un maresciallo dei carabinieri di Genova in servizio presso il Tribunale genovese, per informarmi che avevano trovato il mio nome in un covo delle Brigate Rosse. Mi chiesero come mai il mio nome fosse presente in questo covo. Spiegai che non mi meravigliavo affatto, proprio per le mie varie prese di posizione nei Consigli di Facoltà dell'ateneo genovese, all'interno del quale operavano proprio i due capi in testa universitari delle Brigate Rosse genovesi, ovvero Gianfranco Faina (1935-1981) ed Enrico Fenzi (1939), entrambi a Lettere. "Questi due – dichiarai al maresciallo – mi vedono come 'fumo negli occhi' perché mentre tutti gli altri dicono 'sì, sì, sì', l'unico che non lo fa sono io". Da questo episodio ho capito che era meglio che cambiassi aria. Ma ritenevo che l'esperienza friburghese potesse durare due o tre anni, invece sono rimasto a Friburgo per ben diciannove anni. Anche perché l'ateneo friburghese ha esplicitamente affermato che la mia presenza contribuiva al "rayonnement de l'université". Del resto proprio a Friburgo fu successivamente allocata anche la sede ufficiale della *Federazione Internazionale delle Società Filosofiche*.

Ma in quel periodo ti dividevi allora tra l'ateneo di Genova e quello di Friburgo, o mi sbaglio?

No ti sbagli perché allora i calendari universitari di questi due atenei non erano completamente sovrapposti. Erano così configurati che solo per un mese, o un mese e mezzo, dovevo fare, nel corso di ogni settimana, due giorni a Friburgo o due giorni a Genova. Ma per il resto, giocando bene all'interno del calendario dei due atenei, riuscivo a svolgere tutte le mie ore di insegnamento. Naturalmente in quel tempo andavo e venivo continuamente in auto, al punto che la macchina era diventata la mia casa... Basti pensare che allora facevo una media di ben 50.000 km all'anno.

Ma entro questa triangolazione tra Genova e Friburgo durata 19 anni va allora inserita anche la tua presenza come incaricato in Cattolica a Milano?

No, perché nel 1979 ho lasciato definitivamente gli incarichi *gratuiti* che avevo tenuto in Cattolica, alternativamente di *Logica e Filosofia della scienza*, svolti regolarmente per 15 anni di seguito... Ad un certo punto, poi, lo Stato di Friburgo ha emanato un regolamento in cui facilitava il pensionamento dei funzionari, onde facilitare l'ingresso dei giovani. I friburghesi





Evandro Agazzi

consideravano del resto i professori come dei funzionari e allora io ho approfittato al volo di questa inaspettata opportunità. In tal modo mi sono pensionato e ho così potuto lasciare Friburgo che, del resto, oramai iniziava anche a pesarmi un poco, soprattutto per i frequenti spostamenti in auto. Sono però rimasto comunque attivo ancora nell'ateneo genovese, fino all'età del pensionamento italiano di allora, ovvero 75 anni.

Vorrei ora tornare ancora un momento sui tuoi rapporti con la Cattolica perché, se non erro, alcuni anni fa mi avevi parlato anche di un tuo particolare ed arduo colloquio con Gemelli, perché avevi chiesto – correggimi se sbaglio – di sopprimere il giuramento anti-modernista che tutti i laureandi della Cattolica erano ancora obbligati a pronunciare prima di laurearsi...

Esattamente quello che non avevo precedentemente confidato. Posso però aggiungere che tra le tante cose che ho detto coraggiosamente a Padre Gemelli si colloca anche questa mia richiesta. Perché un giorno, chiedendogli udienza, gli dissi: “ma senta, Padre, le sembra il caso che, passati gli anni Cinquanta, nella seconda metà del secolo, si continui ancora in Cattolica la prassi per cui per laurearsi bisogna fare il giuramento anti-modernista? Capisco che quando Pio X lo ha introdotto per tutti gli istituti di istruzione ecclesiastica (quindi seminari, università romane, etc.) era in pieno sviluppo la cosiddetta ‘eresia modernista’ e, quindi, si assicurasse, in tal modo, contro questa ‘eresia’. Ma che questa prassi continui anche ora non mi sembra il caso, anche perché l’Università Cattolica non è un’università pontificia, è cattolica di ispirazione...”. Padre Gemelli mi rispose suppergiù così: “senti ragazzo, sono d’accordo con te. Ti dirò che ho mandato *due suppliche* a Pio XII chiedendogli che si togliesse questa condizione. Il Papa non ha accettato, lui è il Vicario di Cristo ed io l’obbedisco e devo farlo obbedire”. Risposta molto chiara e tagliente, degna del Padre Gemelli che non mi ha minimamente rimproverato, ma mi ha anzi comunicato francamente la sua idea.

Come ricorderai in occasione del decennale della scomparsa di Ludovico Geymonat, il padre riconosciuto della Filosofia della scienza italiana del XX secolo, abbiamo realizzato, con altri amici e studiosi, un interessante convegno a Milano che fu apertamente boicottato da Giulio Giorello, che riuscì addirittura a farci “togliere” la sede del convegno un mese prima della sua realizzazione effettiva.... Tuttavia, grazie alla disponibilità dell’allora Presidente dell’Anpi di Milano, Tino Casali (1920-2015), che ben conosceva la nostra amicizia – ed anche quella di Geymonat – con il comandante partigiano come Giovanni Pesce (1918-2007), riuscimmo infine a superare questo poco simpatico “sgambetto”, potendo infine svolgere il simposio nella storica sede dell’ANPI di Milano, ovvero quella, oggi non più esistente, sita in via Mascagni, nella sede dell’ex-Casa dell’Opera Nazionale Balilla di Milano. Quando, nel 2009, gli atti di questo simposio furono stampati in un grosso libro di circa 700 pagine, ebbi allora modo di consegnarlo, di persona, ad Ettore Casari (1933-2019), uno dei primi e migliori allievi di Geymonat.

Ebbene in questa occasione Casari, intrattenendomi con grande cordialità a casa sua, mi confidò che nel 1979, quando Geymonat decise infine di



far chiamare sulla sua cattedra milanese di Filosofia della scienza il suo allievo Giorello, i suoi rapporti personali con l'epistemologo torinese subirono per alcuni anni un forte raffreddamento. Per quale motivo? Perché, così mi disse Casari, a suo tempo, quando questo grande logico italiano si trasferì all'università di Firenze, aveva però concordato con Geymonat che sarebbe stato infine chiamato a Milano per succedergli nella sua cattedra universitaria alla Statale. Invece l'improvvisa decisione di Geymonat di conferire senz'altro la precedenza a Giorello finì, appunto, per non realizzare questa promessa, il che finì per irritare Casari il quale, tuttavia, dopo un certo lasso di tempo, in cui "sbolli" il suo dispiacere, riprese infine i suoi normali rapporti di profonda amicizia con Geymonat.

Ecco, se ora si mette insieme questa non felice vicenda della Statale, con quella che abbiamo prima considerato della Cattolica – che, appunto, non ha voluto avere tra i suoi docenti incardinati un filosofo della scienza come Agazzi – è allora agevole constatare come Milano abbia perso, complessivamente, una straordinaria occasione storica. Un'occasione senz'altro più unica che rara. Infatti che cosa sarebbe successo della Filosofia della scienza se a Milano avessero potuto insegnare contemporaneamente Casari alla Statale ed Agazzi in Cattolica? Certamente Milano sarebbe diventata un punto di riferimento significativo, anche a livello mondiale, per l'epistemologia italiana e per gli studi italiani di filosofia della scienza che avrebbero certamente registrato uno sviluppo alquanto significativo. Anche perché tu e Casari eravate amici da tempo, fin da quando avete collaborato al gruppo del Cnr di logica e matematica promosso da Geymonat nel corso degli anni Sessanta. Certamente la storia non si fa con i se e i ma, ma in questo caso Milano, sia pur per ragioni molto diverse, sembra aver comunque perso una grande ed irripetibile opportunità. Cosa ne pensi?

Effettivamente, le cose stanno nei termini che hai ricordato. Posso solo aggiungere che quando Geymonat stava per andare in pensione, mi venne a trovare Remo Cantoni (1914-1978), di cui ero molto amico (lo avevo anche fatto entrare nell'*Institut International de Philosophie*). Cantoni mi comunicò che Geymonat stava per andare in pensione e che la maggioranza della Facoltà – a nome della quale, appunto, Cantoni mi parlava, e me lo disse esplicitamente – gli aveva chiesto di prendere un contatto diretto con me per chiedermi se ero disposto a subentrare a Geymonat. Ho naturalmente ringraziato Cantoni per questa prova di fiducia, ma ho anche fatto presente come fossi molto amico di Geymonat e, pertanto, non volevo fare alcun passo sul quale lo stesso Geymonat non fosse stato d'accordo. Gli comunicai, quindi, che prima di potergli dare qualunque risposta desideravo parlarne direttamente con Ludovico. Sono così andato a trovare Geymonat e gli ho presentato le cose come stavano. Ludovico si è trovato un poco in imbarazzo: mi ricordo che stavamo bevendo, in un bicchiere di cristallo, una delle sue amate grappe. Ludovico appoggiò il bicchiere sul tavolo e iniziò – come era uso fare quando era in una situazione difficile – a torcersi continuamente le mani dicendomi: “ma sai, Evandro, io ti vedrei molto bene in Cattolica, come successore di Bontadini, perché tu effettivamente provieni da lui...”.



Ludovico, quindi, non mi ha detto “no” esplicitamente, ma mi ha fatto capire che aveva altri progetti. Di fronte a questo suo atteggiamento ho allora riferito a Cantoni che non mi sentivo di “rompere le uova nel panierino” a Geymonat e che, quindi, lo ringraziavo di cuore della proposta della maggioranza della Facoltà della *Statale* che, tuttavia, non potevo accettare. Aggiunsi anche: “se eventualmente voi avete altre idee, trovate la maniera, ma io non posso andare contro i desideri non solo di un amico, ma anche di qualcuno che, nonostante fossi della parte ‘opposta’, mi ha sempre sostenuto nella mia carriera accademica”. Così è successo che la *Filosofia della scienza* in *Statale* è inevitabilmente declinata, così come la *Filosofia della scienza* e la *Filosofia teoretica* in Cattolica hanno anch’esse declinato. Ricordo che parlando successivamente con Bontadini, a distanza di non molto tempo, Bontadini mi parlava ancora della Cattolica, ma era molto deluso. “Ormai – mi diceva – è una ‘scuoletta’. Si è chiaro c’è tutta gente che ha lavorato, ma, in definitiva, è una ‘scuoletta’”. Ma, come ho già ricordato, è chiaro che quando un Bontadini andava in giro dicendo “no, dobbiamo far venire Agazzi, perché abbiamo bisogno di un giocatore di serie A”, è chiaro che nessuno, tra i filosofi, se la sentiva di prendersi la qualifica di “giocatore di serie B”. Però, in realtà, la Cattolica – senza perdere peraltro il minimo di dignità – era tuttavia effettivamente diventata, perlomeno per la filosofia, una scuola di serie B...

Quanto tu ricordi sulla “spaccatura” realizzata in Consiglio di Facoltà della Statale trova del resto puntuale conferma nella pubblicazione del carteggio intercorso tra Geymonat e Mario Dal Pra che abbiamo edito, in prima battuta, proprio sul Protagora [XXXVI, gennaio-giugno 2008, quinta serie, n. 11, pp. 143-172, in particolare è da tener presente le lettere del luglio e settembre 1978, pp. 160-162, ndr.]. Ma in questo carteggio, oltre alla chiara volontà e determinazione di Geymonat di riuscire ad imporre – come effettivamente poi riuscì ad imporre – il suo giovane candidato per la successione sulla sua cattedra di Filosofia della scienza¹, emerge anche un’altra significativa consapevolezza, ovvero che la Statale stesse oramai vivendo un periodo di complessiva e sempre più profonda decadenza. A questo proposito Geymonat scrive infatti quanto segue: «è vero che tale “Dipartimento” [di filosofia della Statale, ndr.] non è più quello di una volta; dei tempi di Banfi e di Bariè (per non parlare di Martinetti), circondati

1 Scriveva infatti Geymoant nella lettera del 27 luglio 1978 a Dal Pra: «Mi auguro che, vincendo certe ben giustificate perplessità, verrai alla seduta delle chiamate, che dovrebbe aver luogo il 20 o il 21 settembre. Io conto di partecipare soprattutto perché toccherà a me fare la relazione su Giorello, e rispondere alle eventuali obiezioni che il “logico” [idest Corrado Mangione, ndr.] intendesse sollevare. Dopo ciò che è accaduto per la “filos. d. scienza serale” non mi stupirei più di nulla. Forse tu penserai che ho reagito con troppa intransigenza, ma io ritengo che questa mia durezza sia valsa a persuadere i colleghi letterati che non sarebbe stato prudente farmi anche questo affronto (di non chiamare Giorello), p. 160). Comunque poi Dal Pra non partecipò, assai emblematicamente, alla chiamata di Giorello (1945-2020)...





da un gruppo di giovani come te, come Paci, Cantoni, Preti, Vasa, e tanti altri di indiscutibile valore. Ma anche le Facoltà hanno i loro “corsi e ricorsi”, ed è possibile che ritorni una “età dell’oro” anche per Milano; ed è certo che, se ritornerà, questo sarà possibile soprattutto per l’esempio che tu hai sempre dato di rigore nella ricerca della verità storica e filosofica» (p. 161). In tal modo l’epistemologo torinese richiamava i celebri “corsi e ricordi” vichiani, proprio per osservare come oramai, a suo avviso, la Statale filosofica non fosse assolutamente più paragonabile al glorioso livello di un tempo, ovvero quello in cui aveva insegnato a Milano anche una figura di spicco – sia a livello teoretico, sia anche morale e civile – come il suo indimenticato Maestro Piero Martinetti (1872-1943).

Un punto, quest’ultimo, sul quale anche Dal Pra non poteva che concordare con Geymonat, come ebbe del resto modo di confidarmi più volte durante la lavorazione del nostro volume *Ragione e storia*, apparso da Rusconi nel gennaio del 1992, pochi giorni dopo la scomparsa del migliore interlocutore di questo libro che ricostruisce la biografia intellettuale dalpraiana. Anche Dal Pra era infatti complessivamente assai deluso della fisionomia assunta, più recentemente, dalla Statale, anche perché non erano più neppure i tempi gloriosi della presenza di Antonio Banfi (1886-1957) e di tutta la sua ricca e composita scuola di pensiero. Ma se Geymonat e Dal Pra concordavano, dunque, in questo giudizio negativo, tuttavia, perlomeno a mio avviso, andrebbe aggiunto anche un altro tassello, non meno rilevante. Ovvero occorre tener presente come una parte certamente non secondaria di questa stessa “decadenza” complessiva non può che essere attribuita proprio a questi due grandi Maestri. Per quale motivo? Perché questi due Maestri, proprio con le loro rispettive scelte accademiche hanno complessivamente, e paradossalmente, contribuito a determinare una fase storica della Statale la quale ha infine determinato un suo progressivo ed inarrestabile declino.

Certamente riferendosi ai “corsi e ricorsi” di vichiana memoria, Geymonat lasciava aperta una porta di cauto ottimismo, sperando che, prima o poi, si sarebbe toccato il fondo per iniziare, quindi, una curva di risalita che avrebbe infine riportato la Statale ai tempi gloriosi di Martinetti e di Banfi. Ma dal nostro punto di vista di epigoni di questa stagione si può dire che questa auspicata “ascesa” si deve ancora realizzare, perché, perlomeno fino ad ora, non si è affatto concretizzata, pur senza negare come alcuni pochi docenti abbiano certamente illustrato l’ateneo milanese con la loro opera di studiosi (a questo proposito basterebbe del resto pensare ad un pensatore originale come Carlo Sini, del 1933). Ma a parte questo ottimismo a sfondo storicista di Geymonat, occorre comunque chiedersi – perlomeno sul piano storico-critico – quale sia stata la precisa responsabilità di questi due Maestri nell’aver contribuito alla decadenza della Statale. Per quale ragione? Proprio perché entrambi hanno compiuto, sia pur per ragioni profondamente distinte ed anche molto diverse, delle scelte complessivamente poco felici che, nel tempo, si sono rivelate del tutto sbagliate ed anche inidonee a salvaguardare proprio la feconda e lunga tradizione di pensiero precedentemente espressa dalla “Scuola di Milano”. Una “scuola di Milano” di cui entrambi sono stati, comunque, sia pur modo molto diverso ed alquanto diversificato, un’espressione indubbiamente emble-





matica e di grandissimo magistero. Occorre, dunque, saper indagare in modo critico e storico proprio questo non facile nodo gordiano per poter cercare di ricostruire, con una certa plausibilità storico-critica, la storia effettiva di questo importante ateneo lombardo.

Ma lasciando ora da parte questa complessa vicenda della Statale milanese – comunque assai “circoscritta” e affatto “particolare”, per quanto più che interessante e storicamente assai rilevante – ti chiederei di esprimere un tuo parere a proposito dei sistemi concorsuali italiani e dello stesso problema del reclutamento universitario. Tu possiedi del resto un’ampissima ed articolata esperienza concorsuale nei settori di Filosofia della scienza, di Storia della scienza, di Logica ed anche di Filosofia teoretica. Quindi, vorrei chiederti che idea ti sei fatta dei punti di forza ed anche dei punti di debolezza del tradizionale sistema dei concorsi universitari, per come, appunto, li hai conosciuti anche nel corso della tua attività di docente che è stato, spesso e volentieri, impegnato in queste prove concorsuali nazionali, locali ed anche internazionali.

Questo è in realtà un discorso molto difficile, perché ha a che fare, in primo luogo, con l’onestà intellettuale della gente. Fintanto che era presente gente con onestà intellettuale e, nello stesso tempo, anche, diciamo, dotata di un corretto senso della propria scuola – ed aveva, quindi, anche qualche dovere nei confronti degli allievi, esattamente come i padri sentono un dovere nei confronti dei figli – si era in una ben precisa situazione storica, culturale e civile. Si badi che i doveri che i padri sentono nei confronti dei figli non scaturiscono da alcun particolare vantaggio, anche perché se non si avvertono questi doveri allora è veramente finita... Più in generale potremmo allora chiederci: perché dovremmo occuparci delle generazioni future? Che cosa hanno fatto per me le generazioni future perché io mi occupi di loro?

È chiaro che se si ragiona in questo modo non si va da nessuna parte e non c’è più neppure un futuro da costruire. Tenendo dunque presente tutti questi diversi elementi, occorre aggiungere che un tempo esisteva un certo determinato *stile*, in virtù del quale la gente poteva fidarsi delle persone perché sapeva che rispettavano determinati valori e rispettavano determinati impegni. In questa situazione si poteva così anche accettare che in una determinata situazione si trovassero soluzioni affatto particolari. Per esempio, in questo concorso rinuncio a veder piazzato un mio allievo perché riconosco che, per tutta una serie di ragioni, c’è la precedenza di quest’altro studioso. Però in questo caso si impegnava, per così dire, il *corpus* accademico-disciplinare, perché nella prossima tornata si mantenessero certi impegni assunti precedentemente. Per esempio in questo senso un esattore implacabile ed altrettanto rigoroso era stato un professore come Augusto Guzzo (1894-1986). Guzzo era infatti un docente che andava sempre “coi piedi di piombo” ed è così riuscito a mettere in cattedra pressoché tutti i suoi allievi, tutti peraltro meritevoli, e, nello stesso tempo, è stato anche in grado di saper sempre rispettare alcuni patti concordati precedentemente da altri commissari.

La prova del fatto che questo *stile* di comportamento non permettevà di strafare, l’ho avuta quando ho potuto constatare di persona come uno dei grandi “boss” dei concorsi universitari – che era il filosofo cattolico





La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista

Michele Federico Sciacca (1908-1975) – ha voluto mettere in cattedra Maria Adelaide Raschini (1925-1999) con una evidente forzatura. In questo modo Sciacca, in un determinato concorso, ha voluto “forzare la mano”, appunto per mettere in cattedra la Raschini e allora, da quel momento, Sciacca non è più riuscito ad entrare in nessuna Commissione di concorso. Per quale motivo? Perché gli stessi cattolici – che fino ad allora lo avevano sostenuto e gli avevano dato anche le sue soddisfazioni (perché Sciacca aveva effettivamente costituito una sua scuola) – non lo supportarono più. Occorre del resto tener presente che allora nessuno degli allievi di Sciacca andava in cattedra se non aveva scritto un libro *su* Sciacca... Lo avevano senz’altro scritto, però avevano anche fatto altre cose interessanti e degne di attenzione. In questo caso specifico ho così avuto la prova che la vecchia generazione possedeva ancora questo *stile* morale, cui si ateneva la stragrande maggioranza dei docenti universitari italiani del tempo. Bisogna del resto ricordare che allora non esisteva il “sorteggio” e che *tutti i docenti votavano tutti*. Vale a dire che votavano per filosofia anche i latinisti, gli storici, etc., perché il *corpus* degli studiosi era allora molto piccolo e ristretto. Quindi o tu avevi una precisa *reputazione* che andava *al di là* del tuo “orticello”, oppure non ce la facevi ad essere eletto nelle Commissioni giudicatrici dei concorsi. Chi aveva la reputazione era del resto colui che, nello stesso tempo, era *qualcuno*, professionalmente parlando, ma era anche una *persona* di cui ci si poteva fidare proprio per la sua *rettezza morale*. Adagio adagio, questi aspetti si sono tuttavia modificati, ed è avanzata l’idea del “sorteggio” e poi certe altre cose che un tempo si dicevano “ridacchiando” (per esempio lo *jus loci*) sono invece diventate delle *massime* e, addirittura, delle *prassi* consolidate. Dicendo, per esempio: “gli hanno bandito la cattedra, come possiamo non dargliela?”. In tal modo un costume consolidato è stato lentamente eroso e, pertanto, si è venuto progressivamente corrompendo. Basti pensare che in Germania, ancor oggi, tu *non puoi essere chiamato* nella Facoltà da cui provieni. Prima devi necessariamente “importi” *fuori* e poi, per trasferimento, potrai eventualmente tornare nella tua vecchia sede di formazione originaria. Basterebbe imitare questa semplice norma per evitare la pericolosa “staticità” auto-referenziale di molti atenei italiani dove uno si forma, si laurea, diventa ricercatore e poi associato ed infine ordinario, senza essersi mai mosso dalla sua sede originaria...

Tuttavia, se non erro, tu hai spesso sostenuto come per vincere un concorso universitario sia senza dubbio necessario possedere titoli scientifici adeguati, ma questa non è, comunque, una condizione sufficiente, perché occorre anche avere qualcuno che “sponsorizzi” un determinato candidato. Se non erro nella tua stessa vita scientifica ed accademica è del resto presente proprio questa ineliminabile e duplice “componente”, o mi sbaglio?

Non ti sbagli. Qual è, per esempio, la ragione per cui tutti gli allievi di Bontadini gli sono stati affezionatissimi? Perché Bontadini era localmente *intelligentissimo*, ma assolutamente *ineto* sul piano accademico. Quindi, l’unico allievo che Bontadini ha messo in cattedra è stato Emanuele Se-





Evandro Agazzi

verino (1929-2020), in un lontano concorso in cui erano in commissione Bontadini e Santino Caramella (1902-1972), concorso bandito, mi pare, dall'università di Palermo. Successivamente Bontadini non ha più fatto parte di molte commissioni concorsuali. Per quale motivo? Perché era troppo onesto! Tant'è vero che quando Bontadini è stato Commissario in un concorso in cui ha dato il suo voto per Giulio Preti (1911-1972)...

si, nel concorso del 1954...

È stato poi chiamato dall'arcivescovo Giovanni Colombo di Milano, il quale gli ha chiesto come mai avesse sostenuto un candidato dichiaratamente laico, ateo e non cattolico. Bontadini rispose semplicemente dicendo che aveva votato Preti "perché era più bravo". La stessa Vanni Rovighi era della medesima stoffa. Ricordo che durante un svolgimento di un concorso di filosofia medievale eravamo radunati per un seminario e lei si accingeva a lasciarci per partecipare alla commissione concorsuale. Prima di andarsene dichiarò pubblicamente che avrebbe votato per Tullio Gregory (1929-2019) "con tutte e due le mani" per la sua bravura e competenza, anche se in quel momento Gregory era, indubbiamente, un simbolo dell'anticlericalismo. Di conseguenza è chiaro che la Cattolica non ha mai messo in cattedra nessuno. Perché? Proprio perché avevano questa purezza e dirittura morale ed anche questa mancanza di abilità.

Non è della Vanni Rovighi la battuta che se il Diavolo avesse scritto la Critica della ragion pura Lei lo avrebbe comunque votato?

Si, e lei stessa affermava anche che se ad un concorso il Diavolo si fosse presentato, avendo scritto la *Divina Commedia*, lei avrebbe votato per attribuire una cattedra al Diavolo... Seguendo questa impostazione è allora chiaro perché, in genere, la Cattolica non sia riuscita a mettere in cattedra i suoi studiosi. Tutti noi abbiamo così dovuto trovare una nostra strada, perché abbiamo trovato, fuori dalla Cattolica, gente che ci stimava e ci appoggiava. Nel mio caso dico sempre che i miei Maestri sono stati, dal punto di vista *intellettuale*, Bontadini e, dal punto di vista *accademico*, Vittorio Mathieu (1923-2020) e Ludovico Geymonat. Perché Mathieu mi ha sempre appoggiato, accanto a Geymonat che ha fatto altrettanto. Per di più con Mathieu mi sono trovato, di fatto, anche a "coincidere" perché proprio mentre sviluppavo la mia idea dell'*oggettività scientifica*, lui, da buon kantiano, veniva elaborando una prospettiva filosofica abbastanza simile alla mia.

Ma con Geymonat, invece, eravate su differenti posizioni teoriche ed anche civili...

È vero, ma con Geymonat cosa succede? Ricordo che sono andato ad un convegno, svoltosi a Torino, per iniziativa del *Centro di Studi Metodologici* fondato e promosso da Geymonat. Allora era appena stato pubblicato, da Vita e Pensiero, della Cattolica, la mia *opera prima*, ovvero l'*Introduzione ai problemi dell'assiomatica*. Allora non conoscevo affatto Geymonat, per-





La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista

ché me lo hanno fatto conoscere proprio in occasione di questo simposio. In questa situazione gli ho donato una copia del mio primo libro, forse neppure con la dedica...

No, con una tua dedica autografa, che figura, ancor oggi, nella copia del tuo libro presente nella Biblioteca personale di Geymonat...

Geymonat ha poi letto quest'opera e l'ha apprezzata, al punto che ne ha fatta una recensione per il *Bollettino* dell'UMI, ovvero dell'Unione Matematica Italiana. Mi ha poi voluto incontrare di persona, proprio nel momento in cui stava creando a Milano quel suo celebre *Gruppo di Logica e Matematica*, del Cnr, che si riuniva ogni quindici giorni alla *Statale* di Milano. Sono così entrato, per suo invito, in questo suo gruppo milanese del Cnr...

Insieme a chi? Chi ricordi presente a queste vostre riunioni?

Dunque, di Torino c'era Flavio Previale (1937) e Gabriele Lolli (1942), poi c'erano Carlo Cellucci (1940) di Roma e Corrado Mangione (1930-2009) milanese, poi, ancora, Roberto Magari (1934-1994), Piero Mangani (1935-2013) e Mario Servi (1934) che venivano tutti da Firenze, e, ancora, Ettore Casari e Maria Luisa Dalla Chiara (1938).

Dunque persone di varia provenienza e di differente formazione disciplinare come i matematici fiorentini e torinesi, oppure i filosofi come Casari e Cellucci: proprio da questo singolare melange si può dunque individuare la prima origine della rinascita della logica matematica in Italia...

In ogni caso grazie a questo lavoro di intensa discussione e di libero confronto critico e di studio sono diventato poi molto amico di Geymonat. Naturalmente quando c'è stato il primo concorso di *Filosofia della scienza* si riunirono anche allora i due sinedri della comunità dei filosofi, ovvero quello laico e quello cattolico, come allora usava. Per questo concorso intervenne anche Bontadini il quale dichiarò apertamente che la Cattolica proponeva come commissari Carlo Felice Manara (1916-2011) e la Vanni Rovighi e, come candidato, Evandro Agazzi. Tutti sembravano d'accordo con questa proposta, ma, naturalmente, poi tutto si è svolto in modo molto diverso. Per esempio quel vecchio marpione di Felice Battaglia (1902-1977) si è subito mosso per sistemare Alberto Pasquinelli (1929-2013) e ha così fatto un accordo con il gesuita padre Carlo Giacon (1900-1984). Nel frattempo né Manara, né la Vanni sono entrati in commissione, ma è entrato invece Mathieu come era peraltro previsto. Pensavano anche che potessero entrare tra i commissari studiosi come Nicolò Dalla Porta, un fisico di Padova, il quale aveva accettato di sostenere i candidati della Cattolica, soprattutto grazie ai buoni uffici di Giacon. In definitiva nella Commissione entrarono infine Mathieu, il glottologo Luigi Heilmann (1908-1988), perché a Bologna non avevano trovato nessuno, tra i filosofi, che entrasse per portare Pasquinelli, Nicola Abbagnano (1901-1990), Franco Lombardi (1906-1989) e, naturalmente, Ludovico Geymonat. Pertanto Heilmann era entrato espressamente con l'impegno di portare Pasquinelli. Parlando con Geymonat, la settimana



prima che si riunisse definitivamente la Commissione, seppi che Pasquinelli avrebbe dovuto passare, mentre Ludovico avrebbe appoggiato Casari: aggiunse anche che mi avrebbe visto come un ottimo “quarto”. Tuttavia, riflettendo poi per conto mio, osservai che, bene o male, vi erano due cattolici tra i commissari, Mathieu ed Heilmann, pertanto, conclusi, se anche un laico come Ludovico mi avesse dato il suo voto, allora ce l’avrei fatta. Così telefonai a Ludovico per comunicargli questa mia riflessione e gli chiesi in modo molto diretto: mi voti o non mi voti? Mi disse che mi avrebbe dato il voto. Di conseguenza telefonai allora a Mathieu per informarlo che anche Geymonat mi avrebbe dato il suo voto, mentre quello di Heilmann avrebbe dovuto essere già assicurato in quanto candidato espresso dai cattolici. Ma poi cosa è successo? Che le cose si sono svolte, naturalmente, assai diversamente da quanto avevo pensato, perché nella penultima riunione della Commissione, Nicola Abbagnano (1901-1990) si era reso conto di come si stava profilando l’esito del concorso. Misero pertanto Mathieu, che era il più giovane, a verbalizzare, mentre gli altri commissari fecero alcuni altri incontri onde meglio definire la terna finale dei vincitori. Così, come poi mi scrisse Mathieu, il giorno della riunione finale, mentre salivano le scale della Minerva, Heilmann accostò Mathieu per comunicargli che non poteva “gettare a mare” un candidato come Vittorio Somenzi (1918-2003). Di conseguenza Heilmann si era accordato con Abbagnano e con Lombardi per sostenere Somenzi. Pertanto sono uscito in questo concorso come quarto, con un solo voto, perché agli altri tre candidati (Casari, Somenzi e Pasquinelli) sono stati attribuiti cinque voti, per i primi due, e quattro, per il terzo. Non me ne sono fatto comunque un grande problema, perché quando ho telefonato a Mangione per conoscere l’esito del concorso, ero anche ben consapevole di avere solo trent’anni e, quindi, preferivo avere ancora un po’ tempo per poter *sbagliare*. L’ho detto allora, ma lo pensavo veramente, perché trovarsi a trent’anni una cattedra sulle spalle è, comunque, una bella responsabilità. Anche perché allora mi stavo muovendo in terreni di studio assolutamente non dissodati e sconosciuti.

Anche questo breve cenno “cronachistica-concorsuale” conferma quanto stavamo dicendo prima a proposito dei concorsi universitari. Voglio solo aggiungere che come la Vanni riconosceva alla fine come fosse stato un suo errore non farmi chiamare alla Cattolica, anche Luovico mi disse, una volta, che aveva fatto un solo grave errore nel corso della sua vita ed era proprio quello di aver portato Giorello sulla sua cattedra a Milano di *Filosofia della scienza*. Tant’è vero che una volta che camminavamo insieme, con lui e Gisèle, vediamo da lontano Giorello che ci veniva incontro e allora Ludovico mi disse: “ecco il mio errore che si avvicina...”.

In ogni caso al concorso successivo, quando sei uscito vincitore, l’apoggio di Geymonat è stato nuovamente decisivo o sbaglio?

Certamente, è stato decisivo. Ma anche in questo caso ho in pratica dovuto gestirmi, in prima persona, questo concorso. In prima battuta sembrava infatti che questo concorso dovesse partire da Padova per Pietro Faggiotto (1923), con il padovano Marino Gentile (1906-1991) che entrava in Com-



missione, mentre Geymonat entrava per portare Alberto Pala (1923-2005). Tuttavia, Geymonat poteva portare Pala solo se Cagliari avesse bandito il concorso, perché, bene o male, era già iniziata l'era dello *jus loci*. In ogni caso risultava che in quel concorso i cattolici non avrebbero avuto la maggioranza dei commissari. Sarebbero dovuti entrare Marino Gentile e Pietro Prini (1915-2008), e poi chi? In questa precisa situazione andai allora a casa di Marino Gentile, a Padova, approfittando anche del fatto che mio padre aveva insegnato a Padova e, quindi, conosceva alcuni docenti di quell'ateneo. Sapevo, quindi, che Padova voleva bandire un concorso per dare un posto a Faggiotto, ma feci presente che per quel concorso sarebbero entrati come Commissari sicuri Geymonat, Gregory ed Eugenio Garin (1909-2004). Pertanto dissi a Gentile che, probabilmente, si sarebbe trovato molto isolato e non ce l'avrebbe quindi fatta a "portare" in quel concorso Faggiotto. Al contrario, feci presente che se si fosse lasciato bandire il concorso da Cagliari, sarei allora stato sicuro che Geymonat non mi avrebbe certamente negato il suo voto. In questo modo avrei potuto vincere questo concorso, liberando il campo per la prossima volta, quando avrebbero potuto portare senza alcun ostacolo Faggiotto. Gentile ha subito capito il senso realistico della mia riflessione pragmatica. Allora Gentile ha subito cambiato idea. In quel tempo nel Consiglio superiore del Ministero vi era il filosofo Luigi Pareyson (1918-1991) che doveva contribuire a decidere a quale sede universitaria attribuire i posti per bandire i concorsi. Gentile mi disse pertanto che, pensando e riflettendo, aveva infine capito che si tutelavano meglio gli interessi di Padova facendo bandire il concorso da Cagliari...

In ogni caso anche da queste tue ricostruzioni emerge, con chiara evidenza, come nei concorsi universitari svoltisi dopo la fine della seconda guerra mondiale ed anche nei decenni successivi, perlomeno fino agli anni Sessanta e Settanta, esisteva una sorta di contrapposizione pregiudiziale tra cattolici e laici: se i primi erano in maggioranza in una commissione si avrebbe allora avuto un'affermazione prioritaria dei candidati cattolici e, viceversa, se erano invece in maggioranza i commissari laici, allora avrebbero prevalso i candidati laici. Ma entro questa contrapposizione pregiudiziale non si rischiava forse di sminuire, spesso anche sistematicamente, la stessa qualità intrinseca dei singoli candidati? La qualità scientifica dei loro contributi non rischiava, insomma, di essere alquanto compromessa dall'esito della stessa composizione delle singole Commissioni esaminatrici?

Effettivamente questa era la prassi dei concorsi universitari di quei decenni. La cosa era così diffusa e normale che si riteneva addirittura un gesto di *fair-play* che con una maggioranza laica si potesse affermare un cattolico (e viceversa). Ecco perché io potevo fare quel ragionamento che ho fatto a Marino Gentile: con la maggioranza laica dei commissari voi rischiate di non prendere il posto per Faggiotto e, quindi, nessun cattolico riuscirebbe ad ottenere nulla. Al contrario io potrei invece farcela, proprio perché avrei l'appoggio determinante di un laico come Geymonat che convincerebbe gli altri due laici, Gregory e Garin. In tal modo, pur con una commissione a maggioranza di commissari laici, il concorso potrebbe infine varare un cat-



tolico, consentendo, appunto, ad un candidato cattolico di risultare vincitore nel concorso. Ma sempre per questa precisa ragione mi sono allora dovuto procurare, da solo, l'appoggio di Geymonat e la neutralità di Marino Gentile.

D'altra parte è anche vero che Geymonat ha votato per te convintamente...

Certamente, *convintamente* e ti dirò di più, per sottolineare come rispettava Geymonat. La celebre collana di epistemologia della Feltrinelli – fondata e diretta da Geymonat – la possiedo praticamente tutta. Mi manca un solo libro: *Scienza e realismo* che Geymonat pubblicò nel 1977. Questo libro non mi è mai arrivato. Una volta gli feci presente che non mi era mai pervenuto e lui mi disse che “no, non te l'ho fatto mandare perché penso che non ti piacerebbe”. Non so la ragione di questa decisione di Ludovico, però, per rispetto, quel libro non l'ho mai aperto. C'era anche questo *fair-play* tra di noi. Potrei anche aggiungere un altro “dettaglio”: perché è uscito un libro in più della *Garzantona* [idest la grande e monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* in sette volumi di Geymonat, 1970-76, ndr.]. Perché personalmente aspettavo proprio che uscisse il sesto volume per farne una bella ed articolata recensione. Ma quando mi arrivò il sesto volume, dedicato al Novecento, mi resi subito conto come in esso mancava questo e mancava quello... Sono allora andato a casa di Ludovico e gli ho “spiatellato tutto,” segnalandogli tutte le omissioni presenti in quel libro (in cui non si parlava, per esempio, di Popper (1902-1994), Bachelard (1884-1962), Lakatos (1922-1974), dello strutturalismo, etc, etc.). E lui che cosa ha fatto? Qualche tempo dopo ha fatto uscire un nuovo volume di integrazione ed aggiornamento – il settimo – con il quale ha praticamente rimediato a tutte le lacune e le pecche del precedente volume.

Mi ricordo che gli dissi anche quanto segue: “perché hai chiuso l'opera con un sesto volume così *clericale*?”. “Come, *clericale*?” mi chiese stupito Geymonat. “*Clericale* – replicai – perché qui è tutto marxismo-leninismo. È possibile che se qualcuno vuole sapere qualcosa su Federigo Enriques (1871-1946) trova più informazioni nella *Storia della filosofia* di Eustachio Paolo Lamanna (1885-1967), edita da Le Monnier, poi riveduta ed integrata da Mathieu, piuttosto che nella tua *Storia*?”. Per questa ragione ho allora fatto a Ludovico una rassegna puntuale di tutte le pecche del suo sesto volume. E Ludovico, da questo punto di vista, ha molto apprezzato le mie osservazioni critiche. Aggiungo che una volta, in cui Ludovico era particolarmente malcontento di sé, mi disse: “sono molto malcontento di me. Vedi tu Evandro hai almeno la tua metafisica e invece, guardando a quello che ho prodotto, vedo che non emerge un mio pensiero particolare ed originale...”

Ma ricorderai che nel convegno La realtà ritrovata, promosso in suo onore dalla rivista Scientia e dal Dipartimento di filosofia della Statale, svoltosi in università a Milano, nel giugno del 1985, Ludovico Geymonat, nel tirare le fila delle due giornate di relazioni consacrate alla sua opera e al suo pensiero, ha svolto un intervento conclusivo molto onesto ed anche molto coraggioso perché ha esplicitamente sostenuto di non aver prodotto, nel corso della sua pur assai intensa attività di studio e ricerca, un suo pensiero particolarmente originale e veramente nuovo. Tant'è vero che ha parago-



La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista

nato la sua opera a quella di Preti e ha francamente riconosciuto come quest'ultima fosse, invece, sempre molto acuta e sempre molto originale e nuova. Per parte sua si attribuiva solo il più delimitato merito di aver fatto conoscere e circolare nella cultura italiana nuovi indirizzi di ricerca (come il Wiener Kreis e il dibattito epistemologico internazionale), avendo sempre favorito un sincero e libero confronto critico, culturale e teorico. Ma lamentava, appunto, di non aver tuttavia delineato mai alcun suo "sistema" filosofico originale...

Ricordo benissimo come in questo convegno molti relatori si sforzassero di illustrare il pensiero di Geymonat, mentre Ludovico, molto candidamente, concluse i lavori affermando come, in realtà, lui non avesse mai avuto un "suo particolare pensiero originale", perché, semmai, si attribuiva unicamente il merito, molto più delimitato e circoscritto, di aver svolto prevalentemente un'azione culturale per far meglio conoscere tutto quello che gli sembrava interessante prodotto all'estero..

Si e proprio in questa sua chiave di radicale onestà, il riferimento al pensiero di un suo avversario teoretico come Giulio Preti constitui, indubbiamente, un gesto veramente molto coraggioso ed anche oltremodo significativo, forse anche un poco ingiusto rispetto a tutta la mole complessiva del lavoro che Geymonat ha comunque sempre espletato nel corso di tutta la sua intera vita di studio e di ricerca...

In ogni caso, a conclusione di questo nostro articolato confronto, e tenendo anche conto di quella che può essere la situazione presente e quella prossima futura, sempre in merito alla selezione del personale docente delle università, occorre rilevare come esista anche una posizione che mi sembra alquanto ingenua. Se infatti dopo un concorso uno si chiede: "ma sono stati veramente i 'migliori' quelli che hanno vinto?" si cade proprio in questa ingenuità. In merito all'esito di un concorso è invece importante che si possa dire che i vincitori *meritavano effettivamente di vincere*, perché questo rilievo allude a qualcosa di *oggettivo*. Il giudizio sul "migliore" dipende, invece, da criteri comparativi, i quali possono essere naturalmente molto vari e differenziati...



Giambattista Scirè

PREFAZIONE DI PIERCAMILLO DAVIGO

MALA

UNIVERSITÀ

**PRIVILEGI BARONALI,
CATTIVA GESTIONE,
CONCORSI TRUCCATI.
I CASI E LE STORIE**

C ■ chiarelettere



FABIO MINAZZI

A proposito della “mala università” italiana contemporanea

Alla “mala università” è dedicato un recente ed omonimo volume di Giambattista Scirè, apparso con una *Prefazione* di Piercamillo Davigo: *Mala università. Privilegi baronali, cattiva gestione, concorsi truccati. I casi e le storie* (Chiarelettere, Milano 2021, pp. XII-324), un libro che merita certamente una riflessione specifica. Questo testo costituisce infatti una coraggiosa denuncia che prende le mosse da una ricostruzione analitica del sistema del potere accademico, illustrando un insieme di casi impressionanti, perché basati, sistematicamente, su comportamenti istituzionali che si sono realizzati in palese violazione della legge, dei regolamenti, dei codici etici degli atenei, nonché delle stesse direttive dell’Autorità Nazionale Anticorruzione (ovvero dell’ANAC). Non solo: questa coraggiosa denuncia scaturisce, a sua volta, da un caso clamoroso – che è stato agli onori della cronaca – quello di chi, come appunto è accaduto all’Autore, ha dovuto subire, *sulla sua pelle*, durante un pubblico concorso, un trattamento istituzionalmente non corretto, alla luce del quale ha pertanto voluto denunciare, pubblicamente, un sistema alquanto diffuso e pervasivo, entro il quale merito, legalità e correttezza (sia quella formale, sia quella sostanziale) – ovvero alcuni degli imprescindibili valori fondamentali affermati e proclamati dalla nostra *Costituzione* – sono sistematicamente posti in *non cale* da una prassi accademica, più che consolidata, diffusasi, da anni, entro gli atenei italiani. Naturalmente questi principi di merito e trasparenza costituiscono, appunto, principi sempre invocati e sbandierati, che, tuttavia, spesso e volentieri scompaiono di fronte agli interessi clientelari, a quelli famigliari ed anche a quelli di chiaro potere accademico nepotista, poteri intrecciati, i quali tutti, spesso e volentieri, finiscono anche per colludere con atteggiamenti para-mafiosi oppure anche decisamente mafiosi. Il che configura, come scrive Piercamillo Navigo nella sua *Prefazione*, «una patologia grave e pervasiva, che sta cagionando seri danni all’Italia, spingendo le migliori intelligenze e le persone di carattere a emigrare all’estero, dove ritengono più probabile essere valutati per capacità e merito anziché per parentele, raccomandazioni e servilismo» (p. X). Da un lato abbiamo, dunque, un’università pubblica patologicamente





“ammalata” e, dall’altro lato, la fuga dei migliori cervelli ed anche di chi non vuole assoggettarsi a questi sistemi di schiavismo accademico. Pertanto questi giovani, *dopo* essersi formati in Italia, abbandonano il nostro paese per ottenere quei posti istituzionali e quegli incarichi di lavoro che qui gli sarebbero negati se non appartengono ad una precisa “consorteria” accademico-famigliare e/o di potere baronale.

Scirè osserva che «quello universitario è un sistema gerarchico, verticistico, piramidale, fondato sull’anzianità, sulla fedeltà al capo, sul rispetto. È dunque basato su un rigido e schematico rapporto di potere tra i suoi membri, in tutte le fasi: dagli inizi della formazione, all’accesso al ruolo, fino all’avanzamento di carriera. Questa rigidità comporta meccanismi tutt’altro che virtuosi e competitivi, riproducendo, al contrario, meccanismi viziosi, degenerati, lassisti, e finendo con il condizionare pesantemente la qualità della ricerca scientifica, l’avanzamento della produttività, e soprattutto l’indipendenza e l’autonomia, la libertà intellettuale» (p. 108). Proprio questo preciso “sistema” universitario «gerarchico, verticistico, piramidale», consente di “immunizzare” e rendere *praticamente* invalide le leggi ed anche tutte le molteplici norme anti-corruzione, con la conseguenza, annota Scirè, che «i codici etici degli atenei sono letteralmente una presa in giro e il rettore è un despota assoluto che non ha eguali in nessun’altra università del mondo» (p. 59). Per quale motivo? Proprio per lo stesso «sistema gerarchico, verticistico, piramidale» che forgia, dunque, i rettori a sua immagine e somiglianza. Tuttavia, a questo proposito andrebbe perlomeno ricordato che la pessima riforma Gelmini dell’università ha finito per rafforzare proprio questo potere verticistico, dilatando la nomina dei rettori a sei anni consecutivi (rispetto ai tre precedenti, al termine dei quali il rettore doveva necessariamente sottoporsi ad un’altra elezione che poteva confermarlo oppure delegittimarlo se non aveva tenuto conto di quanto “promesso” in campagna elettorale). Ora questo “controllo” è stato invece eliminato, perché la riforma della Gelmini ha appunto rafforzato e incrementato proprio il sistema «gerarchico, verticistico, piramidale» dell’Università. Scirè tuttavia non sottolinea questo aspetto che invece non andrebbe affatto dimenticato. Tant’è vero che in un altro punto della sua pur importante analisi critica, Scirè prende una posizione critica contro una meritoria associazione universitaria come i Roars, scrivendo: «va fuggato, infatti, ogni dubbio sull’apparente contrapposizione tra mondo accademico e forze politiche emersa soprattutto dopo le presunte “barricate” di certi gruppi universitari contro la legge Gelmini, come erroneamente continua a sostenere, in malafede, il gruppo dell’associazione Roars. Anzi, l’aspetto che tiene insieme questi due mondi è proprio il meccanismo cardine del sistema di potere, cioè lo strumento della cooptazione, nei fatti, al di là dell’apparente concorso pubblico, mai messo seriamente in discussione da nessuno dei due protagonisti. È una costante che ritorna nella storia della legislazione dell’università italiana» (pp. 204-205), tant’è vero che, sempre secondo Scirè, «le università hanno sempre giocato un importante e decisivo ruolo di legittimazione della conservazione del sistema politico, oltre ad avere una funzione determinante nella formazione della classe politica dirigente e del personale amministrativo del paese» (p. 204).





Il che però non spiega perché molti governi – anche di diversa ed opposta ispirazione ideale – abbiano tuttavia concordemente, e sistematicamente, contribuito, proprio nel corso degli ultimi anni e lustri, a minare ed impoverire *istituzionalmente ed economicamente* le università italiane. Basterebbe anche ricordare la sciagurata, e complessivamente fallimentare, riforma *a bricolage, della scuola e dell'università* fortemente voluta ed imposta da un Ministro come Luigi Berlinguer, il cui esito storico, drammaticamente negativo, è icasticamente (ed anche emblematicamente) rappresentato dalla celebre formula del $3+2=0$. Uno *zero complessivo che*, oltre a devastare il tradizionale percorso formativo universitario humboldtiano, ha determinato una conseguenza sociale di inutile allungamento della formazione universitaria, con un conseguente incremento dei costi delle tasse universitarie per le famiglie. Col bel risultato che sul 100% delle matricole solo una percentuale di circa il 10% giunge alla laurea specialistica e poi solo il 10% di questo già esiguo numero di "sopravvissuti", partecipa, infine, ad un dottorato di ricerca. Un dottorato il cui esito scientifico finale può oggi essere paragonato alla tesi quadriennali della vecchia università. Con lo straordinario risultato che ora per ottenere un prodotto scientifico apprezzabile ed eventualmente pubblicabile non bastano più 4 anni di studi universitari, ma ne occorrono addirittura 8!

Si è così di fronte ad uno scenario complessivamente mortificante come del resto riconosce lo stesso Scirè quando ricorda, giustamente, che «il nostro paese porta alla laurea solo il 27 per cento dei propri giovani, contro il 40 per cento della media dell'Unione europea» (p. 73), anche se, quando parla del dottorato di ricerca, parla della possibilità di concluderlo «con il massimo dei voti» (!, p. 77), quando, in realtà, il dottorato si consegue senza l'attribuzione di alcun voto, ma solo con un giudizio positivo della commissione esaminatrice. Tuttavia, proprio la deriva che Scirè delinea, onde poter contrastare – in modo più che condivisibile – il tradizionale «processo di cooptazione della classe dirigente», lo induce addirittura a scrivere, con una evidente enfasi positiva di approvazione, come «durante il periodo fascista si attuò una centralizzazione della selezione dei docenti e del controllo dei meccanismi di reclutamento e di carriera» (p. 205). Modello fascista di reclutamento che, tuttavia, non sarebbe opportuno richiamare come un buon modello, proprio perché se fu eventualmente un "modello", lo fu, senza dubbio, solo quale «*buon modello negativo*». Tant'è vero che durante il fascismo molti furono giubilati alla cattedra universitaria non per meriti scientifici, bensì solo per precisi meriti *fascisti*.

In questa prospettiva bene fanno allora gli esponenti dei Roars a criticare, sistematicamente ed analiticamente, le recenti riforme universitarie che hanno devastato gli atenei italiani, proprio perché questi interventi hanno contribuito, una volta di più, a minare la strada ai *capaci e meritevoli* di cui parla la nostra *Costituzione*, nell'articolo 34, ponendoli idealmente al centro dell'azione di promozione che lo Stato dovrebbe appunto svolgere, nei confronti degli studenti e cittadini «capaci e meritevoli». Del resto nel leggere il testo di Scirè ci si accorge che in alcuni punti emerge un singolare apprezzamento del centralismo statale, tanto esaltato dal fascismo. Per esempio quando Scirè scrive che «per ogni decisione di pianificazione



ne, programmazione o reclutamento nell'università deve esserci uno e un solo decisore univoco e responsabile, che paghi in prima persona se le cose non vanno, e che sia elogiato e incensato se le cose funzionano» (p. 300). Il che non può che lasciare perplesso un lettore vaccinato nei confronti di tutte queste figure "apicali". Un dirigente, dunque, che, come un novello "duce", dovrebbero forse guidarci verso «la luce»? Chi ha esperienza del Mepa potrebbe del resto illustrare tutte le insufficienze di questo sistema accentratore ed apicale. Del resto è impressione dello scrivente come una autentica e profonda riforma delle università richieda, semmai, non tanto l'introduzione di obsolete strutture verticistiche, dirigeristiche apicali e "dittatoriali", bensì, e al contrario, una profonda e reale *democratizzazione* degli atenei. Una democratizzazione che, in verità, ha sempre costituito il "tallone d'Achille" delle università italiane perché questa democratizzazione *non si è mai realizzata*, pur nelle differenti fasi della storia delle università italiane, che pertanto sono restate profondamente legate ad un modello verticistico e sostanzialmente feudale.

Neppure il grande movimento della contestazione del '68 è infatti riuscito a infrangere l'anti-democraticità di fondo dei nostri atenei e i suoi oliati meccanismi di potere. Questa grave sconfitta del Sessantotto ha così consentito all'università italiana di conservare una evidente struttura feudale, profondamente anti-democratica, centralista e verticistica. Ma questa fu appunto una "sconfitta" storica di una giusta esigenza di profondo rinnovamento che, invece, perlomeno nelle considerazioni di Sciré, sembra di doversi imputare allo stesso Sessantotto, giacché il Nostro così scrive: «persino dopo il Sessantotto con le scorribande del movimento studentesco (e la finta "democratizzazione") che all'apparenza in termini accademici potrebbero sembrare un terremoto ma nella sostanza non lo furono, le tenaci resistenze conservatrici dell'Accademia – che avevano una robusta e trasversale presenza in parlamento in tutti i partiti, da destra a sinistra – si saldano in funzione normalizzatrice con i docenti subalterni e precari, dando vita a un conveniente adeguamento dei poteri accademici alla dinamica della società di massa» (p. 206). Nel che, tuttavia, perlomeno a giudizio dello scrivente, non andrebbe allora tanto criticato il Movimento studentesco per non essere riuscito a democratizzare un'istituzione profondamente e tradizionalmente anti-democratica e feudale, ma andrebbe, appunto, denunciata la sorda e tenace resistenza conservatrice e di classe che questa istituzione ha posto in atto di fronte all'esigenza di aprire gli atenei alla massa degli studenti.

Se negli anni Sessanta i conservatori reazionari puntavano infatti apertamente il dito contro "l'operaio che vuole il figlio dottore", non è ora corretto addebitare proprio al movimento della contestazione di non essere riuscito a democratizzare un'università per la quale tutti i poteri del tempo hanno fatto "quadrato", ricorrendo subito alla violenza di Stato e alla strategia della tensione proprio per cercare di mantenere un controllo sociale e politico totale della società e delle stesse università. Tant'è vero che storicamente parlando proprio quell'ondata di "ascesa sociale", che a cavallo tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta del secolo scorso è passata proprio attraverso una formazione universitaria, è stata infine socialmente bloccata, proprio attraverso un lento, ma costante, processo istituzionale reazionario che



ha eroso, *dall'interno*, lo stesso processo formativo, dalle scuole primarie all'università del $3+2=0$. In tal modo attualmente un "pezzo di carta" non è certamente più negato a nessuno, proprio perché quanto certificato su questo documento ufficiale ha perso ogni valore e non corrisponde più alla realtà. Ecco allora che abbiamo la *scuola dell'ignoranza* che non insegna più nulla, si occupa delle "competenze" e trascura sistematicamente le "conoscenze". Col risultato che ora moltissime "tesi triennali" non sono neppure scritte in italiano corretto e non sono neppure più paragonabili alle "ricerche" che un tempo si facevano nei licei. Malgrado questo palese degrado complessivo, attualmente si attribuisce, per legge, il titolo di "dottore" ad ogni laureato della triennale. A questo proposito un confronto con quanto accade all'estero ci ricorderebbe come in molti altri paesi occidentali il titolo di dottore sia normalmente riservato unicamente a chi consegue un dottorato di ricerca... In questo modo la retorica ha eroso e annichilito le scuole e le università italiane, riducendole ai minimi termini, aprendo la strada ad un classismo ancora più feroce di quello che ha contraddistinto la storia della scuola e delle università italiane nel corso del XIX e di gran parte del XX secolo. Ma questo "svuotamento" e questa "liquidazione" dei contenuti conoscitivi è stata, appunto, la risposta conservatrice di fronte alla pressione sociale di nuove classi subalterne che ambivano a conseguire un titolo di dottore...

In ogni caso queste "sbavature" ed alcune affermazioni francamente contestabili presenti nel discorso di Scirè, non inficiano il valore della sua coraggiosa ricostruzione critica complessiva della «mala università» che, proprio nel contatto diretto con il mondo politico italiano, tocca uno dei punti più critici e dolorosi. Al punto che lo stesso Scirè deve riconoscere come anche il rapporto instaurato dalla sua meritoria associazione *Trasparenza e merito. L'Università che vogliamo* con il mondo politico contemporaneo ha registrato un esito negativo, decisamente strumentale. Tant'è vero che riferisce onestamente il fallimento della sua collaborazione col «collega cofondatore Pierpaolo Sileri, frattanto eletto al Senato e divenuto presidente della commissione Sanità. Per conto dell'associazione comincio a collaborare con lui, ma presto mi accorgo che non ha alcuna reale intenzione di occuparsi della lotta al baronato, né tanto meno pensa in cuor suo che si possa cambiare il sistema di potere accademico. Gli mando in delegazione, uno dopo l'altro, alcuni colleghi dell'associazione che hanno subito pesanti abusi ai concorsi in ambito medico-sanitario e nei reparti ospedalieri; Alice, una ricercatrice da Messina; Oreste, un docente da Firenze; Giuseppe, un cardiologo dall'Università del Piemonte orientale. Ma Sileri, nonostante l'importante ruolo che ricopre, non sollecita alcuna azione concreta, alcun atto ispettivo ministeriale. Spende sull'argomento un unico intervento in aula e una interrogazione parlamentare (alla quale però non verrà mai data risposta, nonostante lui ricopra in seguito l'incarico di viceministro della Salute: rarissimo caso di interrogazione rivolta praticamente a se stesso, senza ricevere risposta)» (p. 120). Ma la questione va, naturalmente, al di là di Sileri perché ben presto l'associazione di Scirè si rende conto di non aver alcun appoggio politico effettivo: «capisco presto che da parte di Pierpaolo e del ministero non c'è reale volontà di intervento né nei confronti degli atenei, né delle aziende ospedaliere e dei policlinici universitari. Lo stesso vale per l'intero MoVi-





mento 5 Stelle: se in campagna elettorale i suoi rappresentanti hanno speso parole di fuoco, irrivalenti per il mondo della politica, contro il baronato e il reclutamento truccato, dopo essere approdati in Parlamento tutto si annacqua, fino a sparire dall'agenda politica. In poche parole, ci hanno solamente usati, hanno fatto propaganda. Qualche tempo dopo, Sileri si dimette dall'associazione e, contemporaneamente, – ma sarà solo una coincidenza – vince un concorso da professore associato al San Raffaele di Milano» (p. 121).

Ma perché il rapporto con la politica è così difficile? Per varie ragioni. In primo luogo, perché queste riflessioni sulla “mala università” dimostrano «fugando ogni dubbio, che la maggioranza del corpo accademico italiano è perfettamente consapevole di questo sistema gerarchico chiuso, iniquo e piramidale – in una parola non competitivo -, ma purtroppo non ha il coraggio e la forza per opporvisi e denunciarlo» (p. 63). In secondo luogo, perché il sistema della «cooptazione» è diffuso in modo pervasivo e sistematico: «attraverso il paravento del concorso formale ma non sostanziale, la cooptazione all'università perde i suoi caratteri di discriminazione e sopruso e diviene socialmente accettabile in un contesto apparentemente democratico. In realtà non si tratta di un contesto democratico e di pari opportunità per tutti, ma piuttosto di un ambiente fortemente classista ed elitario» (p. 69). Anche perché «il fatto è che i baroni universitari considerano la cooptazione per far vincere i concorsi o affidare incarichi a parenti, amici, amanti, conviventi o propri allievi e collaboratori del tutto lecita, anzi auspicabile» (pp. 70-71). In questo orizzonte «la formazione di alleanze attraverso lo scambio di favori è l'elemento più importante e gettonato, nel sistema, per costruire la rete di relazioni, mettere insieme i tasselli, le pedine giuste e così mandare avanti il gioco dell'Accademia» (p.78).

Esattamente entro questo sistema generalizzato mette allora le radici l'«associazione a delinquere accademica» (p. 128), con la conseguenza che «in Italia, all'università, come abbiamo documentato, infrangere le regole e la legge sembra diventato letteralmente uno stile di vita. Spesso certi accademici lo fanno senza nemmeno rendersene conto, tanto è radicato questo tipo di comportamento. Il paradosso, dunque, è che chiedere il rispetto delle leggi all'università è considerato quasi offensivo. Chi lo pretende viene considerato un sovversivo, un matto o un sognatore» (p. 211). Non a caso nell'indice della percezione della corruzione l'Italia si colloca in una posizione assai critica, giacché, ricorda Scirè, «saremmo cinquantaduesimi su 179 paesi censiti, assieme a Grenada, Malta, Mauritius e Arabia Saudita. Il punteggio ci colloca in una posizione ben al di sotto della media europea. Inoltre, secondo il *Global Competitiveness Report 2020*, l'Italia è addirittura al 126° posto su 148 paesi per favoritismo nelle decisioni dei funzionari governativi. Non è un caso, dunque, se il sistema di reclutamento italiano si è guadagnato una certa fama internazionale in fatto di concorsi truccati, parzialità, nepotismo, clientele e altre cattive condotte accademiche e pratiche scorrette» (p. 224).

A fronte di questo quadro lo scopo dell'associazione promossa da Scirè, *Trasparenza e Merito*, è allora proprio quello di «combattere il sistema di malaffare e corruzione dentro gli atenei italiani, promuovere ricorsi e denunce, diventare un ideale interlocutore obbligato per le istituzioni e le forze



politiche, con la proposta di cambiare alla radice il sistema di reclutamento e di attuare una riforma complessiva dell'università italiana, limitando la discrezionalità assoluta delle commissioni di concorso e prevedendo multe e sanzioni per i responsabili di reati» (è. 286). In questa prospettiva Scirè dichiara anche di aver profondamente mutato le proprie personali intenzionalità prospettiche perché scrive: «quando facevo lo storico per mestiere, pensavo di poter fare la mia parte in una storiografia che fosse strumento di analisi del passato per capire l'oggi. Strada facendo ho scoperto che non era affatto così. Oggi credo di essere molto più utile alla società con la battaglia che ho intrapreso» (p. 291).

Questa battaglia è di per sé più che meritoria ed anche alquanto impegnativa. Molto impegnativa e difficile proprio perché volta a modificare le *prassi consolidate della vita accademica italiana* che sono percepite, come si è visto, come *normali* e del tutto *fisiologiche*, non solo dai suoi attori principali (e autentici *dominus*), ma anche, paradossalmente, da molte sue vittime (potenziali e reali). Perché queste prassi spartitorie, familistiche, nepotistiche che sfociano nella «masso-mafia», hanno, a loro volta, precise e profonde radici *storiche* nella moralità civile (*idest* nell'immoralità civile!) propria, e tradizionale, del nostro paese. Scirè se ne rende ben conto perché scrive che «una cosa è ormai certa. Se vogliamo capire, sentenze amministrative alla mano, il reclutamento pilotato dell'università italiana dobbiamo comprendere a fondo, studiare con metodo, il lato oscuro dell'Accademia: le tendenze a comportamenti egoistici, lobbistici, opportunistici, antisociali, e la malafede, che funestano la credibilità dell'intera istituzione. Indubbiamente uno dei principali problemi aperti, su cui la politica dovrebbe mettere mano, è che il mancato rispetto delle leggi, dei bandi, dei decreti ministeriali, dei regolamenti non provoca, in concreto e nei fatti, alcuna vera sanzione o una qualche pena per i trasgressori» (p. 187). Il rimedio a questa gravissima situazione di illegalità incivile assai diffusa non può dunque essere individuata nella promulgazione di alcune – e nuove – leggi. Scrive giustamente Scirè: «modificare o aggiungere altre leggi e leggine sull'università alle duecentomila già esistenti però si è rivelato, nel corso dei decenni passati, non solo inutile ma dannoso. Ha peggiorato chiaramente le cose e ha dato la stura a un numero crescente di ricorsi, con rispettivi pronunciamenti dei tribunali. Siamo di fronte, in effetti, a un'elefantiasi normativa, cioè un'esasperazione e una cattiva qualità delle regole, generata da continui ripensamenti del legislatore, da modifiche non efficaci e non ragionate, dal mancato amalgama tra norme primarie e secondarie» (p. 169). Siamo cioè di fronte ad un autentico «guazzabuglio» (voluto!) legislativo dove l'incremento delle leggi non favorisce la legalità, bensì l'illegalità, gli abusi, soluzioni antinomiche e contraddittorie, etc. etc. Per quali ragioni? In primo luogo, perché questo è «un meccanismo che si è consolidato nel corso dei decenni, fin dalla nascita dello Stato italiano, in cui il sistema universitario ha sempre svolto funzioni non solo culturali, ma direttamente sociali, politiche ed economiche. Che vanno molto oltre, dunque, rispetto alla funzione pubblica di diffusione del sapere e della cultura, del progresso scientifico. Il che ha creato legami conservativi con vari gruppi di potere, a più livelli» (p. 196).



Tant'è vero che, in secondo luogo, si è delineato anche il fenomeno che Scirè qualifica come quello della «"masso-mafia" accademica» il quale gestisce l'accademia «in modo criminale e illegale» (p. 197). «La "masso-mafia" – scrive ancora Scirè – si muove su un terreno grigio, sfumato, una zona d'ombra della società e dello Stato. Anche nel caso di queste calorose e accorate pubbliche denunce da parte di stimati magistrati, non è certo una coincidenza che le istituzioni più importanti, la magistratura nel suo complesso, la politica ad ampio raggio, i media e reti e giornali unificati, non rispondano nel merito, o comunque minimizzino» (p. 199). Per quale motivo? Perché, risponde Scirtè, «la "masso-mafia" accademica è mafia di Stato. Non è altro che la gestione di un pezzo di Stato, l'università pubblica, come proprietà privata, trasgredendo le regole e fingendo di rispettarle. In certi casi le leggi e le regole (le circa duecentomila leggi sull'università) sono costruite, su richiesta dell'Accademia, dalle forze politiche, dal governo, dal Parlamento, in modo tale da favorire alcuni gruppi di potere a scapito della cittadinanza («spoliazione legale»). La cooptazione clientelare, mascherata da concorso pubblico, è lo strumento, oliato e perfezionato nei decenni, di questa deviazione, di questa stortura della Costituzione» (p. 201).

Ma proprio qui si comprende, allora e in terzo luogo, come questo stato di cose si radichi, a sua volta, in una precisa storia coincidente, appunto, con la storia complessiva del nostro paese che costituisce uno Stato e una società *ad alta immoralità civile*. Per questa ragione di fondo Scirè può concludere allora che proprio «la mancanza di coscienza morale, il principio dello scambio di favori, l'eccessiva attenzione al potere, ai posti, al denaro, al guadagno facile, una cinica mancanza di rispetto della legge e la stretta osservanza del codice di silenzio e dell'omertà autorizzano a utilizzare, senza scomporsi più di tanto, il termine "mafia accademica". Troviamo la prova che questa mentalità mafiosa fa parte del sistema complessivo molto più che del sangue dei singoli individui nel fatto che spesso dopo anni trascorsi all'estero i docenti italiani la perdono, mentre gli accademici stranieri, purtroppo, altrettanto spesso la acquisiscono dopo un lungo periodo nel sistema universitario italiano. Più chiaro di così...» (p. 202).

Ma perché succede tutto questo? «La ragione è semplice – risponde Scirtè. Proprio perché la "masso-mafia" accademica gode di protezioni e coperture a un livello alto della politica e delle istituzioni. Anche in questo senso si può parlare, dunque, di mafia di Stato. Perché la masso-mafia universitaria non viene estirpata una volta per tutte? Di nuovo la risposta appare semplice. Perché chi dovrebbe esercitare il ruolo di controllo e di garanzia e dovrebbe contrastarla sono le istituzioni, che però in realtà, per farlo, dovrebbero sradicare se stesse. C'è dunque una colpa dello Stato nel garantire la permanenza della masso-mafia universitaria: si chiama utile, interesse. Lo scambio dei vantaggi tra Mala università, istituzioni e politica è reciproco. Quindi, apparentemente, inestirpabile. Il risultato è un miracolo di tacita complicità nella corruzione organizzata dell'Accademia, il suo cinico disprezzo del merito e una diffusissima avversione all'integrità morale. Tutti questi aspetti garantiscono il perpetuarsi, senza impedimenti e senza ostacoli, della "masso-mafia" accademica nel corso dei decenni» (pp. 202-203).



In questa prospettiva anche la modifica della legge di abuso d'ufficio attuata, nel settembre del 2020, dal Governo Conte attraverso il decreto per la semplificazione, costituisce un contributo a determinare una sorta di «immunità di gregge» per un reato come l'abuso di ufficio che «consentiva ai pubblici ministeri di aprire un fascicolo di indagini in ambito universitario» (p. 208). Ma Scirè riconosce anche come la corruzione sia «invincibile senza l'etica pubblica» (p. 212). Per questa ragione afferma come «l'Accademia italiana sia fortemente corrotta per la semplice ragione che c'è una distanza enorme, siderale, tra il suo funzionamento concreto dal punto di vista amministrativo e i valori che ufficialmente professa» (p. 212). Conseguentemente sottolinea che «la mancanza di integrità accademica, unita a pratiche scorrette e altre forme di comportamento non etico, rappresenta una questione che non può non interessare le classi dirigenti a livello planetario» (p. 223). Anche perché questa situazione «incide in termini direttamente economici sul Pil» (*ibidem*). D'altra parte le molteplici indagini svolte dalla magistratura in ambito accademico rappresentano «un campanello d'allarme forte e squillante, anzi un vero e proprio richiamo all'ordine e alla legalità, a difesa dell'università, quella vera, legale, onesta – che pur esiste e lavora in silenzio – delle sue regole, delle sue istituzioni, nel supremo interesse del bene comune» (p. 189). Così non è senza dolore e stupore che leggendo il libro di Scirè si vengono a conoscere gli esiti di alcune sentenze che non possono non colpire. Come, per fare un solo esempio, «il caso della storica sentenza della Corte d'appello di Firenze, quando i giudici hanno condannato, qualche tempo fa, a un anno di reclusione per abuso di ufficio i docenti di una commissione concorsuale – Fernanda Caizzi Decleva (Università Statale di Milano) e Walter Leszl (Università di Firenze) – e a rifondere i danni morali alla professoressa Antonia Alberti (la presidente Margherita Isnardi Parente, Università La Sapienza di Roma, nel frattempo era defunta)» (p. 189). In questa contro-cronaca critica della vita universitaria italiana non manca anche un cenno all'Università dell'Insubria, perché si ricorda «ciò che accade, anni fa, a Marco Lanzetta, il chirurgo italiano assunto alle cronache internazionali per motivi di rilevanza scientifica, con i suoi straordinari trapianti mai eseguiti prima al mondo, riconosciuto ovunque per chiara fama tranne che nell'università italiana. La commissione del concorso (all'Università dell'Insubria) da professore ordinario in ortopedia, con indirizzo Chirurgia della mano (quindi nulla di più vicino alla sua specializzazione medica) gli preferì un semisconosciuto candidato locale, scrivendo che il suo profilo scientifico era “troppo specializzato” e sottolineando – sentite questa! – che aveva “lavorato troppo all'estero”» (p. 130).

A fronte di questo mortificante quadro “cronachistico”, Scirè indica poi anche quali siano le principali conseguenze, più immediate e dirette, della Mala università: «l'abbassamento delle competenze scientifiche»; la «scomparsa di valori quali onestà, legalità, coerenza con gli scopi istituzionali»; la fidelizzazione di «docenti e ricercatori agli interessi privatistici del sistema di potere accademico masso-mafioso» (p. 230). Non per nulla il libro si conclude con l'illustrazione di un interessante, ma rapido, “decalogo” elaborato dall'associazione *Trasparenza e Merito* per uscire da questo pantano della «masso-mafia accademica»: 1 abolire il “voto ponderale” per l'elezione

dei rettori e introdurre il criterio giacobino di “una testa, un voto”, democratizzando così l’elezione dei rettori; 2. programmare il reale fabbisogno delle piante organiche dei vari atenei (attraverso una centralizzazione?); 3. Eliminare il precariato dall’università; 4 abolire i concorsi locali e imporre (!) un minimo di 3 candidati per concorso; 5 creare un concorso nazionale con commissione interamente sorteggiata sul totale dei docenti (dunque considerando anche quelli “fuori mediane”); 6. monitorare costantemente l’attività scientifica dei docenti, premiando economicamente la produttività, sfavorendo gli inerti (ma è possibile che l’unico valore in grado di raddrizzare la diffusa immoralità accademica sia il “denaro” che, di per sé, è fonte, a sua volta, di corruzione, perché coincide proprio con la “capacità di comando”); 7. penalizzare e diminuire i fondi ordinari degli atenei viziosi, premiando invece quelli virtuosi (ma chi controlla e verifica questa “viziosità” e questa “virtuosità”); 8 prevedere sanzioni severe (multe, sospensioni, procedimenti disciplinari) (ma non sarebbe forse meglio *licenziare* i corrotti? Questa misura costituirebbe *di per sé* un potente deterrente alla corruzione); 9 commissariare gli atenei che hanno ripetutamente violato le norme vigenti; 10 premiare il merito e punire il demerito (ma anche qui chi decide? Il “superiore” appartenente alla «masso-mafia accademica»?).

Naturalmente questo decalogo, pur interessante ed articolato, vale comunque per quel che può valere: suggerisce solo alcune interessanti strategie di intervento che possono anche funzionare, ma che – come ho indicato con le domande poste tra parentesi tonde – possono anche suscitare qualche motivata perplessità. Così in questo decalogo si trascura una norma – ben presente, per esempio, nel mondo universitario della Germania – che contribuirebbe a tagliare molte radici «masso-mafiose accademiche», ovvero quella che prevede che in un avanzamento concorsuale non si può prestare servizio nell’ateneo di provenienza. In tal modo la *mobilità* dei docenti sarebbe automaticamente garantita, impedendo che una persona si laurei in un ateneo, dove poi fa il ricercatore, l’associato e l’ordinario, non uscendo mai dai confini della propria ristretta e protetta provincia di appartenenza accademica, contribuendo a costruire dei feudi intoccabili e intangibili. Questo aspetto è peraltro giustamente ricordato dallo stesso Scirè (alle pp. 138-139) ed anche poche pagine dopo, quando l’Autore ricorda come «secondo la rivista americana “Proceedings of the National Academy of Sciences” le percentuali dei docenti italiani nati nel comune o nella provincia dove ha sede l’ateneo sono altissime» (p. 150). Ma, naturalmente, esistono poi molti altri aspetti degni di uguale attenzione. Per esempio, quello stipendiale, puntualmente ricordato anche dallo stesso Scirè. Così l’Autore ricorda, giustamente, gli scarti stipendiali esistenti tra i docenti italiani e i docenti europei (mentre in ambito politico il rapporto si inverte perché sono i politici italiani quelli meglio pagati..., cfr. pp. 145-146). Ma è ora inutile continuare questo elenco per ricordare molti altri aspetti che potrebbero e dovrebbero essere presi in seria considerazione critica onde poter riformare e, quindi, rivoluzionare realmente, la struttura feudale delle nostre università pubbliche. In ogni caso dal quadro delineato da Scirè ben emerge come «nelle università italiane, dunque, la scienza e la ricerca sono marginalizzate perché chi detiene il potere teme che il talento minacci il proprio obiettivo principale:



controllare l'accesso alle risorse pubbliche, per perseguire interessi privati o famigliari» (p. 161). Il che ci fa ritornare anche al problema dei concorsi che dovrebbero essere «pubblici, fondati sulla comparazione e su una valutazione trasparente, secondo la terzietà dei valutatori. [...] Ma purtroppo i concorsi universitari italiani sono una farsa» (p. 165). Concorsi farsa spesso affiancati anche da «bandi sartoriali» (p. 171), in cui il profilo del vincitore è delineato con una precisione sospetta, che non lascia spazio a nessun altro candidato. Del resto in questo preciso clima «le leggi per gli atenei non si rispettano, non sono fatti. Per fargliele rispettare occorrono ulteriori argomentazioni, narrazioni o meglio ulteriori fatti, cioè le sentenze» (p. 178). In definitiva «una volta assodato che il sistema di reclutamento italiano si fonda non sul concorso pubblico effettivo (e quindi, almeno teoricamente, su una competizione e comparazione reale tra candidati), ma su un concorso "farsa", sostituito *in toto* dal meccanismo di cooptazione clientelare, è facilmente intuibile come l'aspetto della formazione scientifica e della preparazione culturale del candidato assuma un ruolo del tutto irrilevante e marginale nella selezione del personale, soppiantato piuttosto dalla rete familiare e sociale dei rapporti di potere» (p. 241). Non stupisce quindi apprendere infine come «i docenti che provengono dalla classe media e alta rappresentano addirittura il 94 per cento. La "struttura di classe" del corpo docente universitario italiano riguarda tutto l'insieme, dai ricercatori agli strutturati, senza distinzione» (pp. 241-242).

Per questa ragione sociale – e di classe – tra i ranghi dei docenti è agevole trovare moltissimi docenti che provengono dalle classi alte e medio-alte, mentre sono veramente esigui quelli che provengono dalla classe lavoratrice medio-bassa (ancora l'operaio che vuole il figlio dottore!). Conclusione: «in sostanza, quasi la metà dei docenti arriva da un ceto familiare italiano che rappresenta appena il 3-5 per cento della popolazione complessiva, in poche parole un'élite» (p. 241). Considerando poi, più analiticamente, il caso specifico dell'università di Catania, Scirè giunge quindi alla seguente conclusione: «ecco la borghesia su base cittadina che, attraverso le entrate nel mondo della politica, contando su presenze importanti nella massoneria, occupa tutti gli spazi di potere dentro l'università etnea. La vicenda di "Università bandita" è ovviamente la manifestazione estrema, brutale, disinvolta, di un modo di occupare tutti i posti chiave della vita politica decisionale a ogni livello, ed è semplicemente la riprova fattuale della ramificazione e della pervasività della presenza di famiglie aristocratiche o alto borghesi nei settori chiave della gestione accademica locale» (p. 244). Il che spiega perché i magistrati indagando sulla vita accademica di un ateneo finiscano per osservare che «la cosa che rattrista è che quella che dovrebbe essere la cultura, la culla della scienza, e quindi la speranza del paese, in realtà adotta gli stessi metodi che noi magistrati molte volte ritorviamo nelle associazioni mafiose. È la stessa identica cultura della forza e del ricatto [...]» (p. 258, intervento della pm Raffaella Agata Vinciguerra alla conferenza stampa catanese svolta per illustrare le indagini condotte durante l'inchiesta di «Università bandita»).

In ogni caso, di fronte a questo quadro, altamente drammatico e devastante, non è certamente la promulgazione di una nuova ed ennesima legge



che potrà cambiare il quadro complessivo. Se è vero che la mafia accademica si radica in una diffusa immoralità civile ed anche in una precisa cultura familistica mafiosa, occorre allora sradicare questa cultura e diffondere una diversa ed alternativa *cultura della legalità come prassi di vita civile*, sanzionando seriamente – appunto con il licenziamento – coloro i quali utilizzano l'università pubblica come una loro proprietà privata per perseguire i propri fini illeciti, calpestando anche leggi, norme e regolamenti, e non per il bene comune collettivo. Inutile nascondersi che questa strada è certamente molto impervia, lunga e difficile. Non si hanno tuttavia alternative ed è lungo questa strada che il nostro paese potrà tornare ad inserirsi nella nazioni più civili e più ricche di conoscenza. Per attuare questa profonda *riforma morale ed intellettuale* occorre conseguire un ampio e diffuso consenso sociale e civile, perché solo le masse consapevoli sono in grado di smantellare il potere feudale delle università, onde trasformare gli atenei in luoghi di crescita collettiva per l'intera nazione. In caso contrario, dovremo continuare a vivere in un paese immorale che tollera e sfrutta comportamenti inaccettabili, incivili ed illegali. Come appunto scrive Davigo nella sua *Prefazione* «la resistenza a forme di selezione basate sulla capacità e sul merito si manifesta anche nel sistematico ricorso, da parte delle pubbliche amministrazioni, al precariato, nonostante la previsione costituzionale secondo la quale agli uffici pubblici si accede, di regola, mediante concorso (articolo 97, comma 4 della *Costituzione*). Le conseguenze sono devastanti perché nel dipendente pubblico, alla fedeltà alla Repubblica e alla consapevolezza del proprio valore per aver superato un concorso, si sostituisce la fedeltà al soggetto al quale si deve il posto da precario e la consapevolezza che la conferma nel posto e infine il transito in ruolo dipenderà dal servilismo dimostrato verso quel protettore» (p. IX). Il che configura, appunto, un *paese di servi* e non di *liberi cittadini consapevoli e meritevoli*. In ogni caso Scirè è ben consapevole che «la rivoluzione che proponiamo è soprattutto etica e culturale, un obiettivo di lungo periodo» (p. 302). Ma è esattamente in questa precisa direzione che occorre allora scavare...



GIAMBATTISTA SCIRÈ*

Sulla carenza di legalità e trasparenza nelle università italiane

[Nota. Si pubblica il testo della relazione di Giambattista Scirè, Sulla carenza di legalità e trasparenza nelle Università italiane predisposta per un'audizione al Senato italiano presso la Commissione parlamentare anti-mafia. Nel testo sono stati soppressi tutti i riferimenti a singole persone. Un breve stralcio di questo testo è stato pubblicato nella relazione generale della Commissione antimafia: Doc. XXIII, n. 37 (sez. XXI), Commissione parlamentare di inchiesta sul fenomeno delle mafie e sulle altre associazioni criminali, anche straniere, Senato della Repubblica e Camera dei deputati, XVIII legislatura, sez. XXI, La trasparenza negli enti pubblici anche non territoriali, § La corruzione nei concorsi pubblici universitari, pp. 40-49 (Atti parlamentari, 2023). Il Prot.]



1. Premessa

Prendo avvio da una frase, a mio avviso fondamentale, scritta alcuni anni fa da uno storico dell'Italia contemporanea, Francesco Barbagallo, che aiuta a spiegare meglio il senso e il motivo di questa mia relazione sulle università italiane in un contesto come quello della Commissione parlamentare anti-mafia.

La criminalità organizzata non è affatto esterna o antitetica ma sta ben dentro lo Stato, dentro la società, dentro l'economia. Sono queste caratteristiche a fare della criminalità organizzata in Italia un problema di particolare gravità rispetto alle esperienze degli altri paesi sviluppati: soprattutto da quando si sono intrecciate iniziative e profitti nei settori degli appalti pubblici, delle attività economiche apparentemente lecite. L'attuale forza dirompente della criminalità in Italia promana essenzialmente dall'aver applicato nella gestione delle proprie molteplici attività alcuni criteri e comportamenti tipici del sistema politico italiano. I caratteri degenerativi di questo sistema si sono andati definendo attraverso tre processi di particolare rilievo: la forma assistenziale-clientelare assunta dall'intervento sociale dello Stato, il degrado del sistema di direzione politica di vasti settori pubblici economici e finanziari, la





dissoluzione dell'amministrazione ordinaria a vantaggio di potestà straordinarie e interventi di emergenza al di fuori di ogni controllo.¹

Come è risaputo l'Università ha da sempre rappresentato un settore pubblico che smuove ingenti risorse economiche e finanziarie in forma di progetti, appalti, bandi, concorsi, a maggior ragione da quando l'autonomia crescente ha trasformato le istituzioni universitarie in organismi sempre meno votati alla diffusione del sapere e sempre più caratterizzati in forma di azienda privata di tipo economico. Inoltre, ed è questo un altro aspetto di lungo periodo che caratterizza la storia dell'università in Italia, c'è sempre stato un legame inscindibile di scambio reciproco (lecito, a volte illecito) tra mondo politico e mondo accademico.² Come si vede, dunque, sono rispettati entrambi gli aspetti menzionati nel passaggio dello studioso: ecco la ragione per cui la nuova criminalità del secolo XXI, in particolare ora che stanno arrivando a pioggia gli ingenti fondi finanziari del PNRR, non può non considerare gli atenei e l'ambiente universitario come un feudo pubblico nel quale potersi infiltrare. Rappresenta dunque un luogo pubblico da monitorare e osservare in modo attento e minuzioso proprio perché l'alto blasone dell'istituzione e la presunta insospettabilità dei docenti e ricercatori universitari che ne fanno parte, dotati all'apparenza di un "pedigree" culturale, scientifico e intellettuale, lo rendono un terreno agile e facilmente battibile dalle mafie.

A tal proposito vorrei menzionare in questa breve premessa, a titolo esemplificativo, due fatti risalenti al recente passato che ci aiutano a interpretare meglio l'oggi.

Per la sua localizzazione, l'ampia tenuta chiamata "fondo d'Orléans", un'area di grande pregio botanico oltre che di interesse storico, era naturalmente destinata all'espansione urbana e per l'Università di Palermo costituiva, nel 1954, un eccellente investimento. Si trattava però di un'area agricola presa in affitto da gabelotti mafiosi, uno dei quali molto pericoloso, del quale non fu facile sbarazzarsi. Lo ha ricordato lo storico Paolo Viola nel suo libro *Oligarchie*.³ Nel 1965, infatti, in un intervento alla commissione antimafia Girolamo Li Causi denunciava i vertici dell'ateneo palermitano, in particolare l'allora rettore, nonché presidente della Cassa di risparmio delle province siciliane, "gran signore proveniente da famiglia mafiosa, capace di umanizzare ciò che non era umano".

Simili dinamiche, stando alle informazioni forniteci da alcuni colleghi in ambito medico e nel personale tecnico-amministrativo dell'Università di

* Ricercatore di *Storia contemporanea* presso l'Università di Catania, amministratore e responsabile scientifico dell'associazione *Trasparenza e Merito. L'Università che vogliamo*, autore del volume *Mala Università* (Chiarelettere, Milano 2021).

1 Francesco Barbagallo, *La modernità squilibrata del Mezzogiorno d'Italia*, Einaudi, Torino 2002, p. 89.

2 Cfr. G. Scirè, *Mala Università. Privilegi baronali, cattiva gestione, concorsi truccati. I casi e le storie*, Chiarelettere, Milano 2021.

3 Paolo Viola, *Oligarchie. Una storia orale dell'Università di Palermo*, Donzelli, Roma 2005, pp. 70-71.





Tor Vergata di Roma, si sono realizzate nella costruzione del Policlinico di Tor Vergata, e stavolta i gruppi coinvolti riguarderebbero ambienti della criminalità calabrese, la 'ndrangheta.

Quando nel 1998 veniva ucciso il medico e docente Matteo Bottari, morte che era stata preceduta da una serie di attentati e gambizzazioni di docenti, compravendite di esami, all'Università di Messina le presenze mafiose godevano di coperture ventennali, radicatesi nel tessuto dell'ateneo e divenute nel tempo sempre più forti. Una vera e propria rete o si potrebbe dire piovra, con presenza di docenti universitari, soprattutto medici (ma non mancavano giuristi, economisti politologi e letterati), professionisti della sanità a vario livello, industriali e farmaceutici, gruppi studenteschi di estrema destra.⁴ Significative, in quel caso, le dichiarazioni dell'allora procuratore antimafia, Pierluigi Vigna: "un delitto di mafia, ma anche di soldi, tanti soldi, e di affari".

Qualche giorno fa – a seguito della recente inchiesta denominata "Magnifica" nell'ambito di alcuni concorsi e appalti truccati all'Università Mediterranea di Reggio Calabria, che ha implicato la interdizione dai pubblici uffici (si è anche avuto notizia, come documentato sulla stampa locale⁵, di un grave episodio con l'incendio doloso della sua autovettura in forma di intimidazione).

Si tratta di esempi che tracciano scenari inquietanti in cui risultano sempre più stretti gli intrecci tra criminalità mafiosa, corruzione, economia e colletti bianchi di cui parlava lo storico salernitano.

Le falle del sistema universitario, le crepe dentro le quali sussiste la possibilità di infiltrazioni e collusioni da parte di ambienti criminali, come ben capite, ci sono, eccome.

Nel 1982, Giuseppe D'Urso, un docente universitario di progettazione urbanistica dell'ateneo di Catania, coniava il termine "masso-mafia"⁶ per descrivere l'esistenza di una serie di interconnessioni tra i vari poteri, le istituzioni, l'imprenditoria, la politica, la stampa, la cultura e, ovviamente, l'università, tenute insieme da logge massoniche deviate.⁷ Il concetto è stato ripreso e ampliato più di recente, in modo più che convincente, da alcune importanti inchieste in Calabria del magistrato Nicola Gratteri. Il giudice Piercamillo Davigo, paragonando il reclutamento universitario al sistema degli appalti pubblici tenuti insieme dal meccanismo perverso della cooptazione clientelare, ha ricordato come si tratti di una patologia grave e pervasiva che sta cagionando seri danni all'Italia, spingendo le migliori intelligenze e le persone di carattere più coraggiose a emigrare all'estero. Più di recente, nel 2019, in una ormai celebre conferenza stampa, il procuratore di Catania, Carmelo Zuccaro, di fronte

4 Comitato messinese per la pace e il disarmo unilaterale, *Le Mani sull'Università. Borghesi, mafiosi e massoni nell'ateneo messinese*, Armando Editore, Messina 1999.

5 Cfr. *Reggio, bruciata l'autovettura del nuovo rettore Zimbalatti*, "Gazzetta del Sud", 3 agosto 2022.

6 A questo proposito si rimanda a: G. Scirè, *L'Università italiana ostaggio del "nepotismo e del camorristo"*, "Il Fatto Quotidiano", 14 maggio 2022; Id., *Miliardi e masso-mafie nelle nostre università*, ivi, 27 luglio 2022.

7 Cfr. M.P. Capozza, *Nicola Gratteri, ultimo avvertimento: ripulire istituzioni da «massomafiosi»*, "Themis & Metis", 4 gennaio 2020.





al metodo con cui la precedente “governance” dell’ateneo catanese era gestita, ha parlato di metodi, linguaggi e procedure che i magistrati molte volte riscontrano nelle associazioni mafiose, cioè la stessa identica cultura della forza e del ricatto. Come ha dimostrato un’altra recente inchiesta, stavolta sui falsi esami all’Università della Calabria, gli uffici amministrativi e gli operatori informatici, cioè coloro che operano sul sistema di verbalizzazione degli esami, ma anche su altro, sono sicuramente un elemento da monitorare in modo particolare. Stando a dirigenti molto bene informati negli atenei, nell’ambiente il Cineca, cioè il servizio di gestione telematica, viene definito il “bancomat” dei servizi segreti. E si potrebbe continuare con gli esempi.

Si tratta di casi estremi, gravissimi seppur all’apparenza limitati, che però alla luce delle numerose e significative segnalazioni di abusi pervenute a “Trasparenza e Merito. L’Università che vogliamo” (acronimo: “Tra-Me”), associazione che mi onoro di rappresentare e, soprattutto, alla luce dei riscontri e delle risultanze delle indagini svolte da alcune procure d’Italia sui concorsi e la *governance* in molti atenei, dimostrano che alcuni metodi e modalità tipicamente mafiose sono, invece, ben radicati all’interno dell’ambiente universitario italiano.

Vediamo come e perché.

2. Dati e numeri

“Tra-Me” nasce a Roma il 10 novembre 2017 dall’iniziativa di 10 ricercatori/docenti che hanno subito, nei rispettivi atenei, gravi ingiustizie ai concorsi per l’ingresso in ruolo o l’avanzamento di carriera e diventa presto un punto di riferimento, di ascolto e di supporto per tutti coloro che intendano contrapporsi, a livello nazionale, a irregolarità e abusi perpetrati nell’università italiana, segnalandoli alle competenti autorità giuridiche e sollecitando l’opinione pubblica attraverso i *media*. La prima cosa che abbiamo fatto, operativamente, è stato creare un sito *web*⁸, un indirizzo *e-mail*⁹ e una pagina *facebook* che diventano subito il punto di riferimento per tutti coloro che vogliono combattere la cosiddetta “Mala università”. Dall’atto di nascita dell’associazione, dal delinarsi delle sue attività sul campo, è stato possibile raccogliere numerosissime segnalazioni, testimonianze, casi di persone che, con coraggio, ma inizialmente non senza enormi resistenze psicologiche, hanno messo a disposizione la loro storia. Il racconto di queste esperienze fornisce un efficace quadro scientifico d’insieme sulla mancanza assoluta di trasparenza e sulle anomalie a livello di rispetto della legalità che caratterizza l’università italiana. È bene sottolineare che in Italia è la prima volta, da quando esiste l’università, che viene tentata un’impresa del genere. Le caratteristiche dell’associazione rappresentano, infatti, un *unicum* assoluto nel mondo. Stiamo parlando di segnalazioni di abusi, ricorsi e denunce alla magistratura. Un immenso archivio scientifico, sociologico, giudiziario. Non esistono altrove precedenti di simili testimonianze pub-

8 <https://www.trasparenzaemerito.org/>

9 trasparenzaemerito@gmail.com



bliche “corali” rese in merito alle proprie esperienze di soprusi accademici, perché la paura di conseguenze sul proprio lavoro, sulla propria carriera, e, in certi casi, perfino sulla propria vita, è fortissima. Chi fa una denuncia in ambito universitario viene a trovarsi in una condizione di estrema difficoltà e isolamento. Già è risultato molto difficile, da parte di questi studiosi, trovare la forza di denunciare all’autorità giudiziaria irregolarità, abusi, *mobbing* subiti. Risulta ancor più complicato e arduo riuscire a raccontarli e a denunciarli pubblicamente, sul sito, sui quotidiani o in tv. Questa è stata, sul piano umano, la parte più intensa ed emozionante dell’attività dell’associazione, cioè il contatto per fornire il supporto e l’aiuto psicologico. L’empatia creata, fin dal primo scambio via *mail*, e poi dalla prima telefonata, è fondamentale. Non è affatto facile convincere la vittima di un sopruso accademico a fare ricorso, tantomeno a denunciare l’accaduto a un estraneo, e, quindi, a partecipare alle attività dell’associazione. Non ci si mette a cuor leggero contro un sistema di potere così consolidato. Per chi deve decidere se farlo di solito la prima mossa è un accesso agli atti amministrativi, poi una diffida in autotutela, quindi un contatto diretto con gli uffici amministrativi, magari una chiacchierata con un docente amico, e, infine, una convocazione da parte di un superiore al dipartimento. Dai riscontri è emerso come dato oggettivo che il candidato penalizzato, prima di contattarli e adire il tribunale, si è spesso rivolto all’istituzione universitaria, mediante vari uffici o contatti personali, e anche, in seconda battuta, al Ministero dell’università e ricerca, senza però mai ricevere risposte adeguate. In questa fase risulta evidente come intervengano subito tentativi da parte del sistema di risolvere la questione e di portare il “malcapitato” a più docili e miti consigli, oppure direttamente di provare a chiudere la partita attraverso uno scambio o un patto di conciliazione, promettendo qualcosa in futuro. Una delle ragioni per cui, di solito, i candidati decidono di evitare di mandare avanti il contenzioso, pur avendone tutti gli elementi, è perché le probabilità di riuscita, cioè di portare a casa il risultato ribaltando l’esito del concorso per via giudiziaria, sono molto limitate e comportano sacrifici psicologici ed economici immensi. Inoltre, dopo aver fatto un ricorso, quello che emerge dalle segnalazioni all’associazione è che il candidato viene segnato dall’Accademia con una croce a vita, “marchiato” come una specie di deportato ad Auschwitz. Questa forma di dissuasione dal contenzioso, dal punto di vista psicologico, ha una sua valenza fondamentale nella decisione finale. Ecco perché, a mio avviso, i numeri e i dati in possesso dell’associazione sono assolutamente sottodimensionati rispetto al fenomeno complessivo che non viene del tutto alla luce: si tratta, infatti, della punta di un *iceberg*. Una frase come “se in qualche modo potessi essere utile per dare una piega diversa a questa vicenda, lo farei volentieri”, prima che facessi partire la denuncia, l’hanno rivolta anche a me.

Il “padrino” di turno, o chi per lui, riesce quasi sempre a convincere (a volte anche a costringere) il candidato recalcitrante a rimandare l’atto di contestazione e ad attendere buono buono il proprio turno, cioè che venga bandito un posto *ad personam*, stavolta ritagliato su di lui. Attraverso promesse continue e piccole concessioni, il barone mantiene viva nel candidato la speranza di ottenere il suo posto o l’avanzamento di carriera, e in questo modo riesce a contenerne la frustrazione, lo stress, l’impazienza, la contestazione che di solito montano sempre durante il percorso accademico, vista la lungaggine dei



tempi di accesso. Riesce così, psicologicamente, a consolidare il potere del sistema, il senso di fedeltà e di appartenenza alla corporazione accademica.

Un altro aspetto che tende a dissuadere il possibile denunciante è l'arretratezza e la poca efficacia della legge a tutela del *whistleblower* in Italia. Sarebbe urgente che l'Italia recepisce, dando piena attuazione al più presto, la direttiva europea (2019/1937) sui *whistleblowers* (scaduta già dal dicembre 2021), cioè quei lavoratori o segnalanti civici che, nei luoghi di lavoro, "fischiano" (come un arbitro) per segnalare irregolarità, illeciti, corruzione compiuta ai danni della collettività. Se la legge fosse in vigore, sarebbe possibile tutelare non solo i denunciati anonimi (che sono in parte protetti dalla legge) ma, a maggior ragione, le persone che ci hanno messo la faccia, ed evitare le ritorsioni certe a cui vanno incontro. In particolare permetterebbe di estendere le tutele (rendendole così più efficaci) anche a ex dipendenti, consulenti, volontari, cioè a chiunque sia coinvolto nell'attività lavorativa di un ente pubblico o privato, come le università, in modo da poterlo proteggere da ritorsioni come il licenziamento, il demansionamento, la sospensione o riduzione dello stipendio, e permetterebbe di utilizzare canali anche esterni e non solo interni al luogo di lavoro, per esempio coinvolgere associazioni, *ong* e media per la segnalazione dell'illecito sospetto.

È stato un lavoro difficile, arduo, conquistare la fiducia degli "abusati". Il primo contatto tra chi segnala e l'associazione è sempre mediato da me. C'è una *mail* che arriva, spesso anonima e con poche informazioni sommarie. Il secondo passaggio, il più difficile, consiste nel riuscire a convincere chi sta dall'altro lato del computer, spesso in una città lontana dalla mia, nello studio di un dipartimento "ostile" o nel silenzio della sua abitazione privata, a fornire qualche informazione in più e, nella migliore delle ipotesi, a prendere il telefono e a chiamarmi. Se si arriva a questo punto, significa che la motivazione c'è, dunque c'è anche la speranza che si possa arrivare ad avere una conversazione franca, serena, obiettiva, e a carpire informazioni utili per ricostruire un possibile abuso. Superando la paura del diretto interessato. Dopo il confronto e una prima valutazione sull'accaduto, condita da consigli e rassicurazioni, si tratta di spiegare all'interlocutore tutti i rischi di un ricorso o di una denuncia, di renderlo partecipe e consapevole delle possibili azioni da compiere e dell'importanza che queste attività possono avere nella direzione della creazione di un osservatorio per un vero cambiamento "corale" di metodi e mentalità nel modo di intendere l'università. Si tratta di costruire un'atmosfera di fiducia reciproca, a fronte di un ambiente lavorativo universitario in cui la fiducia è andata del tutto smarrita. Da quanto emerge nella nostra attività e ricostruzione il muro di silenzio eretto all'interno degli atenei è spaventoso, l'ambiente è decisamente omertoso. Dietro le aride formulazioni giuridiche delle sentenze, fatte di rimandi a precedenti giuridici, commi e articoli, in realtà si celano storie di persone in carne e ossa, i candidati penalizzati dagli abusi che spesso si interrogano per mesi o anni e si macerano nel silenzio. Donne e uomini, studiosi e studiose che, in modo molto diverso, hanno studiato, fatto ricerca, insegnato, pubblicato saggi e monografie, impegnandosi e sacrificandosi, nella vana speranza di partecipare a uno dei tanti concorsi di ingresso o di avanzamento di carriera, nell'illusione di poter essere valutati secondo merito e con trasparenza. Nulla di più lontano da quanto accade abitualmente, come abbiamo avuto



modo di documentare nel corso di questi 4 anni, nei concorsi dell'università italiana. Pertanto ogni singolo elemento di queste storie è preziosissimo per capire cosa c'è dietro l'apparenza dell'istituzione universitaria, per capire meglio cosa non funziona e cosa deve essere cambiato.

Oggi, a 4 anni dalla fondazione, fanno parte di "Tra-Me" ben 1001 studiosi, provenienti da quasi tutti i settori scientifico-disciplinari, compresi tra i 22 e i 75 anni: 587 di sesso maschile, 414 di sesso femminile, divisi in 232 tra professori ordinari e associati, 376 tra ricercatori a tempo indeterminato e determinato, e il resto delle 393 unità formato da varie tipologie di giovani studiosi (dottori di ricerca, assegnisti, borsisti, *post-doc*, docenti a contratto). Questi studiosi sono sparsi nei diversi atenei italiani secondo questa composizione geografica: 31% al Nord, 30% al Centro, 29% al Sud e le isole, 10% all'estero. Le città con sede universitaria più rappresentate in termini di iscritti sono: con 132 unità Roma (La Sapienza, Tor Vergata e Roma Tre), con 55 Milano (Statale e Bicocca), con 47 Catania, con 35 Palermo, con 33 Firenze, Bologna e Napoli, con 30 Torino, con 27 Padova.

Le segnalazioni pervenute in quattro anni all'associazione sono 4439, 1055 delle quali si sono tramutate in ricorsi amministrativi o esposti-denunce in procura. I comunicati-stampa pubblicati sul sito su svariate questioni di "Mala università" sono 655.

Le sentenze della Giustizia amministrativa su contenziosi universitari sono state più di 5 mila dal 2014 ad oggi¹⁰ e sono aumentate del 40% nel corso degli ultimi anni, cioè da quando è nata "Tra-Me".¹¹ Quelle emesse da Tribunali amministrativi regionali e Consiglio di Stato a seguito dei ricorsi presenti nei nostri *database* risultano articolate in queste proporzioni: Lazio (tra Roma + Asn¹²) 22%, Sicilia 17%, Toscana 15%, Lombardia 13%, Veneto 10%, 23% per le altre regioni.

Le irregolarità più diffuse nelle segnalazioni pervenute sono: i cosiddetti bandi "sartoriali", o anche detti bandi "fotografia" (cioè con l'individuazione di alcune specificità "tecniche" nel profilo didattico del bando, dei paletti con determinati pre-requisiti, in modo da scoraggiare la partecipazione di candidati "esterni" che possano rompere le uova nel paniere; il profilo è costruito in modo sufficientemente generico, così che risulti compatibile con più candidati potenziali, ma con alcune specifiche camuffate che la commissione userà al momento opportuno, cioè durante la determinazione dei criteri e la condotta materiale); il non libero accesso di tutti i candidati con i requisiti in regola alle procedure di chiamata per professori associati e ordinari (una sorta di "chiamata diretta" mascherata dal concorso); l'eccesso di discrezionalità tecnica da parte della commissione giudicatrice (anche di Abilitazione scientifica nazionale), con violazioni dei bandi di concorso, dei decreti ministeriali, della legge, o in alcuni casi degli stessi regolamenti di ateneo da parte di altri organismi universitari; in particolare la non congruità dei titoli e delle pubblicazioni del candidato rispetto alla declaratoria

10 A. Marra (a cura di), *Il diritto delle università nella giurisprudenza a dieci anni dalla legge n. 240/2010*, Torino, Giappichelli 2020, p. 39.

11 A. Cassano, *Scuola e università mandano in tilt i Tar*, "La Sicilia", 20 febbraio 2019.

12 Abilitazione Scientifica Nazionale.

del bando; l'elusione da parte degli atenei delle disposizioni del Piano Anti Corruzione in materia di sorteggio dei commissari; l'elusione del giudicato della sentenza del tribunale da parte di un ateneo; l'eccesso di potere da parte del dipartimento rispetto alla valutazione della commissione giudicatrice del concorso; *mobbing* di varia natura, violenze e molestie sessuali e psicologiche, e altre tipologie.

Un costante elemento di estrema criticità nei concorsi universitari italiani, confermato dal *trend* delle segnalazioni a "Tra-Me", è la vittoria predeterminata del candidato "predestinato": come risulta da uno studio scientifico pubblicato nella prestigiosa rivista inglese "The Lancet", nei settori di medicina degli atenei toscani (Firenze, Siena, Pisa), per gli avanzamenti di carriera (posti da professore ordinario e associato), ma la stessa dinamica con percentuali non troppo diverse si verifica in altri atenei d'Italia, per esempio a Roma, Milano statale e Bicocca, Napoli, Bologna (è in corso a questo proposito un'altra ricerca dello studioso Pasquale Gallina), nel 94% dei casi è un "interno", nel 62% dei casi si presenta al concorso un solo candidato, quello che deve vincere.¹³

Su circa un migliaio di contenziosi certificati (la maggioranza dei denunciati chiede però di rimanere anonima), alcuni casi di ingiustizie o abusi nei confronti studiosi iscritti all'associazione sono stati clamorosi e hanno coinvolto diversi settori scientifico-disciplinari e nominativi.

Dal complesso di queste vicende possono essere evidenziati alcuni aspetti: l'ostruzionismo di ritorsione (così scrive il Giudice) con la non esecuzione reiterata di sentenze dello Stato, come nel mio caso; le minacce e il tentativo di non far partecipare al concorso pubblico; l'uso di metodi di intimidazione e tentativi di querele e denunce temerarie per convincere la persona a desistere rispetto all'azione di denuncia amministrativa e penale; l'uso indiscriminato e arbitrario di procedimenti disciplinari per "punire" con la sospensione di alcuni mesi dallo stipendio o con altri provvedimenti affini la persona che ha osato denunciare; in alcuni casi si è andati perfino oltre il procedimento disciplinare, e si è proceduto in modo irregolare (c'è una sentenza del Tar che lo certifica) ad isolare i docenti, creando appositamente un nuovo dipartimento al quale non è stato permesso loro di afferire, in modo da sparpagliarli in altri dipartimenti che poco o nulla hanno a che vedere con le loro materie; proposte di ritirare i ricorsi (andate a vuoto) in cambio di procedura *ad personam*; demansionamento al fine di ritorsione.

Dalle denunce di alcuni esponenti dell'associazione sono scaturite le indagini delle Procure di Catania (denominata "Università bandita"), di Firenze (denominata "Concorsopoli"), di Reggio Calabria (denominata "Magnifica"), che hanno portato la magistratura a contestare il reato di "associazione a delinquere" accademica, volta alla predeterminazione di concorsi pubblici, e della Procura di Roma che ha condannato in primo grado il rettore di Roma Tor Vergata per tentata concussione.

Altre importanti inchieste nell'ambito di alcuni concorsi oggetto di ricorsi di iscritti all'associazione hanno coinvolto gli atenei di Genova (12 indagati,

13 P. Gallina, O. Gallo, *Asphyxia of Italian Academia in Medicine an Political Deference*, "The Lancet", vol. 396, 1 august 2020, p. 307.

con arresti domiciliari), Perugia (23 indagati tra docenti e personale amministrativo), Torino (5 indagati a medicina); Palermo (2 arresti tra docenti e 21 indagati, inchiesta che coinvolge Università e Policlinico) e l'ateneo statale di Milano (due rettori, con richiesta di rinvio a giudizio da parte della procura, e una ventina di indagati), Sassari (con 11 indagati tra ricercatori e docenti, e vari altri concorsi truccati su cui sono state fatte interrogazioni parlamentari e segnalazioni al Mur). Un dato molto significativo che testimonia la diffusione e pervasività del fenomeno della Mala università in Italia è che in queste inchieste degli inquirenti, negli ultimi 4 anni, si sono trovati coinvolti, a vario livello nei processi, ben 10 rettori (3 a Catania, 1 a Firenze, 2 a Milano, 1 a Roma Tor Vergata, 1 a Perugia, 2 a Reggio Calabria). Questo la dice lunga sulla rilevanza e la portata del fenomeno di illegalità negli atenei. Non si tratta, dunque, di poche “mele marce” in un sistema corretto e legale o di qualche concorso truccato qua e là nelle sedi universitarie.

A questo proposito, per avvalorare e suffragare con dati fattuali quanto descritto finora può essere utile ricostruire sinteticamente il quadro emerso all'università etnea attraverso l'ausilio delle carte per i diversi capi di imputazione nel processo in atto al Tribunale di Catania. L'associazione “Trasparenza e Merito”, infatti, nel dicembre 2020 e nel aprile 2021, è stata legittimata come soggetto portatore di pubblico interesse in ambito di trasparenza e legalità universitaria dal Tribunale di Catania con l'ammissione come parte civile al processo di “Università bandita”.

Ebbene, le intercettazioni delle conversazioni telefoniche e ambientali, i tracciamenti sugli spostamenti degli indagati mediante le celle di aggancio dei loro cellulari, i riscontri visivi e fotografici, l'esame dei tabulati telefonici, gli accertamenti presso le banche dati e la rete *Internet* estrapolati dai vari uffici svelerebbero l'esistenza di una vera e propria “associazione a delinquere accademica”, una sorta di “consorteria criminale” universitaria, finalizzata a commettere un numero indeterminato di reati. I suoi membri si adoperavano in modo da alterare l'esito dei bandi di concorso per la selezione del personale e la progressione di carriera (docenti e ricercatori), per il conferimento di assegni, borse di ricerca e dottorati (fornendo preventivamente il tema del progetto o la bibliografia), per l'assunzione del personale tecnico-amministrativo, per la composizione degli organi direttivi e decisionali dell'ateneo, per la gestione degli appalti dell'ateneo. In pratica avrebbero condizionato tutta la vita finanziaria, culturale e sociale dell'ateneo.

I reati ipotizzati? Turbata libertà del procedimento, abuso di ufficio, falso ideologico e materiale, concussione e corruzione.

Si tratterebbe, secondo la Procura di Catania¹⁴, di un “sistema delinquenziale accademico” che non appare affatto ristretto all'università etnea ma, grazie a coperture massoniche e politiche, si estende a tutti gli atenei coin-

14 Richiesta di rinvio a giudizio della Procura della Repubblica accolta presso il Tribunale di Catania, procedimento n. 8496 / 20 R.G., datato 14 dicembre 2020 e firmato dai pm Marco Bisogni, Raffaella Agata Vinciguerra, Santo Distefano e controfirmato dal procuratore aggiunto Agata Santonocito. Si vedano: CNR Università bandita del 2 marzo 2018 e Sentenza del Tribunale di Catania, sezione GIP, n. 751/21 del 22 settembre 2021.



Giambattista Scirè

volti nelle procedure, i cui docenti, quando vengono selezionati per far parte delle commissioni esaminatrici, si preoccupano sempre di “non interferire” sulla scelta del futuro vincitore predeterminato, compiuta preventivamente dalla sede catanese, favorendo ogni volta il candidato interno, che risulta così prevalere anche nei casi in cui non sia il più meritevole.

Quello che emergerebbe dall’indagine sull’ateneo di Catania è la plastica rappresentazione – una sorta di prova provata – di quanto ho fin qui esposto parlando dei tanti casi di Mala università sparsi per gli atenei d’Italia, segnalati attraverso “Trasparenza e Merito”. Certo che, però, fa davvero impressione leggere tutti insieme, e in continuità di azione, quelle irregolarità e quei reati, perpetrati in uno stesso ateneo. L’indagine lascia emergere trascrizioni di innumerevoli conversazioni telefoniche e ambientali, caratterizzate da un linguaggio immorale e illecito che appare assolutamente inequivocabile. In definitiva, può dirsi senz’altro costituita a Catania una struttura di potere accademico destinata a operare in un numero indefinito e indefinibile di reati e di casi. Si sarebbe adoperata anche nel condizionamento di magistrati.

Le parole usate in conferenza stampa dagli inquirenti catanesi fanno letteralmente rabbrivire chiunque tenga a cuore, facendone parte o meno, la categoria del mondo universitario.

Il procuratore Zuccaro:

Il merito non esisteva, mondo desolante e squallido [...]. Il sistema corruttivo è quello per cui io oggi ti faccio accedere a quel posto, tu sai che ci accedi non per merito ma perché io ti ci ho portato, domani ti dovrai spendere [...] perché mi dovrai ripagare questo favore [...]. Vi è tutto un mondo di professori universitari, di studenti, di ricercatori che si trova stretto a questo ambiente che risponde a queste logiche [...]. Noi invochiamo da queste persone che si facciano avanti, che denuncino, perché se vogliamo cambiare occorre anche avere la coscienza civica di protestare contro questo sistema, non dobbiamo nasconderci dietro l’alibi ma così fanno tutti.¹⁵

Il pubblico ministero Bisogni:

“Non siamo riusciti a trovare, tra quelli investigati, un solo concorso svolto con criteri meritocratici”.¹⁶

La pm Vinciguerra:

Sul codice sommerso di comportamento dei docenti noi siamo rimasti, con i colleghi magistrati, molto basiti nel ritrovare – e perdonatemi l’abbinamento – delle conversazioni e delle modalità procedurali «para-mafiose». È un codice sommerso che è basato essenzialmente sul ricatto e sul guadagno reciproco che prescinde assolutamente dal merito. Nel senso che poteva pure capitare che vincessero o accedessero al concorso una persona che era meritevole, ma era

15 Conferenza stampa integrale – Operazione Università bandita, Procura di Catania, 28 giugno 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=-CHSTMKf1Vo>

16 *Ibidem*.





Sulla carenza di legalità e trasparenza nelle università italiane

già stato predestinato e deciso. I concorsi infatti non venivano nemmeno più chiamati per materia, ma venivano chiamati per nome. Questo è il codice e il «patto scellerato» che stava alla base di tutto. L'università doveva essere in mano solo a pochi, figli dei figli, o comunque soggetti che facevano parte e che mantenevano questo accordo e questo patto, ed è questo sostanzialmente quello che è emerso. Si prescinde totalmente dalla meritocrazia o dalla possibilità che un qualunque studente che si sia laureato possa, senza conoscere nessuno o senza addirittura accettare di dare qualcosa in cambio, accedere e vincere per esempio un dottorato o un concorso, purtroppo questo è arrivato fino anche a colpire fin dall'inizio il momento di chi deve poi divenire professore associato o ordinario ed è una macchia che dall'origine e dall'inizio poi va sostanzialmente a infettare tutto il sistema universitario. La cosa che rattrista è che quella che dovrebbe essere la cultura, la culla della scienza, e quindi la speranza del paese, in realtà adotta gli stessi metodi che noi magistrati molte volte ritroviamo nelle associazioni mafiose. È la stessa identica cultura della forza e del ricatto: se sei dentro quel circuito bene, se sei fuori da quel circuito, non ottieni assolutamente nulla, quindi anche il ragazzo o il professore tendenzialmente perbene, se non accetta la condizione a sua volta di ricambiare il favore, tanto vale che se ne vada da un'altra parte.¹⁷

Questa “organizzazione criminale” accademica si sarebbe consolidata attraverso un passaggio di consegne, sancito nel dicembre 2016, su consiglio del rettore di Reggio Calabria, che suggerisce di coinvolgere il rettore di Messina per fare da garante. L'ex rettore di Catania, prima, e il rettore che subentra, rivestono il ruolo di capi rispetto agli altri complici, cioè il prorettore e 7 direttori dei dipartimenti. Costoro, infatti, in virtù della posizione di potere ricoperta nell'ateneo catanese, sarebbero stati in grado di portare sempre a compimento i propositi illegali prestabiliti. Integra il quadro un altro ex rettore precedente, il quale, all'inizio della campagna elettorale per il nuovo rettore, seguendo il proprio tornaconto personale, fa un accordo con colui che viene eletto. Non si può che rimanere a bocca aperta davanti ai particolari di questa ineccepibile vicenda, svoltasi tra le mura di un'istituzione culturale multiculturaria qual è l'ateneo di Catania.

In primo luogo, il vincolo associativo permanente, stabile, destinato a durare anche oltre il compimento dei reati concretamente programmati, cioè oltre i diciotto mesi delle indagini e delle intercettazioni. Poi l'incredibile, eccezionale continuità d'azione dei soggetti, i rapporti costanti tra loro (dimostrati dai tabulati telefonici, dagli sms e dalle chiamate reciproche sui telefoni cellulari), la similarità nelle modalità di esecuzione e la reiterazione dei mezzi adoperati per commettere i reati, che hanno riguardato con certezza oltre un centinaio di procedure concorsuali di prima e seconda fascia, per ricercatore di tipo “junior” e “senior”, il conferimento di assegni, borse e dottorati di ricerca, l'assunzione di personale tecnico-amministrativo. Insomma, una “florida” operatività della “associazione a delinquere accademica”. Inoltre colpisce la ramificazione e la rete dei contatti, tanto è vero che le indagini espletate hanno consentito di accertare l'esistenza di un gruppo di personalità, risiedente e

17 *Ibidem.*



operante principalmente sul territorio provinciale etneo, ma ben strutturato in ambito nazionale, che ha operato in maniera sistematica.

È interessante notare che dalla struttura del “sodalizio criminoso”, nonché dai ruoli svolti nel suo seno dai singoli associati, appare chiara l'esistenza di una forma piramidale e gerarchicamente organizzata per il perseguimento del fine comune. Entrando più nel dettaglio dei fatti accaduti, il capo, ovvero il rettore, in concorso con l'ex rettore e con i membri del senato accademico, avrebbe eluso sistematicamente le norme di legge e il democratico svolgimento delle operazioni di selezione. Anzitutto avrebbe provveduto a rinnovare gli organi d'ateneo, individuando con cura i relativi componenti e pilotando le operazioni elettorali – avrebbe indicato i nominativi da votare con la distribuzione di “pizzini” – al fine di ottenere il risultato voluto dalle urne.

Inoltre il rettore avrebbe predisposto un dettagliato schema generale, che indica come “il famoso libro dei sogni”, in cui vanno annotate tutte le singole chiamate dei posti da assegnare a ogni singolo dipartimento. Prima della distribuzione ufficiale dei “punti organico”, avrebbe convocato i direttori di dipartimento in riunioni riservate *in camera caritatis* con lo scopo di stabilire, in relazione ai nominativi dei candidati da far risultare preventivamente vincitori, la tipologia di concorso da bandire (prima o seconda fascia, ricercatore eccetera), la procedura legale con il quale bandirlo (articolo 18 o 24 della legge n. 240/2010), il settore concorsuale e scientifico-disciplinare in cui chiamarli. Poi avrebbe deliberato con la complicità del senato accademico, composto in gran parte dai direttori di dipartimento, e del Consiglio di amministrazione, formato da membri da lui indicati, la distribuzione dei “punti organico” utilizzando svariati criteri di scelta appositamente modificati, di volta in volta, secondo le esigenze. In seguito vengono decretate le chiamate nei settori scientifico-disciplinari, decidendo i requisiti da inserire nei bandi concorsuali, per favorire, in relazione agli accordi pattuiti con il rettore, la vittoria di predeterminati candidati. Il senato accademico e il Consiglio di amministrazione approvano le proposte dei dipartimenti, avviando le relative procedure di selezione pubblica.

Con la complicità a volte dei candidati, in altri casi degli uffici amministrativi, e con la consulenza di un ufficio legale di ateneo addomesticato e prono a trovare le soluzioni tecnicamente più favorevoli alla realizzazione del programma delinquenziale, il rettore, i direttori di dipartimento o i docenti incaricati avrebbero provveduto a comporre scrupolosamente la commissione giudicatrice, attraverso la scelta accurata di membri che garantiscono la vittoria sicura del candidato predestinato. Il rettore e i direttori di dipartimento, con la compiacenza dei docenti interessati, avrebbero persuaso, in certi casi obbligato, i concorrenti “scomodi” a non presentarsi o a ritirarsi dalla partecipazione al concorso, promettendo loro future assegnazioni per il passaggio di ruolo, oppure minacciando ritorsioni. Tutto questo nella quotidianità della vita di ateneo, come se nulla fosse, anzi con una sicurezza di impunità da parte dei responsabili dei reati che lascia attoniti.

La diffusa preoccupazione di essere intercettati evidenzerebbe, inoltre, che i contenuti delle intercettazioni non sono mere “confidenze” o scambi di informazioni volti a commettere, in modo estemporaneo, un reato. Non rivelerebbe



cioè soltanto la disponibilità eventuale manifestata a servizio degli interessi del rettore e degli altri sodali. Si porrebbero, piuttosto, come un complesso di elementi fattuali da ricondursi alla medesima logica e chiave di lettura, e, quindi, a una realtà unica e durevole, fattuale e anche psicologica: presupporrebbero l'esistenza di un *pactum sceleris* cui si è aderito, di un vincolo associativo stabile che rappresenta il nucleo dei rapporti intrattenuti e di un intento di carattere permanente e volontario verso ogni fine illecito proprio del gruppo di appartenenza. Ciò che poi dimostrerebbe nei fatti la condotta materiale delle commissioni è l'esito dei concorsi. Il presunto dolo della condotta materiale provoca l'esistenza, ai concorsi, di vittime in carne e ossa che divengono parti offese e parti civili al processo. C'è, infine, un aspetto che appare marginale nella vicenda ma, se confermato, risulterebbe probabilmente il più dannoso per il futuro. Anche i rappresentanti degli studenti avrebbero recepito le indicazioni di voto tramite i famosi "pizzini". Se così fosse confermato, le eventuali condanne dei docenti e le sentenze più dure rappresenterebbero soltanto palliativi nei confronti di una mentalità generale, accademica e non solo, sempre più lenta e difficile da cambiare. Il lavoro culturale da fare per il cambiamento della mentalità appare, dunque, molto lungo e impervio.

Il quadro d'insieme risulta articolato, complesso, ma parla chiaro e non lascia spazio a ombre di dubbio. A parte i reati, che saranno confermati e sanzionati – o meno – dalla magistratura nel corso del processo, è sul piano dell'abuso di potere e della mancanza di etica pubblica che le gravissime responsabilità dei protagonisti di questa vicenda sono già state sancite: con la misura cautelare di interdizione e sospensione dai pubblici uffici.

Per concludere sulla sezione di "Università bandita" appare utile evidenziare un passaggio della sentenza di condanna (in primo grado) del pretore (unico tra gli imputati ad aver scelto il rito abbreviato nel processo) nel quale il giudice Marina Rizza non lascia spazio ad alcun dubbio e che rappresenta un amaro epitaffio per l'attuale università italiana:

Tirando le somme di tutto quanto precede, la complessa disamina del materiale probatorio sottoposto al vaglio di questo Giudice ha consentito di accertare la diffusa, radicata presenza di una prassi comportamentale ormai invalsa stabilizzatasi all'interno dell'Università di Catania, e molto probabilmente anche presso altre sedi universitarie dislocate nel territorio nazionale, che ha permeato e permea di sé l'intero apparato organizzativo dell'Ateneo condizionandone il funzionamento, sì da dar vita ad una pervasiva e consolidata *mala gestio* che ha finito per essere ormai socialmente tollerata quale ineludibile corollario della vita accademica.¹⁸

A questa conclusione del Giudice si può aggiungere, come postilla, un ulteriore elemento, suffragato dalla documentazione in nostro possesso, e dalle molteplici indagini svolte dalla magistratura sul territorio nazionale, in particolare in altri atenei italiani, soprattutto nelle modalità e fasi concorsuali, le cui informazioni e risultanze sono state anticipate, in alcuni casi

18 Sentenza n. 752/21 del 21 marzo 2022, Giudice Marina Rizza, Tribunale di Catania. Sezione del Giudice per le indagini preliminari, p. 37..





anche con dettagli e dovizia di particolari, all'interno di importanti inchieste di alcuni coraggiosi giornalisti (ricordo, solo per citarne alcuni, i nomi di Corrado Zunino di "Repubblica", Nello Trocchia di "Domani", Antonio Fraschilla de "L'Espresso", Thomas Mackinson del "Fatto quotidiano"): le stesse dinamiche descritte in questo passaggio della sentenza si riscontrano in almeno altre due inchieste giudiziarie, quella della Procura di Firenze sui concorsi di medicina, e quella della Procura di Reggio Calabria sulle modalità di *governance* e di reclutamento in atto all'Università Mediterranea.

Allo stesso modo, con parole molto dure, nel testo del ricorso per Cassazione (poi rivisto in ricorso alla Corte d'Appello) a proposito della eventuale non sussistenza del delitto all'art. 416 c.p., la Procura di Catania sottolinea questi aspetti:

Il rilevante numero di reati contestati nel procedimento evidenzia l'esistenza di un vero e proprio sistema criminale attraverso il quale gli imputati collocati in posizioni apicali – anche solo di fatto – all'interno dell'istituzione universitaria hanno controllato la spartizione clientelare di ogni singola posizione lavorativa bandita all'interno dell'Ateneo, che si colloca perfettamente all'interno dei confini delineati dalla fattispecie delittuosa di cui all'art. 416 c.p. presentandone tutti gli elementi costitutivi, ovvero la permanenza di un vincolo associativo, l'indeterminatezza del programma criminoso che non si esaurisce nella commissione di alcuni delitti, ma viene stabilmente mantenuto e alimentato, la predisposizione di mezzi in concreto idonei alla realizzazione del suddetto programma criminoso (organizzazione), la coscienza e la volontà da parte di ciascun socio di appartenere ad un organismo associativo e, quindi, della disponibilità con gli altri partecipanti allo svolgimento dell'attività programmata (la c.d. *affectio societatis scelerum*). Molti dei reati contestati, infatti, sono stati commessi dagli imputati attraverso la manipolazione e l'orientamento delle decisioni degli organi collegiali dell'Ateneo [...]. Più chiaramente detto: è stato dimostrato che gli organi collegiali non hanno funzionato come tali risultando meri recettori di volontà altrui, ma non si è (ancora) raggiunta la prova della consapevolezza, in capo a tutti i membri dei diversi consigli, delle illiceità programmate e commesse attraverso l'adozione di determinate specifiche delibere" [...]. La complessiva valutazione degli elementi probatori finora acquisiti consente di ritenere la sussistenza di un "sistema" all'interno dell'Università di Catania, nell'ambito del quale vengono stabiliti in anticipo i vincitori di ogni singolo bando interno ed influenzate in tal senso le procedure relative. Il controllo sulle procedure è talmente stringente da non consentire nessuna selezione meritocratica e le pochissime situazioni che – a causa di imprevisti o della presenza di candidati liberi da condizionamenti – sfuggono al controllo dell'associazione vengono immediatamente sanzionate con ritorsioni sulla progressione in carriera dei soggetti "dissonanti". L'esistenza dell'associazione emerge al di là di ogni ragionevole dubbio e con riferimento ai diversi elementi costitutivi previsti dalla fattispecie (della valutazione di una moltitudine di intercettazioni e altre risultanze istruttorie che documentano l'alterazione di un impressionante numero di concorsi per docenti, ricercatori e dottorandi, ben 135 nel periodo giugno 2016/gennaio 2018) [...]. Invero il delitto associativo deve ritenersi integrato anche quando gli associati non costituiscano un'associazione ex novo, ma "occupino" un'organizzazione votata a finalità lecite (e meritorie)





come un Ateneo piegando poi la stessa organizzazione con tutta la sua struttura amministrativa al compimento dell'indeterminato programma delittuoso.¹⁹

3. Osservazioni sul tema

Il quadro fin qui delineato mi permette di fare alcune osservazioni di carattere generale sul tema in oggetto, per poi individuare e proporre, nello specifico, alcune soluzioni.

Parto, anche in questo caso, da una frase a mio avviso molto significativa:

Il preside della facoltà, quando lo criticai su un giornale che s'era fatto nominare commissario per l'assegnazione di una cattedra e l'aveva assegnata al fratello della sua moglie o compagna, essendomi io chiesto se non c'era qui un conflitto d'interessi, quel preside rispose: «Ma quale conflitto d'interessi! Quella è una faccenda privata». Un concorso a cattedra è un atto statale, come un'asta o un appalto. Chi è che trasforma le aste e gli appalti in faccende private? La mafia.²⁰

A parlare in questi termini è lo scrittore Ferdinando Camon nel volume *Scrivere è più di vivere*. L'università intesa, dunque, come faccenda privata, come una "cosa nostra".

Gli studiosi che studiano la corruzione e il clientelismo di solito si concentrano sul mondo politico in senso stretto: partiti politici, parlamenti, elezioni e altre istituzioni politiche. La corruzione, invece, va intesa in senso più ampio, come mentalità e come pratica egemonica quotidiana nella società e nello Stato. Secondo i dati di "Transparency International" e della "Banca Mondiale" sulla corruzione, l'Italia è al 52° posto su 180 Paesi. Che l'Italia sia un Paese fortemente corrotto non è una novità. Questa corruzione, tuttavia, è spesso studiata con un ambito limitato ai partiti politici (e con un'enfasi sui grandi scandali come "Mani pulite" negli anni Novanta), e ai legami tra politica istituzionale e criminalità organizzata classica, come quelli ormai documentati nel processo sulla trattativa Stato-Mafia. Sebbene questi aspetti siano certamente importanti, ritengo che si possa comprendere meglio la corruzione complessiva della vita pubblica italiana studiando la corruzione e il clientelismo, in particolare, nel mondo accademico italiano. Come ha sostenuto lo studioso di economia politica, Giulio Palermo, in un libro del 2013²¹, gli accademici di solito studiano il mondo fuori dal mondo accademico, ma non riflettono abbastanza sul proprio mondo. Questo, a mio avviso, è un errore enorme e lascia un vuoto di riflessione che implora una spiegazione. Ritengo infatti, anche alla luce dei dati in possesso di "Traspa-

19 Ricorso per Cassazione e contestuali motivi (poi rivisto in Corte d'Appello), Procura di Catania, procedimento n. 15573/19 del 6 dicembre 2021, pp. 15-20, 28-33.

20 F. Camon, *Scrivere è più di vivere*, Guanda, Parma 2019, pp. 20-21.

21 G. Palermo, *Baroni e portaborse. I rapporti di potere nell'università*, Editori internazionali riuniti, Roma 2013.



renza e Merito”, che la corruzione diffusa nel mondo accademico italiano basato sulla “cooptazione clientelare” contribuisca alla corruzione generale, attraverso una complessa rete di “cricche” accademico-politiche. Raramente si può acquisire potere senza istruzione. Pertanto, potere accademico significa anche potere politico. Se una istituzione come quella universitaria fornisce esempi assolutamente immorali, diseducativi, a volte totalmente illeciti e illegali, come si è visto fin qui, essa non contrasta, ma anzi educa alla cultura mafiosa, anche attraverso quei linguaggi, usati dai docenti, che abbiamo ascoltato e letto nelle intercettazioni di “Università bandita”, ma che non sono poi molto diversi da quelli usati in altri atenei non intercettati.

Il sistema, fondato sulle logiche della cooptazione, fin qui descritto guardando all’interno del mondo accademico, non produce solo una rete di relazioni e rapporti di potere dentro l’università, ma influisce anche e soprattutto all’esterno. Prendiamo, per esempio, i rapporti con le imprese, con le assicurazioni, con le banche, con l’economia e la finanza, con le fondazioni e le associazioni, quindi con il mercato e con la società. Enormi sono state le trasformazioni a cui è andata incontro la società con la massificazione, la rivoluzione tecnologica, la finanziarizzazione e la globalizzazione dell’economia, e questo ha comportato un cambiamento del ruolo e del modello dell’alta istruzione. A questa evoluzione, purtroppo, si sono adeguati i gruppi illegali che agiscono all’interno, ma anche dall’esterno, in un interscambio e un’osmosi di illegalità.

Per provare a capire meglio il sistema di potere accademico occorre, come si è detto, guardare dentro ma anche fuori da esso. Per esempio ai rapporti con la politica. Esiste una vera e propria *lobby* accademica dentro ogni partito o movimento politico. Storicamente è così, basta dare uno sguardo alla Navicella dei parlamentari dagli anni Cinquanta in poi.

L’università non è, infatti, un mondo indipendente e autosufficiente. Fa parte di un sistema più generale dal quale percepisce risorse pubbliche e private, in modo lecito e a volte illecito. I rapporti di potere dentro l’università condizionano, dunque, non solo l’interno, ma anche l’esterno. La capacità di ottenere successo nel mondo dell’università (e la stessa possibilità di ingresso stabile in quell’ambiente da parte del ricercatore o docente) è legata, come si è visto, non alla qualità e ai risultati della ricerca scientifica, magari comparati in chiave internazionale e globale, e tantomeno alla capacità del singolo di studiare, riflettere, proporre soluzioni, questioni di metodo critiche, originali, innovative, autonome, ma dipende solo ed esclusivamente dalla capacità di costruire una “rete” di relazioni con l’esterno, spesso illegali, ovviamente seguendo da vicino le indicazioni del barone o della scuola accademica o della società scientifica di riferimento. È un meccanismo che si è consolidato nel corso dei decenni, fin dalla nascita dello Stato italiano, in cui il sistema universitario ha sempre svolto funzioni non solo culturali, ma direttamente sociali, politiche ed economiche. Che vanno molto oltre, dunque, rispetto alla funzione pubblica di diffusione del sapere e della cultura, del progresso scientifico. Il che ha creato legami conservativi con vari gruppi di potere, a più livelli. Questo vale sia in positivo, quando i comportamenti sono virtuosi, sia purtroppo in negativo, quando si commettono illeciti. Chi agisce dentro il mondo accademico, con le modalità e gli strumenti illegali di cui ho parlato, con ogni evidenza non può che usare l’istituzione pubblica e le risorse pubbliche come un sistema di potere



Sulla carenza di legalità e trasparenza nelle università italiane

per seguire interessi personali o di un gruppo di persone al quale è collegato attraverso una "rete". Si tratta di una maglia capillare di persone ben inserite nelle istituzioni, nella politica, nell'economia, che aderiscono a un gruppo di potere che fa interessi privati, da cui non trae beneficio soltanto il singolo, ma anche gli altri membri affiliati. Spesso questi membri esterni hanno origine illegale o criminale. In ogni settore scientifico c'è un gruppo di riferimento di persone che potremmo definire "cerchio magico", solitamente sempre le stesse e a loro volta coordinate a un gruppo più ristretto che decide a livello di vertice. L'inserimento e la selezione di queste persone nel mondo accademico e nel settore disciplinare specifico avviene attraverso concorsi che, come dimostrano le segnalazioni a "Tra-Me" e le risultanze di alcune inchieste giudiziarie, altro non sono che una farsa, uno specchio per le allodole. In realtà la comparazione scientifica non esiste e la decisione è presa attraverso il meccanismo della cooptazione e, come tale, non ha alcun filtro democratico né pubblico. L'assunzione e la progressione di carriera avvengono *ipso facto, intuitu personae*, per grazia ricevuta e per investitura dall'alto. Ovviamente, in cambio, il sistema di potere accademico richiede la fedeltà assoluta e la massima segretezza di azione.

Non sono da sottovalutare, in questo tipo di meccanismo e di sistema, le pressioni nei confronti della magistratura, esercitate su due fronti: l'esistenza di sentenze amministrative inspiegabili che vanno, spesso, nella direzione di tutelare la pubblica amministrazione anche quando commette irregolarità e abusi, e dall'altra parte l'aggiustamento delle sentenze e l'insabbiamento delle inchieste. Da alcune delle intercettazioni rese note sulle inchieste riguardanti concorsi pubblici negli atenei si ascoltano rettori, ex rettori, direttori di dipartimento, docenti (quindi spesso il "Gotha" dell'Accademia italiana) che disquisiscono tranquillamente di come contattare giudici di tribunali amministrativi, penali, del lavoro, nel tentativo di condizionare l'esito delle sentenze. Pensate al conflitto di interessi con le università per quei magistrati (giudici amministrativi e penali) che negli atenei svolgono consulenze o corsi nelle scuole di specializzazione in materie giuridiche. Infine, e non ultimo in termini di importanza, questo sistema di potere massonico-mafioso accademico muove un giro di interessi economico-finanziari di enorme portata, specialmente se consideriamo alcuni settori scientifico-disciplinari (Medicina, Economia, Urbanistica, Diritto).

Le centinaia di episodi di malcostume, familismo e nepotismo, corruzione all'università, le migliaia di sentenze su procedure irregolari, altro non sono che la punta di un enorme *iceberg* perché, come avviene abitualmente nelle società dominate dalla mafia, la stragrande maggioranza dei docenti, messi di fronte al dilemma se denunciare o salvare la carriera, sceglie la seconda strada, come si è visto nell'esperienza raccontata dagli iscritti all'associazione "Tra-Me". La paura delle rappresaglie e delle ritorsioni da parte del sistema e l'indifferenza, l'omertà, impediscono a una miriade di altri professori e ricercatori di denunciare. Su questa inazione, sull'immobilismo delle vittime per paura o quieto vivere, si è fondato e consolidato il "sistema di potere" accademico. Il fatto che quello accademico italiano sia un sistema di potere che agisce spesso con modalità mafiose – appunto una "masso-mafia" – lo dimostra la diffusione dei comportamenti illegali a tutti i livelli, in tutti gli atenei, grandi e piccoli, in tutti i dipartimenti, nei diversi settori scientifici, dalle scienze "dure" alle





discipline umanistiche. Lo ha scritto il Giudice nella recente sentenza sopramenzionata, lo ha sancito un Tribunale dello Stato italiano. Come in qualsiasi società mafiosa, l'omertà e la connivenza imposte alla maggioranza dei docenti rappresentano atti di complicità e sono il terreno fertile su cui prosperano i comportamenti illeciti. La mancanza di coscienza morale riscontrata in molti casi, il principio dello scambio di favori, l'eccessiva attenzione al potere, ai posti, al denaro, al guadagno facile, una cinica mancanza di rispetto della legge e la stretta osservanza del codice del silenzio e dell'omertà autorizzano a utilizzare – senza scomporsi più di tanto – il termine “mafia accademica”. Troviamo la prova che questa mentalità mafiosa fa parte del sistema complessivo molto più che del sangue dei singoli individui nel fatto che spesso dopo anni trascorsi all'estero i docenti italiani la perdono, mentre gli accademici stranieri, purtroppo, altrettanto spesso la acquisiscono dopo un lungo periodo nel sistema universitario italiano.²²

È evidente che in un contesto come quello italiano nel XXI secolo dove le organizzazioni mafiose assumono sempre più profili organizzativi flessibili, spesso a “rete”, con intrecci nel settore pubblico e non solo privato, e con modalità che prediligono piuttosto che l'intimidazione violenta la collusione e la complicità con attori istituzionali e soggetti incensurati (politici, funzionari, professionisti, imprenditori, personale amministrativo), le università rappresentano ambienti molto appetibili, per esempio per il reinvestimento di proventi illeciti dall'economia pubblica, attraverso appunto la corruzione, l'infiltrazione negli appalti e nei concorsi per l'assunzione del personale. La storia del rapporto tra massoneria e mafia è la sintesi perfetta dell'opacità del potere in Italia, potere economico, potere politico, potere accademico. Come si è visto.

La corruzione accademica rappresenta, dunque, una forte calamità per la presenza mafiosa e il fatto che il livello di corruzione sia simile, al Nord come al Centro e al Sud negli atenei, almeno secondo le rilevazioni di Trame, rende l'ambiente accademico come un ruolo facilmente avvicinabile per le mafie lungo tutto il territorio nazionale. La *governance* “mafiosa” che è insita nella corruzione la si percepisce ad ogni passaggio dell'inchiesta “Università bandita”, ad esempio. Va tenuto presente, quindi, un aspetto molto importante a mio avviso, assolutamente da non sottovalutare ai fini della nostra indagine, che potrebbe apparire paradossale ma che non lo è affatto: non sono tanto le mafie e i gruppi criminali a causare la crescita e l'aumento del tasso di corruzione nel nostro Paese, ma è la corruzione insita nella società e nella pubblica amministrazione a vari livelli, al contrario, ad essere un elemento facilitatore delle mafie. Senza corruzione sarebbe molto più complicato e difficile per le mafie infiltrarsi in certi ambienti, ecco la ragione per cui è fondamentale e necessaria, anzi imprescindibile, una forte azione di contrasto alla corruzione accademica purtroppo così diffusa in Italia. Un aspetto che tiene insieme e lega fortemente le mafie alla corruzione accademica è l'alto tasso di impunità o meglio la grande difficoltà della magistratura, attraverso le leggi che ha messo a disposizione la politica, a

22 John Foot, *Vaffanculo Barone!*, “London Review of Books”, 4 marzo 2021, pp. 40-41.





contrastarle (si pensi alla recente vicenda della sostanziale depenalizzazione del reato di abuso di ufficio, anche in ambito di concorsi universitari, con il decreto governativo del settembre 2020, letteralmente un “regalo” fatto dalla classe politica al malaffare accademico).

Altro aspetto di plastica evidenza che accomuna mafie e corruzione accademica è l’omertà. Il silenzio dell’ambiente, in ambito corruttivo, è conveniente per la maggioranza che partecipa ai vantaggi e agli scambi del sistema di potere. Sembra paradossale ma l’omertà nella corruzione è, dunque, ancora più immediata e chiara che nelle mafie. Lo dimostra, come si è evidenziato fin qui con “Tra-Me”, il basso numero di denunce e di ricorsi in ambiente corruttivo rispetto alla reale portata dei reati commessi.

Un altro elemento rilevante da considerare è il rapporto che si viene a instaurare tra mafie e pubblica amministrazione nell’ambito della collusione. Siamo sempre più in presenza, a quanto emergerebbe dalle carte, di una volontà di limitare al massimo il cosiddetto *affectio societatis*, ovvero la volontà di entrare a far parte dell’organizzazione del gruppo di potere criminale, elemento che poi connota il reato di partecipazione all’associazione a delinquere (416 c.p.). Per ragioni di convenienza il complice nella pubblica amministrazione non vuole diventare affiliato o sodale ma rimanerne fuori pur permettendo l’azione corruttiva e la stessa organizzazione criminale cerca di trarre il massimo vantaggio da questo meccanismo, senza forzature eccessive.

Nella corruzione, inoltre, è coinvolta, come si è detto, l’economia che ruota attorno alla pubblica amministrazione, cioè imprese, fondazioni, associazioni che hanno come cliente principale il settore pubblico. A maggior ragione se il mercato è politico, se le assunzioni del personale, se la distribuzione di fondi e risorse avviene non attraverso una vera competizione, ma attraverso logiche di scambio politico-clientelare.

L’esempio più significativo è, come si evince dalle carte dell’inchiesta sull’ateneo catanese e calabrese, la gestione degli appalti. La persona che controlla e gestisce questo genere di dinamiche è il direttore amministrativo. Esso è praticamente scelto dal rettore, attraverso una sorta di finto concorso, secondo le stesse identiche logiche di potere che portano alla sua elezione (una nomina mascherata da elezione, perché sono i gruppi di potere dei vari dipartimenti, cioè delle varie discipline più forti economicamente e numericamente che ne decidono l’elezione sulla base di un patto che consiste nella elargizione di posti e fondi in cambio del voto, attraverso la cosiddetta “programmazione triennale” di ateneo). Ebbene, ora faccio un esempio tratto dalla quotidiana vita amministrativa degli atenei. Le cosiddette “spese pazze” o gonfiate, nel contesto delle attribuzioni ad aziende, imprese, istituti, associazioni, mediante affidamenti diretti, di servizi esterni o di appalti per lavori di ristrutturazione o manutenzione di uffici, aule, locali. Spesso amministrazioni universitarie truffaldine usano meccanismi artificiosi per frazionare in più lotti o preventivi le soglie di spesa per le “gare informali” di un unico servizio o appalto, in modo da aggirare il regolamento dell’ateneo o anche la legge. Adesso faccio un altro esempio. Fondazioni private (apparentemente no profit) o aziende (di elettronica, di edilizia eccetera), a volte perfino multinazionali, mettono a disposizione ingenti somme di denaro per “costruire” borse di ricerca pubbliche, assegni di ricerca, addirittura posti da ricercatore con vincitori predeterminati. Verranno cioè vinti da





persone raccomandate dai privati o dai docenti. In buona sostanza, si utilizzano fondi privati, finanziamenti erogati mediante il rilascio di fidejussioni bancarie o assicurative, che poi vengono trasformati in bandi di concorso pubblico dalle università. La cosa surreale e incredibile è che, con l'approvazione del rettore, del consiglio di amministrazione, del senato accademico e del consiglio del dipartimento interessato a bandire il posto, l'università si impegna, firmando un contratto stipulato tra fondazione e ateneo, a garantire al finanziatore perfino una relazione illustrativa dell'attività svolta dal borsista, assegnista, ricercatore. Ora mi chiedo: potranno mai essere sviluppati a beneficio e a servizio del bene pubblico i risultati di simili ricerche, effettuate con somme erogate "pubblicamente" ma in realtà privatamente, a vantaggio di persone scelte prima dell'esito del concorso, che vengono poi assunte nelle università?

Faccio ancora un altro esempio. A differenza di quanto accade per la centralizzazione a livello nazionale avutasi con Consip e Mepa, la centrale acquisti al Ministero del Tesoro e il Mercato elettronico della pubblica amministrazione, negli atenei italiani, invece, esistono sistemi informatici non centralizzati, ovvero gestiti in modo autonomo da ciascuno di essi, e realizzati da un ente denominato "Cineca" (Consorzio universitario del Nordest per il calcolo automatico). Si tratta, in realtà, di un consorzio privato, anche se è sempre stato assimilato erroneamente a un'azienda pubblica di Stato, al punto che il Ministero dell'Università e Ricerca ha imposto l'acquisto di questi sistemi senza gara di appalto (peraltro a prezzi assolutamente fuori mercato, con un rapporto da cento a uno rispetto alla concorrenza privata, come ha dimostrato una recente sentenza del Consiglio di Stato, e sul quale tema è arrivata ad indagare anche la Commissione europea, per il finanziamento annuale che viene erogato al Miur, con il rischio di una procedura di infrazione nei confronti del nostro Paese). In effetti, questi sistemi informativi gestiti in autonomia dagli atenei sono soggetti a gravi opacità, anomalie e possibili infiltrazioni da parte di gruppi criminali. Sul Cineca non vengono caricati, infatti, solo i profili con i titoli e le pubblicazioni certificate di ricercatori, docenti e vario personale dirigente e di ufficio degli atenei, ma vengono anche gestiti gli esiti degli esami universitari degli studenti. Nulla vieta, stando alle informazioni reseci da alcuni soggetti del personale tecnico amministrativo e dirigenziali di ambito informatico dell'Università della Calabria, che un *database* possa essere manipolato da un operatore. Gli operatori, in questo caso, sono sia quelli del Cineca, sia quelli locali, individuati dall'ateneo ma non noti al pubblico. Nonostante la legge sulla *privacy* preveda la pubblicazione dei nomi degli incaricati del trattamento dei dati, nonché degli amministratori di sistema, sul sito di alcuni atenei italiani, ad oggi, non ce n'è traccia. Inoltre, pare manchi il rispetto formale delle misure informatiche, sia pure minime, di sicurezza, richieste da quella stessa legge. Tale inadempienza secondo il codice penale è punibile con la reclusione, perché denoterebbe una colpa grave della pubblica amministrazione, e in concreto dei responsabili incaricati della gestione dei verbali d'esame ma anche di altri aspetti della vita universitaria. Tra queste misure minime alcune sono semplicissime da capire, come quella di effettuare l'aggiornamento di un sistema operativo e di installare un banalissimo antivirus. A quanto pare, in alcuni atenei nemmeno queste norme sono rispettate. Questa mancanza di rispetto dei requisiti di sicurezza, in qualche caso, a mio avviso potrebbe celare





Sulla carenza di legalità e trasparenza nelle università italiane

la precisa volontà di coprire colpe più serie, come quelle di favorire persone su progetti e fondi, manipolare voti di esami o perfino caricare in rete esami falsi. Questi margini di libertà fuori dalla legge consentono ad alcuni docenti di costruire vere e proprie carriere universitarie a terze persone, incrementando il potere e le armi di ricatto. E potrebbero agire, ad esempio, in collusione con gruppi della criminalità organizzata presente nei rispettivi territori degli atenei in questione. Viene da chiedersi come mai obblighi di legge così importanti e questioni così delicate, che impongono investimenti significativi e vanno ben oltre l'autonomia degli atenei, debbano restare delegati alle singole strutture, anziché essere affrontati in modo serio presso il ministero, con controlli effettivi a garanzia del regolare funzionamento della pubblica amministrazione.

Un altro aspetto appare interessante mettere in evidenza in questo contesto di riflessioni conclusive sul tema in oggetto, ed è quello della similitudine tra università e sanità. Esattamente come l'ambito della sanità, oggetto privilegiato di infiltrazioni mafiose, anche l'università rappresenta un luogo molto ambito dalle organizzazioni criminali per le stesse ragioni: è un settore che gestisce ingenti risorse economiche in forma di appalti, progetti, servizi e concorsi; permette di instaurare rapporti con ambienti in grado di facilitare il collegamento con settori importanti dell'apparato statale, dell'economia e della politica, di cui le mafie necessitano per proteggere e allargare i loro interessi. Così come accade dunque in ambito sanitario, non mi pare che l'ambiente accademico abbia finora saputo mettere in atto azioni di gestione della trasparenza e prevenzione dai rischi di infiltrazioni. Si può anzi notare come, finora, l'impegno richiesto alle università per uniformarsi ad un reale sistema di controllo e garanzia contro la corruzione e la possibile infiltrazione di ambienti malavitosi da parte delle istituzioni politiche preposte alla indicazione e stesura di linee guida, ovvero l'Autorità nazionale anti-corruzione (Anac) e il Ministero dell'Università e Ricerca (Mur), appaia per lo più formale e non sostanziale. Giova sottolineare a questo proposito, infatti, sulla base delle segnalazioni e dei risultati in possesso di "Trasparenza e Merito", la quasi totale inutilità di uffici e organismi interni agli atenei preposti alla prevenzione della corruzione, al rispetto della legalità, alla trasparenza e al supporto in casi di denuncia di *mobbing* o molestie di vario tipo nei confronti del personale docente, ricercatore e tecnico-amministrativo (compreso il ruolo pressoché ornamentale delle cosiddette "consigliere di fiducia" o "sentinelle").

Disordine amministrativo, *mala gestio*, mancanza di regolamenti e leggi chiare, assenza di meritocrazia, bassa qualificazione professionale, *deficit* economico, sono tutti fenomeni presenti in molti degli atenei in questione che devono essere considerati indicatori di rischio di infiltrazioni criminali.

Altro elemento da non sottovalutare che avvicina i meccanismi presenti nella sanità pubblica a quelli dell'università è che le organizzazioni mafiose hanno un grande interesse a inserire fra il personale strutturato e precario, sia a livello di docenti, sia a livello di personale tecnico-amministrativo, sia a livello "esterno", persone ad esse vicine o anche affiliate, non solo per poter contare sull'accrescimento del consenso cittadino e consolidare così il proprio potere, e la propria immagine, ma anche per "garantire" posti di lavoro, occasioni di guadagno e di carriera ad amici e conoscenti facenti parte del giro delle famiglie in questione. Se proviamo un attimo ad analizzare, con il supporto di analisi sociologica, il significato dell'intercettazione della



ormai arcinota frase di un ex-rettore: “Se si riesce a fare l’articolo 24 [un concorso per professore associato o ordinario] perché ne ho uno al giorno, che è un problema di parentela o di [...] perché poi alla fine qua siamo tutti parenti [...] l’università nasce su una base cittadina abbastanza ristretta, una specie di élite culturale della città [...] perché fino adesso sono sempre quelle le famiglie”. E poi aggiunge un altro docente: “Sono famiglie che hanno piazzato centinaia di parenti”. Come ben si capisce, si tratta di un linguaggio tipico delle mentalità mafiose, spostato su un versante della cosiddetta *élite* alto-borghese cittadina catanese, ma che potrebbe essere letto in una chiave di lettura ancor più inquietante. Si tratta, più in generale, di un bacino elettorale enorme, nel quale acquista una funzione molto equivoca, come già detto, anche la figura del direttore generale dell’ateneo. Questo aspetto è molto preoccupante perché negli ultimi tempi a seguito di forti tagli ai fondi strutturali delle università, si è assistito ad un ricorso sempre crescente di lavoro precario, temporaneo e all’appalto di servizi all’esterno, il che amplia il terreno sul quale le organizzazioni criminali possono agire.

Precarietà, incompetenza, esternalizzazione sono tutti elementi che si prestano ad una maggiore presenza della collusione con la corruzione e con la malavita.

Prima di passare all’individuazione di alcune soluzioni volte a contrastare il fenomeno corruttivo negli atenei e, dunque, anche la possibilità di infiltrazioni mafiose, è utile rilevare un ultimo interessante elemento di affinità, stavolta, tra università e massoneria, nel rapporto con possibili collegamenti, collusioni e contatti con ambienti criminali.

È stato evidenziato come, nonostante la consapevolezza del rischio di infiltrazioni, il sistema dei controlli dentro le logge massoniche si sia rivelato spesso inefficace, non tanto per la mancanza di strumenti quanto per la poca volontà di intervento in tal senso. Questo è emerso da alcune indagini e processi relativi a infiltrazioni mafiose presso logge massoniche in Calabria e in Sicilia. Quando queste infiltrazioni malavitose sono state accertate a livello organizzativo, a seguito di alcune segnalazioni da parte di affiliati (“fratelli”) più coraggiosi o avveduti, le logge hanno provveduto ad espellere questi ultimi. Inoltre, molte delle sentenze penali di condanna per fatti di mafia o criminalità sono rimaste spesso ignorate dalle logge massoniche che non hanno riconosciuto in esse la segnalazione di un pericolo per l’intero organismo. Ebbene si tratta di atteggiamenti e dinamiche molto simili a quelli che, mediante l’esperienza di “Trasparenza e Merito”, è stato possibile riscontrare nell’ambiente universitario: ovvero l’isolamento e l’espulsione dei soggetti coraggiosi che hanno segnalato anomalie e irregolarità (in alcuni casi hanno subito ingiusti procedimenti disciplinari), nonché il non rispetto delle sentenze della magistratura. Si evidenzia, dunque, una tolleranza nei confronti della massoneria a mantenere quelle caratteristiche strutturali e organizzative di tipo “cooptativo”, del tutto similari alla mafia che, nella loro concreta attuazione, ben al di là dei riti, si pongono come elementi che permettono l’attuarsi di linguaggi e comportamenti fondamentalmente mafiosi, come hanno sottolineato alcuni importanti magistrati. Allo stesso modo si è assistito ad una difesa corporativa ad oltranza, ad un arroccamento sulla struttura cooptativa e clientelare dell’università, perfino di fronte alle sentenze dei tribunali amministrativi e



alle inchieste delle procure che hanno messo in evidenza palesi illeciti e abusi. Inoltre anche di fronte alle richieste di accesso agli atti da parte di candidati o di semplici cittadini, di fronte alle richieste di maggiore trasparenza nella pubblicazione *on-line* di decreti rettorali, verbali di consigli di amministrazione, di senati accademici, di commissioni di concorso, e quant'altro, esattamente come nel caso della negazione da parte delle logge massoniche degli elenchi effettivi degli iscritti in modo tale da poter consentire una facilitazione delle indagini, gli atenei hanno sempre opposto una incredibile ostinata e inopportuna resistenza. Si tratta di una analogia che dovrebbe interrogare in maniera scrupolosa sulla reale e profonda natura di queste istituzioni universitarie.

4. *Conclusioni: alcune soluzioni e proposte*

Per concludere questa relazione, provo a enucleare alcune soluzioni ovvero delle proposte di riforma universitaria per rendere il sistema di *governance* e di reclutamento più trasparente, meritocratico, legale e democratico in modo da contrastare efficacemente la corruzione accademica e la possibilità di infiltrazioni criminali.²³

In primo luogo si tratta di modificare in senso democratico, secondo il principio “una testa un voto”, le norme che oggi regolano l’elezione del rettore e che seguono invece procedure feudali e oligarchiche, cioè basate sul meccanismo del cosiddetto “voto ponderato” che sancisce il diritto di voto con prevalenza per i docenti ordinari, gli strutturati e i baroni, con il risultato di gestire la votazione mediante il voto clientelare (che in tal caso sarebbe fortemente ridimensionato) e di penalizzare fortemente i ricercatori, i precari, il personale tecnico-amministrativo e gli studenti (che di fatto sono l’asse portante della vita universitaria).

In seconda battuta si tratta di eliminare tutte le figure precarie e istituire un ruolo unico della docenza universitaria, senza differenziazione tra ordinari e associati che, pur svolgendo le stesse mansioni, hanno una retribuzione diversa, il che fa aumentare la possibilità di scambio di favori e corruzione negli avanzamenti di carriera, in forma di concorso *ad personam*. Precarietà significa fedeltà gerarchica e dunque maggiore sudditanza psicologica.

Come terzo aspetto occorre cancellare i concorsi locali in cui proliferano clientele, favoritismi e corruzione (o nel caso di mantenimento forzato di questo genere di concorsi, vietare quanto meno la partecipazione in commissioni ai docenti dell’ateneo che bandisce la procedura, eliminando la figura del “mem-

23 Le proposte di riforma dell’università avanzate da “Trasparenza e Merito” sono state rese note in alcuni articoli di giornale: G. Scirè, *Università e merito: non torniamo allo Statuto*, “Corriere della Sera”, 20 giugno 2019; Id., *Un’altra Università è possibile*, “il Fatto Quotidiano”, 10 luglio 2019; Id., *Università: abbandonare i concorsi è un errore*, “Il Sole 24 Ore”, 30 agosto 2019; Id., *Quell’Autonomia che ha trasformato l’università in un fortino feudale*, “il manifesto”, 29 ottobre 2020; Id., *Norme più stringenti per impedire la cooptazione*, “la Repubblica” (ed. Firenze), 12 marzo 2021; Id., *Un decalogo contro la Mala università*, “MicroMega”, 29 settembre 2021.





bro interno”, vero *deus ex machina* del concorso) e istituire un concorso nazionale con commissioni interamente sorteggiate (sul totale dei docenti e non solo tra quelli che si rendono disponibili) e formate almeno da sette-dieci membri per settore, predisponendo i criteri di valutazione in base a una griglia ministeriale, in modo da limitare o ridurre il più possibile l’arbitrio delle commissioni.

In quarto luogo si tratta di ridurre al massimo la possibilità di conflitto di interessi tra valutatori e valutati, garantire la massima trasparenza delle procedure prevedendo l’integrale pubblicazione degli atti concorsuali, l’eventuale presentazione di ricorsi, il loro esito e le decisioni assunte dagli organi competenti (autotutela, esecuzione di sentenza eccetera).

Un quinto correttivo è quello di penalizzare e diminuire i fondi ordinari per gli atenei “viziosi” dove si verificano i contenziosi, con simmetrica premiazione degli atenei “virtuosi”, dove non si verificano (per esempio nella misura del 3-5 per cento in meno agli atenei che non ottemperano alle sentenze, non vigilano sui conflitti di interesse previsti dall’Anac, non sanzionano illogicità di valutazione e non perseguono le procedure irregolari), prevedere sanzioni severe (multe, sospensioni, procedimenti disciplinari) per i commissari coinvolti in concorsi truccati, che si sono macchiati di irregolarità a livello di giustizia amministrativa, civile, penale e contabile, così che il danno subito non gravi sulla collettività, ma ricada sui diretti responsabili.

Come sesto punto si deve cercare di rendere esplicita la possibilità – già prevista in linea interpretativa – di giungere al commissariamento di quegli atenei che hanno reiteratamente e gravemente violato disposizioni legislative, oltre che per ragioni di *deficit* finanziario, in modo simile a quanto accade per i Comuni e, in taluni casi, per le Regioni.

La settima proposta riguarda il ruolo dell’Autorità nazionale anti-corruzione, con un rafforzamento e potenziamento sostanziale nel quadro delle sue funzioni di vigilanza, di controllo preventivo, promozione e sostegno delle migliori pratiche di buon funzionamento della pubblica amministrazione. In questo senso si tratta di sfruttare al massimo le potenzialità offerte dalle nuove tecnologie, attraverso la creazione di una banca dati nazionale che tracci costantemente l’attività degli atenei su concorsi e appalti, monitorando così l’andamento, riducendo così i costi della burocrazia, con una gestione affidata ad un Osservatorio nazionale istituito *ad hoc*, incluso nella struttura dell’Anac, con il compito di assicurare e verificare operatività, accessibilità e continuo aggiornamento dei dati immessi e con l’obbligo di comunicazione dei dati da parte degli atenei, in particolare dei contratti di appalto (di lavori, forniture e servizi, misti) con relative modifiche e revisioni, pena la nullità dei contratti stessi in modo da assicurare la piena e integrale alimentazione della banca dati. La fruibilità dell’Osservatorio da parte di chiunque interessato verrebbe a realizzare una forma di controllo aperto e incrociato sugli stessi dati. L’attuale ruolo dell’Anac ha rivelato grandi limiti di intervento, limitandosi, almeno nel campo universitario, a fornire linee guida che poi, nonostante l’atto di indirizzo del ministero, non sono mai state realmente recepite dagli atenei italiani. Anche in funzione di ricezione delle segnalazioni, dalla esperienza maturata dai casi di Tra-Me, risulta ad oggi aver avuto un ruolo eccessivamente passivo e poco efficace.



L'ottava e ultima soluzione per arginare alcuni fenomeni di illegalità negli atenei che abbiamo avuto modo di sottolineare nella relazione consiste nel rendere nota l'identità di chi tratta i dati contenuti e amministra i sistemi informatici di ateneo, i quali non devono assolutamente essere gestiti dai singoli atenei, ma devono far capo al Miur (così come fa il Ministero del Tesoro con il Mepa). È anche utile ricordare che esiste negli atenei un comitato unico di garanzia (Cug), presente in ogni università, di cui una parte dei membri viene nominata dal rettore e una parte dai sindacati, e che dovrebbe perseguire lo scopo di combattere gli abusi, le discriminazioni e le disuguaglianze, garantendo pari opportunità a tutto il personale accademico. Un organismo così importante, sottoposto a nomina, non ha invece possibilità di decidere alcunché. Solo inserendo componenti esterni e garantendo anche il diritto di effettuare segnalazioni anonime (*whistleblowing*), tanti abusi negli atenei italiani potrebbero avere giustizia.

Tutte queste soluzioni proposte qualora non venissero recepite dalle forze politiche in una organica e radicale riforma messa nero su bianco in un programma di governo necessitano, comunque, di un luogo o organismo deputato al controllo che faccia da garanzia e osservatorio e che non può essere affidato, in modo autoreferenziale, al mondo accademico, né al Ministero – il quale, soprattutto negli ultimi anni, si è rivelato espressione di una parte in causa, ovvero della Crui (Conferenza dei rettori italiani), dunque con una funzione nient'affatto credibile (in conflitto di interessi) e che non rappresenta affatto la comunità accademica nel suo complesso – ma che deve essere invece formato da soggetti esterni al mondo accademico, ovvero da osservatori internazionali, politici, magistrati, giornalisti, sindacati e società civile.

FACCIAMO
LE RIFORME!

ANCORA? MA NON
LE AVEVAMO
GIÀ FATTE?





FABIO MINAZZI

*Per un'università basata
sulla legalità e libera dalle mafie.
Lettera aperta ad un magistrato onorifico*

Gent. mo Giudice di Pace,

dopo più di un lustro di attesa di una auspicabile giustizia riparatrice ho infine deciso di abbandonare la causa da me intrapresa. In questa situazione avverto pertanto l'obbligo morale e civile di spiegarLe le ragioni della mia decisione. Lavoro infatti in un ateneo pubblico come quello insubrico in cui siamo circondati da numerosi cartelli ed avvisi che invitano a denunciare apertamente le violenze che si possono eventualmente subire. Anche per questo motivo – essendo stato vittima di una di queste violenze – mi ero subito deciso ad avviare una causa per l'intimidazione e gli insulti ricevuti nel sempre più lontano 2 marzo 2017. Nel corso del procedimento intrapreso ho poi sempre apprezzato il Suo costante invito a trovare una soluzione extragiudiziale, tramite l'individuazione di un testo di compromesso che consentisse di chiudere, in modo idoneo e correttamente convenevole, questa spiacevole e grave controversia. Spiacevole e grave proprio perché realizzatasi in un ambito universitario, entro il quale la differenza di opinione e la sua conseguente libera espressione dovrebbe invero costituire – come ha sempre effettivamente costituito – l'autentico motore di ogni seria ricerca volta all'approfondimento critico del patrimonio conoscitivo trasmessoci dalle precedenti generazioni. Studiando e insegnando una disciplina come l'epistemologia, questo aspetto, connesso ad una università quale *spazio aperto e libero* mi è molto caro, anche perché le università occidentali sono nate proprio come un luogo privilegiato di discussione, confronto e ricerca aperta a tutti i differenti programmi di studio, di indagine e di ricerca.

Proprio per questa ragione l'aver ricevuto *in università* degli insulti, intimamente all'intimidazione di “stare zitto e muto”, da parte di chi aveva la protervia di insultarmi, mi aveva subito indotto ad intraprendere questa causa. Non tanto per le offese recate allo scrivente o per il maldestro tentativo di zittirmi, quanto proprio per difendere questo libero spazio di confronto, dialogo e discussione tra posizioni diverse e persino antagoniste quale l'u-





niversità è e deve essere. In questo senso, come già rilevava, nel 1644, un poeta come John Milton, nella sua celebre *Areopagitica*, scritta in difesa della libertà della stampa e del libero pensiero, «quando Dio fornì [Adamo] di ragione, Egli lo fece libero di scegliere, poiché ragionare non è altro che scegliere: altrimenti Adamo sarebbe stato un mero automa, uno di quegli Adami che vediamo nelle rappresentazioni di burattini».

Anche come docente votato alla formazione dei propri discenti non posso che far mia questa impostazione miltoniana (che risale, evidentemente, a quella socratica) proprio perché non voglio “educare” delle persone trasformandole in “burattini”, ma voglio, invece, aiutarli sempre a ragionare in prima persona liberamente, aiutandoli, concettualmente, ad escogitare le migliori *argomentazioni* onde meglio difendere il loro autonomo pensiero, abituantoli, così, al *libero confronto critico e dialettico*. Perché questo è e deve essere l’università: uno spazio privilegiato per confrontarsi tra le tesi più diverse, favorendo un continuo dialogo critico tra posizioni differenti e persino apertamente antagoniste.

In tal modo si educano e si formano persone capaci di confrontarsi con tesi e posizioni tra di loro differenti, abituantoli anche, socraticamente, all’*ascolto* di chi non la pensa come loro, per poi poter ragionare in modo libero e consapevole scegliendo, infine, quell’opinione o quel pensiero che più li convince ed persuade. Sempre per questo motivo, di fronte ad un collega che ha assunto, invece, un atteggiamento decisamente opposto a questa tradizione di libero confronto critico, perché deliberatamente volto a far violenza, con i propri insulti, contro chi non condivideva la sua posizione, mi è sembrato un atto civilmente doveroso intraprendere questa causa: non tanto per la difesa della mia persona, ma proprio per difendere e proteggere un’idea più alta e strategica dell’università quale spazio sociale di libero confronto critico. Insomma, ho intrapreso la causa, più che per tutelare me stesso, proprio per difendere un aspetto fondamentale ed irrinunciabile del mondo universitario.

Nei Suoi ripetuti inviti a trovare un accordo extragiudiziale tra le parti, onde poter comporre questa vertenza senza dar luogo alla causa stessa, ho del resto sempre scorto una convinzione analoga alla mia, proprio perché l’università, in virtù della sua alta funzione scientifica, culturale e morale, dovrebbe anche possedere, al suo interno, delle migliori risorse per comporre, in modo ragionevole, questa contrapposizione. Contrapposizione che si sarebbe anche potuta chiudere subito con una sincera stretta di mano, accompagnata dalle scuse per quanto accaduto. Sarei stato più che disposto a chiudere in questo modo questa vertenza, proprio perché può sempre accadere che una persona commetta qualche sbaglio, andando “sopra le righe”, per poi pentirsi e rendersi conto di aver sbagliato proprio perché *errare humanum*. Purtroppo, in questo caso non mi sono però trovato di fronte ad una persona mossa da un sincero ed onesto ripensamento critico di quanto aveva fatto. Al contrario, il mio interlocutore ha sempre negato apertamente quanto aveva fatto e, fin dal primo incontro, non formale, svolto alla presenza dei nostri due avvocati, invece di riconoscere il proprio sbaglio e di chiedere scusa – un atteggiamento che avrebbe subito portato alla chiusura istantanea del procedimento – non si è assunto la responsabilità di quanto accaduto,





perché ha invece negato tutto, affermando, addirittura, di non sapere neppure per quale motivo fosse stato convocato... Di fronte a questa radicale mancanza di responsabilità civile (ed anche morale) ho così pensato che non ci fosse altra strada che intraprendere la procedura prevista dalla normativa vigente onde sanzionare pubblicamente tali comportamenti.

Quando poi, nel corso delle varie udienze, Lei ha invitato costantemente le parti a trovare un accordo, onde mettere fine alla controversia, ho sempre aderito di buon animo al Suo invito, anche se nei vari incontri ho sempre dovuto confrontarmi con una controparte che ha costantemente negato ogni addebito, contro ogni evidenza fattuale, presentandosi persino in una veste d'innocenza che, tuttavia, non gli compete affatto, perlomeno alla luce di quanto ha detto e fatto. Di fronte ad ogni mancato accordo, Lei ci ha sempre invitato, tuttavia, a concludere con un accordo extragiudiziale la vertenza e a questo Suo invito ho sempre aderito rinunciando, via via, ad ogni risarcimento, accettando la compensazione delle spese e trovando anche le espressioni più adatte per trovare un accordo, pur cercando, tuttavia, di evitare ogni eventuale contraddizione logica, come invece suggeriva la controparte. Quando poi Lei ha suggerito di concludere la controversia facendo eventualmente una devoluzione monetaria a qualche ente benefico, ho nuovamente condiviso anche questo suggerimento anche se la controparte ha offerto una cifra così miseranda e vergognosa da devolvere che mi è parso indecoroso ridurre tutto ad una donazione ridicola e indegna. Per questa ragione preferisco interrompere a questo punto la vertenza e lasciare tutto impregiudicato. Infatti l'esborso pecuniario mi trovava fundamentalmente d'accordo proprio perché penso che l'apertura del portafoglio possa giovare, perlomeno in certi casi ostinati, ad aprire il cervello: essendo toccati nel vivo della pecunia qualcuno potrebbe infatti finalmente essere indotto a pensare, con maggior serietà e responsabilità, all'ambito civile e morale in cui vive e lavora, comprendendo anche il rispetto che deve a tutte le persone.

Tuttavia devo anche dirLe come nei Suoi reiterati inviti a trovare un accordo extragiudiziale si percepiva anche un'idea nobile e magna del mondo universitario. Avendo lavorato in questa realtà universitaria fin dagli anni Ottanta del secolo scorso, posso però assicurarLe che l'università è comunque costituita da uomini e donne *in carne ed ossa* che, spesso, non sono né peggiori, né migliori degli uomini e delle donne che possiamo incontrare in ogni altro e differente ambito lavorativo. Certamente in università si ha anche l'opportunità e la fortuna – come è capitato allo scrivente – di incontrare degli autentici Maestri, ovvero uomini e donne affatto preclari, la cui frequentazione non può che immensamente giovare ad un giovane discente che, in tal modo, si forgia avendo come riferimento la figura di persone straordinarie che lo inducono – costantemente, anche dopo la loro morte fisica – ad inseguire un modello superiore di perfezione e di valore. In questa precisa chiave i Maestri sono, anche dopo la loro morte, delle figure ideali che ci spronano e ci aiutano a meglio superare tutti i nostri limiti ed anche a ben comprendere le nostre stesse miserie, spingendoci ad inseguire un modello di vita e di studio che ci aiuta a migliorare il nostro onesto mestiere di docenti, di formatori e di ricercatori del vero. Ma se nell'università vi sono queste figure di specchiato ed indubbio, altissimo, valore culturale, scien-





Fabio Minazzi

tifico, civile e morale, tuttavia vi sono anche altre persone ed altri docenti che non arrivano alla caviglia di questi Maestri. Sono proprio questi uomini e donne, affatto ordinari e affatto “volgari”, che spesso “vivacchiano” oppure “traccheggiano” variamente, conducendo un’esistenza senza gloria e spesso anche con qualche palese infamia. Insomma, non si pensi che l’università raccolga unicamente delle eccellenze, perché così non è. Da questo punto di vista l’università è come tutti gli altri ambiti lavorativi umani in cui si possono incontrare uomini e donne eccezionali, ma anche uomini e donne ordinari e, qualche volta, anche completamente al di sotto dell’ordinarietà della correttezza civile. Non per nulla un grande pensatore come Piero Martinetti (1872-1943) – l’unico filosofo universitario che rifiutò il giuramento di fedeltà del 1931 (furono solo dodici i magnifici docenti a rifiutare questo giuramento su ben 1224 docenti in servizio!, il che conferma quanto testé osservato a proposito della non “eccezionalità” del mondo universitario) – soleva osservare come spesso la più alta e nobile moralità si trovi non tanto nei gruppi sociali dominanti di una società, bensì proprio nelle persone socialmente più umili, le quali, pur non possedendo ricchezze, potere e benefici, tuttavia sanno svolgere la propria vita con uno scrupolo e una disponibilità umana che difficilmente si può ritrovare nei ceti sociali più ricchi, potenti e civilmente fortunati.

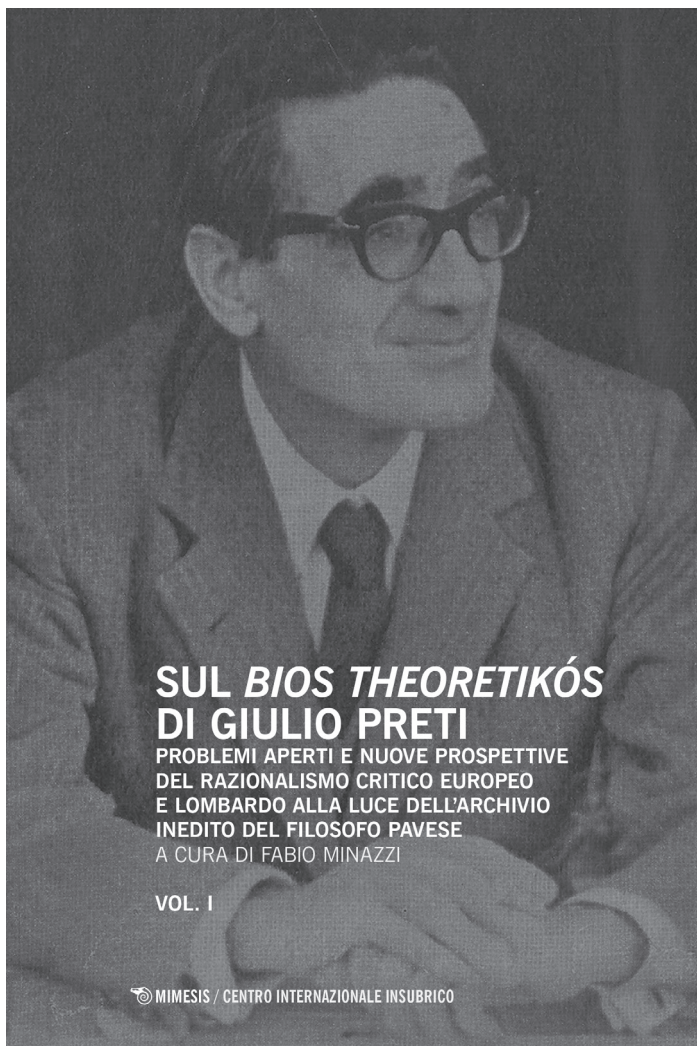
RingraziandoLa per l’attenzione, La saluto cordialmente

Fabio Minazzi

Varese, 16 settembre 2021



INEDITI



**SUL *BIOS THEORETIKÓS*
DI GIULIO PRETI**

PROBLEMI APERTI E NUOVE PROSPETTIVE
DEL RAZIONALISMO CRITICO EUROPEO
E LOMBARDO ALLA LUCE DELL'ARCHIVIO
INEDITO DEL FILOSOFO PAVESE
A CURA DI FABIO MINAZZI

VOL. I

 MIMESIS / CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO

Giulio Preti
(Pavia 9 ottobre 1911 - Djerba 28 luglio 1972)



GIULIO PRETI

*Da Praxis ed empirismo all'Anti-Praxis ed empirismo
Giulio Preti e l'evoluzione della sua riflessione critica
in due lettere inedite a Giulio Einaudi*

A cura di Fabio Minazzi

Premessa

Si pubblicano, qui di seguito, due importanti e significative lettere inedite di Giulio Preti inviate a Giulio Einaudi. Pur nella loro sintetica essenzialità queste lettere documentano una fase assai rilevante (e affatto strategica) dell'originale approfondimento critico più maturo della riflessione del pensatore pavese.

L'avvio più immediato e circoscritto di queste lettere trae spunto dalla proposta di Einaudi di pubblicare una ristampa del celebre volume pretiano Praxis ed empirismo (apparso presso la casa editrice torinese nel 1957). Come è noto questo libro, per circa un triennio, fu al centro di un vivace ed assai articolato dibattito, svoltosi soprattutto (ma non solo) entro l'ambito della comunità dei filosofi italiani, sulle pagine di molte riviste filosofiche e di cultura, nonché soprattutto nei vari ed importanti contributi pubblicati dalla rivista di Antonio Giolitti, Passato e presente. Questo libro fu anche oggetto di uno specifico pamphlet di Cesare Cases, Marxismo e neopositivismo, apparso nel 1958 nella collana dei «Libri bianchi» di Einaudi, nel quale si dichiarava emblematicamente – fin dalla copertina – che «un "paleomarxista" respinge con questo pamphlet l'ultimatum di alcuni teorici di sinistra italiani e difende una concezione integrale del mondo alla luce del pensiero dei classici e di quello di Lukács».

In ogni caso, nel corso degli anni Cinquanta, il volume di Preti agitò, positivamente e costruttivamente, le più che comatose acque del marxismo italico, facendo avvertire l'urgenza e la necessità di confrontarsi criticamente con i differenti programmi di ricerca dell'empirismo logico, del pragmatismo americano, nonché anche con un marxismo interpretato per lo più come una "filosofia della prassi" alla luce della filosofia del giovane-Marx (in sintonia, dunque, con il cd. "marxismo occidentale"). Non a caso questo libro aveva assunto l'aspetto di una sorta di combattivo e pugnace libromanifesto, con cui uno degli esponenti di punta della breve, ma intensa, stagione del «neoilluminismo italiano», metteva sistematicamente al centro



della propria riflessione e del proprio programma di ricerca filosofico (e civile) l'esigenza di confrontarsi direttamente con il pensiero scientifico del proprio tempo e le principali correnti del pensiero internazionale, declinando, in modo affatto originale e pure criticamente discutibile, il razionalismo critico, la fenomenologia, il neopositivismo, il pragmatismo deweyano e, last but not least, il marxismo stesso (pur assunto nell'accezione "occidentale"). Preti proponeva allora questa sua originale operazione sincretistica proprio perché avvertiva l'importanza e il peso di alcuni decisivi problemi teorici aperti che non potevano più essere trascurati o ricollocati nel limbo, depotenziante, delle "buone azioni", sistematicamente rinviate alle calende greche. Anche per questo motivo di fondo l'intervento di Preti aveva assunto un ruolo strategico per rilanciare una richiesta di una democrazia sostanziale ed effettiva, avanzata proprio nel momento in cui le profonde trasformazioni sociali economiche e politiche, auspiccate e variamente perseguite del movimento partigiano, erano state sistematicamente dimenticate, conculcate e, quindi sconfitte, da parte di una politica continuista che era appunto riuscita a vanificare l'esigenza di un profondo e sostanziale cambiamento democratico, domanda civile emersa, con forza, durante la Resistenza italiana che, storicamente parlando, subì ben presto una rapida e complessiva liquidazione politica.

A distanza di un decennio dalla pubblicazione di questo libro-manifesto, anche il pensiero di Preti aveva tuttavia assunto una ben differente curvatura teorica, giacché la bruciante sconfitta politica della Resistenza richiedeva anch'essa una seria comprensione critica e teorica (e quindi anche filosofica), in grado di potersi liberamente confrontare con "i fatti" di Ungheria – come veniva "pudicamente" indicata, in casa "comunista" ortodossa (idest stalinista), la coraggiosa rivolta ungherese del 1956, soffocata nel sangue dalle truppe sovietiche. Una rivolta che aveva visto operai e studenti insorgere insieme, con le armi in pugno, per lottare, a viso aperto, contro il "socialismo reale" e la sua soffocante dittatura. Un "socialismo reale" sempre più percepito come l'espressione, inaccettabile, della dittatura staliniana, la quale aveva finito per travolgere ed annichilire le stesse speranze utopiche e rivoluzionarie del movimento comunista internazionale (come era del resto emerso sia già nel corso della tragedia della guerra di Spagna del 1936-39, sia anche con l'analoga tragedia della dittatura sovietica, lucidamente e coraggiosamente denunciata e messa alla berlina, tra gli altri, anche da un autore come Georges Orwell, con la sua celebre e penetrante allegoria dell'Animal farm, edita nel 1945). Alla luce di questi grandi e decisivi sommovimenti storico-sociali, anche la riflessione teorica di Preti aveva dunque reagito criticamente, inaugurando una nuova fase della sua riflessione che non solo lo aveva già allontanato, da sinistra, dalla militanza comunista, ma lo ha anche convinto a ripensare, in modo più radicalmente teorico, al proprio autonomo ed originale programma di ricerca filosofico.

Del resto i rapporti tra Preti e l'Editore Einaudi risalivano all'immediato primissimo dopoguerra, perché già nel dicembre 1945 Preti aveva sottoscritto con l'editore torinese un contratto per realizzare un interessante volume consacrato a La filosofia della scienza contemporanea. Tuttavia,

malgrado la firma del contratto editoriale, il pensatore pavese non realizzerà mai questo interessante volume. Tant'è vero che nel marzo del 1950 Preti scriveva a Einaudi proponendo la pubblicazione della sua monografia *Il cristianesimo universale di G. G. Leibniz*. Sentito però anche il parere editoriale di Norberto Bobbio, questa opera, pur essendo giudicata dallo studioso torinese, «un lavoro serio, ben condotto e ben informato», fu tuttavia rifiutato, perché non era né un saggio, agile ed innovativo, né, tantomeno, un originale ed esauriente studio filosofico. Pertanto non si riusciva a trovarne una giusta collocazione editoriale nelle collane einaudiane. Il libro uscì poi, grazie anche all'interessamento diretto di Ludovico Geymonat, presso i Fratelli Bocca Editori, nel 1953.

Semmai nel corso degli anni Cinquanta Preti fu coinvolto dall'editore Einaudi in un altro interessante progetto, ovvero quello di predisporre una innovativa Storia della logica per la collana della «Piccola Biblioteca Scientifica-Letteraria». Ma anche questo interessante ed innovativo progetto – da cui era scaturito un regolare contratto editoriale – non produsse, infine, alcun libro, sia perché si trattava, indubbiamente, di un lavoro in sé assai «complesso» ed ambizioso, sia anche perché Preti non poteva allora riferirsi – come scrisse onestamente, nell'ottobre del 1954 – ad «altri lavori del genere già fatti da poter utilizzare». Ma proprio entro le more di questa situazione, nel maggio del 1956, Einaudi accettò, invece, di pubblicare tempestivamente un libro decisamente innovativo e teoreticamente “pusante” come Praxis ed empirismo, che così fu edito nel maggio dell'anno successivo, in una tiratura di duemila copie che, nel corso degli anni, andarono infine esaurite proprio per il notevole successo che ha accompagnato la pubblicazione di questo libro-manifesto. Nel corso degli anni successivi rimase tuttavia sempre in essere il contratto per la Storia della logica a proposito della quale Preti dichiara ad Einaudi, il 2 maggio 1958, che «la farò, ma la finirò Dio sa quando, e sarà certamente una grossa opera» e non quindi una Piccola storia della logica come invece si aspettava Giulio Einaudi che forse pensava ad un'agile introduzione alla storia del pensiero logico. Per la verità nel corso degli anni successivi Einaudi continuerà sempre ad insistere per avere quest'opera (giungendo perfino a predisporre anche un nuovo contratto editoriale), ma Preti, in realtà, malgrado i molti testi preparatori che ha effettivamente predisposto per quest'opera, non la terminerà mai.

Anche perché Preti, nel corso degli anni Sessanta, ha sottoscritto altri ed autonomi impegni editoriali, sia con l'Editore Vallardi di Milano, sia anche con un altro piccolo, ma assai significativo editore milanese, come Arturo Schwarz con il quale si era impegnato per scrivere una Storia della filosofia moderna, da Descartes ad Hegel. Schwarz era allora un editore decisamente e coraggiosamente schierato contro lo stalinismo comunista (aveva infatti pubblicato sia *La rivoluzione tradita di Lev Trockij*, sia anche la Storia del Partito comunista di Giorgio Galli, opere certamente non gradite a Togliatti il quale, proprio per questo, aveva fatto immediatamente pressioni dirette su Raffaele Mattioli, allora amministratore della Comit, onde far togliere il fido già ottenuto da Schwarz per poter avviare la sua attività editoriale. Non a caso Togliatti giudicava Schwarz una «iena trostsko-fascista» come ebbe cortesemente modo di comunicare a Mattioli...).



Luciano Foà, allora redattore einaudiano, nel febbraio del 1960 aveva del resto scritto confidenzialmente a Preti sia per trasmettergli il nuovo contratto per la Storia della logica, sia anche per cercare di portare all'Einaudi la Storia della filosofia moderna pretiana. Il 25 febbraio 1960 così scriveva Foà a Preti: «a proposito di libri “commissionati” da altri editori, la cosa naturalmente ci dispiace perché teniamo molto a Lei. Per quanto riguarda il libro che Lei sta facendo per Schwarz forse sarebbe possibile dirottarlo verso di noi poiché sappiamo che Schwarz ha intenzione di smettere la sua attività editoriale (naturalmente è una notizia confidenziale, ma sicura). Non potrebbe tentare Lei di disimpegnarsi con Schwarz senza dire la Sua intenzione di dare a noi il libro? Se Lei avesse ricevuto già del denaro da Schwarz, noi saremmo disposti a darLe immediatamente la possibilità di restituire la somma ricevuta. Mi faccia sapere qualcosa, La prego, su questo punto».

Di primo acchito Preti declina, tuttavia, la proposta di Einaudi, anche se poi la situazione improvvisamente precipita (esattamente con le precise modalità anticipategli, confidenzialmente, da Foà). Infatti quando Schwarz si vide improvvisamente ritirato il fido già concessogli dalla Comit fu, de facto, “strozzato” economicamente da questa simpatica ma silente operazione realizzata da Togliatti con Mattioli. Dovendo quindi chiudere la propria attività editoriale pagando i debiti per cui si era esposto, Schwarz richiese pertanto tempestivamente ai suoi Autori la restituzione degli anticipi già versati per le opere che non gli erano state ancora consegnate. In questa precisa situazione, il 28 settembre 1960, Preti così scriverà allora, con un certo allarme, a Luciano Foà: «Può provvedere ad evitare che il massimo filosofo vivente [sarei io] finisca i suoi giorni a Sing Sing?». Alla fine Preti finì così per accettare proprio la precedente proposta einaudiana. La casa editrice Einaudi restituì quindi direttamente a Schwarz le centomila lire ottenute anticipatamente dal pensatore pavese per la stesura della Storia della filosofia moderna. Preti evitò così, sicuramente, sia il carcere, sia di restituire, in proprio, la somma già ricevuta da Schwarz, mentre la sua Storia della filosofia moderna fu naturalmente “dirottata” all'Einaudi (ma, tuttavia, anche questo interessante libro non sarà mai edito dell'editore torinese, perché Preti non lo terminò mai).

In questi anni Einaudi coinvolse del resto Preti anche in una sua eventuale replica critica ad un agile pamphlet di Garin, La cultura e la scuola nella società italiana (apparso nella collana dei «Libri bianchi» einaudiani, nel 1960). Ma, anche in questo caso, Preti non pubblicherà mai questa sua, pur “pepata” ed assai interessante, risposta critica che – come anticipa lo stesso Preti in una sua lettera del 9 luglio 1960 ad Einaudi – «credo che dispiacerà a molta gente, anche a Garin». In questo caso, però, il suo importante testo è stato comunque successivamente edito, sia pur molti anni dopo, a cura dello scrivente¹, in un'edizione postuma. Ma sempre in questi anni

¹ Cfr. G. Preti, *La cultura nella società italiana (A proposito di E. Garin, La cultura e la scuola nella società italiana, Einaudi 1960, testo inedito a cura di Fabio Minazzi, edito nel volume del Liceo Scientifico Statale «Galileo Ferraris» di Varese, Dal giardino all'agorà. Annuario del Cinquantesimo (1942-1992)*, a cura



Preti è ancora impegnato con Einaudi anche per la pubblicazione – nella prestigiosa collana de «I millenni» – de Il libro del Cortigiano di Baldessar Castiglioni, volume che fu effettivamente edito nell'autunno del 1960, quale prezioso “libro strenna” con una importante scritto introduttivo pretiano (sarà poi predisposta, negli anni successivi, un'altra edizione di questo testo curata da Walter Barbieri).

Negli anni successivi Einaudi chiede sempre, costantemente, conto sia della Storia della filosofia moderna, sia anche della Storia della logica, ma queste due opere non saranno mai consegnate da Preti all'editore torinese. Il quale, nel febbraio 1966, gli comunica anche l'intenzione di ristampare Praxis ed empirismo, ormai da tempo esaurito, onde poter «venire incontro alle richieste di librai e lettori». Preti risponde tempestivamente il 13 febbraio alla lettera einaudiana del 9 e si dichiara del tutto favorevole a questa ristampa. Ma, come potrà accertare il lettore, si dichiara favorevole ad una ristampa invariata dell'opera «così com'è». Per quale ragione? In primo luogo, perché è un'opera che ha oramai avuto una sua storia ed anche una sua precisa fortuna, in un preciso e determinato contesto storico. In secondo luogo, perché oramai Preti non si riconosce più nelle premesse da cui ha preso le mosse Praxis ed empirismo. A questo proposito osserva – e l'osservazione è particolarmente preziosa – che il suo libro partiva da alcune precise premesse teoriche, muovendo dalle quali giungeva ad alcuni risultati che, in questo preciso e circoscritto perimetro teoretico, configurano un libro che gli «sembra ancora valido». Anche se ora, a metà anni Sessanta, Preti nutre «molte riserve circa quelle stesse premesse». Per quale motivo? Perché Preti dichiara di essersi «del tutto distaccato dall'idea democratica; ho ancor meno simpatie di quante ne avessi allora e per il marxismo e per il pragmatismo, e tengo oggi ad accentuare l'aspetto teoretico (con la problematica che ne consegue), anziché pragmatico, e della scienza e del sapere in generale» (il corsivo è mio). Per questa ragione Preti suggerisce allora di ristampare «il libro così com'è», lasciando libero l'Editore di richiedergli eventualmente una Prefazione per questa riedizione. Prefazione nei confronti della quale Preti non tace, tuttavia, la sua perplessità complessiva di fondo. Tant'è vero che l'opera sarà infine ripubblicata, totidem verbis, nella sua versione originaria. E questa veste conserverà anche quando, molti anni dopo, sarà infine riedita (meritavamente) nella collana dei «Reprints Einaudi», nel marzo 1975, in una tiratura di ben 10.000 copie, le quali ultime andarono anche loro ben presto e esaurite, a conferma della larga, continua e fortunata circolazione che questo importante libro-manifesto ha sempre goduto nell'ambito specifico della cultura italiana del Novecento.

Ma nel marzo del 1967 Preti, ricevendo dieci copie della ristampa del suo volume del 1957, coglie l'occasione non solo per ringraziare Einaudi, ma anche per comunicargli quanto sta pensando e meditando. Si viene

di Fabio Minazzi e Roberto Pissavino, Associazione Amici del Liceo Scientifico «Galileo Ferraris», Varese 1993, pp. 121-126, poi riedito in Appendice al volume di F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano 1994, alle pp. 345-349.

così a sapere che ha appena terminato di leggere il famoso libro di Marcuse, L'uomo ad una dimensione, opera con la quale Preti da un lato solidarizza profondamente, mentre, al contempo, avverte anche un'«irriducibile discordia». Certamente anche in questo caso la discordia cui accenna Preti scaturisce dalla non condivisione delle premesse teoriche che animano, complessivamente, i diversi esponenti della Scuola di Francoforte e colorano, in particolare, soprattutto la loro complessiva misinterpretazione della scienza e della stessa razionalità scientifica. Ma al di là di questo profondo dissenso, Preti avverte comunque come la riflessione marcusiana sia in grado di cogliere criticamente alcuni aspetti decisivi della società contemporanea, soprattutto di quella americana nella cui cultura si assiste ad una sistematico svuotamento teoretico del pensiero scientifico e di quello tecnico, ridotto ad una componente meramente banalistica e pragmatica.

In questi anni Preti sta del resto riavvicinandosi – sia pur criticamente – proprio all'imprinting della sua stessa prima formazione filosofica, ovvero alla lezione del razionalismo critico e fenomenologico banfiano che ha contraddistinto, complessivamente, la sua formazione giovanile come uno degli allievi tra i più acuti e teoreticamente inquieti di Antonio Banfi. Questo suo ritorno critico alla matrice banfiana è particolarmente evidente nelle sue ultime opere, ma emerge bene anche da questa importante lettera in cui Preti comunica ed Einaudi che sta pensando di predisporre un testo consacrato espressamente a I limiti dell'empirismo logico. Naturalmente Preti non vuole certamente rinnegare la sua precedente adesione critica al programma dell'empirismo logico, ma vuole, semmai, sottolineare ed approfondire, ancor più, proprio le specificità peculiari del suo singolare rapporto critico con la lezione del Wiener Kreis e, più in generale, con il programma di ricerca del neopositivismo americano e dell'Enciclopedia di Chicago. Scrive infatti Preti:

Si tratta di un ripensamento critico, strettamente filosofico (non di un "rinne-gamento"!), e in gran parte dall'interno, di questo atteggiamento filosofico che (assai più del marxismo, come ben videro allora i recensori comunisti) era alla base di Praxis ed empirismo. Si tratta dunque, in un certo senso molto particolare, di una specie di "anti-Praxis ed empirismo".

Questo curioso "anti-Praxis ed empirismo" non è dunque una mera palinodia della precedente posizione teoretica, bensì ne costituisce, semmai, un'ulteriore ed originale approfondimento critico, che si svolge proprio nella direzione di un neo-trascendentalismo, critico e storico, che si intreccia, a sua volta, con l'originale ed interessante rielaborazione di una forma di neorealismo logico le cui radici teoretiche più lontane, storicamente parlando, possono essere individuate nel dibattito della tarda scolastica medioevale e poi anche nella fenomenologia husserliana delle Ricerche logiche.

Effettivamente, pressoché tutti i numerosi scritti inediti del Fondo Preti, connessi all'ultimo decennio/quindicennio di attività di riflessione del pensatore pavese, attestano proprio questo suo approfondimento critico del suo originale ed autonomo programma di ricerca. Un fecondo ed impegnativo

programma di ricerca filosofico che, personalmente, ho ricostruito analiticamente, basandomi direttamente su molteplici inediti pretiani, nel volume Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti (Mimesis, Milano-Udine 2011) cui ora senz'altro rinvio il lettore interessato. Da un punto di vista molto generale si può anche affermare come Preti, in questa sua ultima fase di riflessione, metta sempre più in ombra le radici pragmatiche della sua precedente riflessione, proprio per accentuare la dimensione squisitamente teoretica della sua indagine critica del pensiero occidentale. Non per nulla in questa sua disamina critica della tradizione occidentale ad un certo punto Preti affronta anche la celebre querelle delle "due culture". Ma il Nostro autore non affronta questo problema né dal punto di vista meramente storico, né da quello economico-sociale e, neppure, da quello meramente antropologico o sociologico. Al contrario, Preti è interessato a porre in essere una disamina critica e meta-riflessiva concernente le differenti formalità teoretiche che costituiscono l'orizzonte problematico tanto della tradizione tecnico-scientifico, quanto della tradizione retorico-letteraria. In questa sua precisa ed originale chiave teoretica queste due differenti ed antinomiche tradizioni di cultura occidentali si configurano, allora, come due differenti ed, appunto, antinomiche tradizioni di pensiero, rispetto alle quali non si tratta tanto di compiere una scelta a favore di una o dell'altra, bensì di saper cogliere il loro ruolo specifico, giacché hanno entrambe costituito i "due motori", fondamentali, e complementari (à la Bohr) della tradizione occidentale. Non per nulla così Preti sintetizza per Einaudi l'orizzonte teoretico preciso di questa sua nuova e complessa disamina e fase critica:

È un intervento sulla celebre querelle, ma molto sui generis. Non è tanto la discussione Snow-Leavis che mi interessa, quanto esaminare e descrivere nel concreto della civiltà europea una "coppia dialettica" – non due classi di attività colta, quanto due "mentalità", due logiche, due etiche. Manca nel libro, volutamente, ogni tentativo irenico come ogni scelta.

Einaudi fu naturalmente attratto da questa ghiotta e preziosa "anticipazione", e si fece pertanto inviare subito il nuovo volume di Preti, mentre dichiarava anche il suo interesse editoriale per il saggio sui limiti dell'empirismo logico. Preti inviò poco dopo i dattiloscritti del volume sulle "due culture", sottolineando, ancora una volta, come questo suo studio si riferisse alle strutture antinomiche di pressoché l'intera tradizione culturale occidentale. Questo suo nuovo libro fu subito letto, sempre nel corso del 1967, da Giulio Bollati, allora della redazione einaudiana, il quale, nell'ottobre dello stesso anno, scrisse tempestivamente a Preti comunicandogli di aver apprezzato «moltissimo» questo suo nuovo contributo teoretico. Bollati suggerì anche di utilizzare il riferimento a Le due culture solo nel sottotitolo del libro, escogitando un titolo diverso che fu poi quello di Retorica e logica, con cui questo libro apparve, infine, nella collana del «Nuovo Politecnico», con piena soddisfazione di Preti, nel 1968. Giulio Einaudi, nella sua lettera del 3 ottobre 1967, motiva questa sua specifica scelta editoriale spiegando a Preti di ritenere il «Nuovo Politecnico» la sede più adatta di questo libro per i seguenti motivi:



Giulio Preti

in ragione da un lato della effettiva combattività e forza di penetrazione del Suo discorso, e dall'altro della udiienza, giovane e dinamica, propria della collana. Le condizioni economiche del "Nuovo Politecnico" sono: L. 200.000 di anticipo alla pubblicazione, a valere su una percentuale fissa del 6%. La tiratura minima garantita è di 6000 copie, con buone possibilità di ristampa a breve scadenza. Ciò che fa il reale vantaggio di questa collezione a vantaggio delle sue, solo in apparenza avere, elargizioni.

Effettivamente l'opera di Preti, apparsa nel 1968, fu poi riedita in una seconda edizione nel 1969, mentre un editore spagnolo mostrò subito interesse per acquisire i diritti di traduzione di quest'opera (che tuttavia non fu poi realizzata). Aggiungo solo che in occasione del cinquantesimo anniversario della prima pubblicazione di Retorica e logica si è infine potuto mettere capo ad una sua nuova edizione critica, largamente commentata, corretta e variamente integrata².

Segnalo, infine, che il testo di queste due importanti lettere inedite di Preti – come del resto anche per tutte le altre lettere inedite citate nel corso della presente Premessa – sono tratte dal carteggio di Giulio Preti con la Casa Editrice Einaudi, attualmente conservato nell'Archivio di Stato di Torino, nell'Archivio di Giulio Einaudi Editore, Faldone 166, Corrispondenza con Autori e Collaboratori italiani, nel Fascicolo 2494 intestato a Preti, Giulio.

Fabio Minazzi

* * *

Giulio Preti lettere a Giulio Einaudi

I

Firenze, 13 febbraio 1966
Via dello Sprone n. 1

Caro Einaudi,
rispondo alla Sua graditissima del 9 u. s., relativa alla ristampa di *Praxis ed empirismo*.

È un libro che è così com'è: come era, ha avuto la sua fortuna. Non credo di poterlo "aggiornare" – bisognerebbe che ne scrivessi uno nuovo, tutto diverso. Lo ristampi, dunque, così com'è. Tutt'al più potrei fare, se Lei lo crede opportuno, una "Prefazione alla seconda edizione", ma sono perplesso, perché dovrei dire in quante cose non sono più d'accordo con quel me stesso che ha scritto quel libro. Ma, d'altra parte, era un libro-saggio: partiva da

2 Cfr. Giulio Preti, *Retorica e logica*, Nuova edizione emendata e arricchita cura, con introduzione e note di Fabio Minazzi, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano 2018.





certe premesse e cercava di vedere come si ponessero, da quelle premesse, tante questioni filosofiche di oggi. *Partendo da quelle premesse*, il libro mi sembra ancora valido; ma oggi ho, invece, molte riserve circa quelle stesse premesse. Mi sono del tutto distaccato dall'idea democratica; ho ancora meno simpatie di quanto ne avessi allora e per il marxismo e per il pragmatismo; e tendo oggi ad accentuare l'aspetto teoretico (con la problematica che ne consegue), anziché pragmatico, e della scienza e del sapere in generale.

Dunque: ristampi pure il libro così com'è. Quanto all'opportunità, o meno, di premettere una Prefazione c. s., lascio decidere a Lei.

Mi creda cordialmente

Suo

Giulio Preti

II

Firenze, 27 marzo 1967

Via dello Sprone n. 1

Caro Einaudi,

ho ricevuto giorni fa le copie della riedizione di *Praxis ed empirismo* e La ringrazio molto.

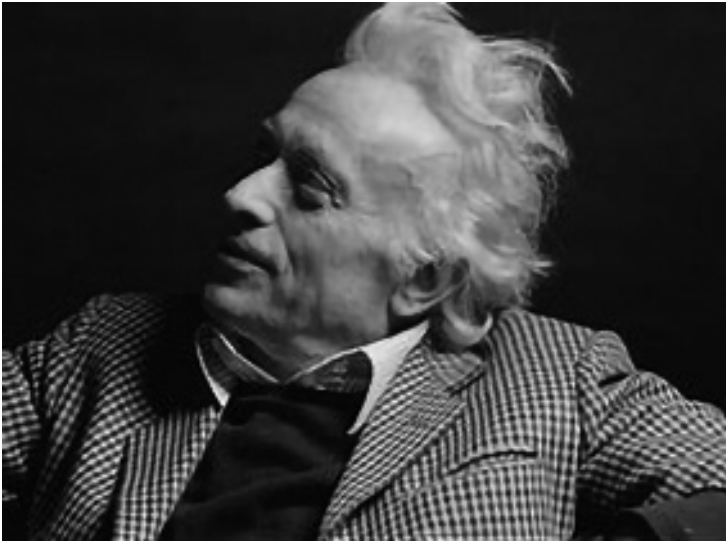
Questo avvenimento, unitamente alla lettura di H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* (libro che mi ha impressionato molto e con il quale mi sento in uno stato di profonda concordia e altrettanto profonda, irriducibile discordia) mi ha deciso a intraprendere la stesura di un nuovo saggio *I limiti dell'empirismo logico*. Si tratta di un ripensamento critico, strettamente filosofico (non di un "rinneamento"!), e in gran parte dall'interno, di questo atteggiamento filosofico che (assai più del marxismo, come ben videro allora i ricensori comunisti) era alla base di *Praxis ed empirismo*. Si tratta dunque, *in un certo senso molto particolare*, di una specie di "anti-Praxis ed empirismo". Per questo penso di offrirlo a Lei, che ne è, per così dire, l'editore "naturale". Vuole che quando l'avrò finito (se tutto va bene, tra circa un anno) glielo mandi in visione?

Inoltre: ho quasi finito (manca solo di venire riletto e batterlo a macchina) un altro libro (che sarà pronto tra un mese circa): *Le due culture*. È un intervento sulla celebre *querelle*, ma *molto sui generis*. Non è tanto la discussione Snow-Leavis che mi interessa, quanto esaminare e descrivere nel concreto della civiltà europea una "coppia dialettica" – non due classi di attività colta, quanto due "mentalità", due logiche, due etiche. Manca nel libro, volutamente, ogni tentativo irenico come ogni scelta. Sarebbe disposto a pubblicarlo? Lo vuol vedere?

Scusi se la disturbo e le faccio perdere tempo. Intanto gradisca i più cordiali saluti

Giulio Preti





Giulio Einaudi
(Torino 2 gennaio 1912 - Poggio Sommavilla, Rieti 5 aprile 1999)

RICORDO DI PAOLO FACCHI,
PIETRO MANNI E PATRIZIA POZZI



Patrizia Pozzi
(Milano 8 maggio 1956 - Merate 5 gennaio 2021) (Foto di Fabio Minazzi)



DARIO GENERALI

Patrizia Pozzi spinoziana rivoluzionaria

Patrizia Pozzi (Milano, 1956) si forma nella Milano degli anni Settanta, condividendo i valori progressisti e le aspirazioni democratiche e di liberazione di quel contesto.

Nipote di Antonio Fanzel, deportato politico ucciso nel lager nazista di Mauthausen, Patrizia trova anche nell'ambiente familiare ampio sostegno e condivisione della sua prospettiva democratica e antifascista, che visse non solo come militanza politica, ma anche come studiosa. Sui temi della Resistenza e delle deportazioni naziste pubblicò un volume, scritto in collaborazione con Miuccia Gigante, *Mai più lontani. Antifascismo e Resistenza visti con gli occhi di una bambina* (2016). Non mancò di prendere posizione, in una serie di iniziative promosse in collaborazione con Ferruccio Capelli alla Casa della Cultura, a difesa dei valori antifascisti e contro ogni forma di negazionismo e di revisionismo che alcuni anni fa sembravano diffondersi pericolosamente nella storiografia.

Insegnante di Storia e Filosofia nelle scuole milanesi, fu per molti anni anche docente a contratto di Storia del Pensiero ebraico presso l'Università degli Studi di Milano. Specialista di Spinoza, ne approfondì il pensiero e l'opera come pochi altri, grazie anche alla conoscenza della lingua e della tradizione ebraica antica studiata per molti anni sotto la guida di Giuseppe Laras. Grazie a queste competenze fu in grado di ricostruire in modo completo le fonti del pensiero di Spinoza, restituendone poi un'immagine ben più articolata e complessa di quella generalmente accreditata dalla storiografia corrente. Su temi spinoziani ha pubblicato, fra l'altro, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di scientia intuitiva, tra finito e infinito* (2012); *De vita solitaria: Petrarca e Spinoza* (2017) e, nei "Quaderni Spinoziani", *L'eresia della pace. Spinoza e Celan. Lingua, memoria, identità* (2005).

Quello che però ha colpito tutti gli amici e i conoscenti di Patrizia è sempre stato il coraggio e il senso di responsabilità con i quali ha affrontato tutte le vicissitudini della sua vita, compresa l'ultima e drammatica malattia, la SLA che l'ha resa immobile in un letto per anni, assistita amorevolmente dalle figlie, dagli amici e da tutto il personale medico e sanitario di Villa



dei Cedri di Merate. Dotata di vero spirito spinoziano, ha accettato la sua condizione con una dignità straordinaria e senza mai arrendersi. Con una tenacia, una motivazione e un coraggio esemplari ha continuato a comunicare con tutti, anche quando ormai non era più in grado di parlare, scrivendo su un computer con gli occhi. Nello stesso modo ha continuato i suoi studi spinoziani, pubblicando il suo ultimo volume, accolto dall'amico Fabio Minazzi nella collana del Centro Internazionale Insubrico e curato dalla figlia Susanna Ferrario, su *Homo homini Deus* (2019), che può considerarsi anche un suo testamento intellettuale. Nel volume la celebre affermazione spinoziana "Deus seu Natura", viene letta al di fuori di qualsiasi antropocentrismo e suggerisce un indirizzo del comportamento umano informato e rispettoso delle leggi della Natura. Patrizia indica inoltre un percorso in cui sia superato qualsiasi dualismo fra Mente e Corpo e che conduca a una società libera, giusta, solidale e improntata all'uguaglianza degli uomini.

La sua scomparsa è un lutto per il mondo della cultura e per la società in generale. Patrizia aveva infatti interpretato il suo impegno politico, culturale e umano ai più alti livelli che l'esperienza di tutti noi ha mai potuto conoscere. A lei va tutta la nostra stima e la nostra riconoscenza per aver delineato, con la sua vita e con le sue opere, un modello ideale di umanità.



FABIO MINAZZI

Patrizia Pozzi: philosophieren ist Spinozieren

Ho incrociato i miei passi con quelli di Patrizia Pozzi (Milano, 8 maggio 1956 – Merate, 5 gennaio 2021) negli ampi spazi della Ca' Grande di Milano, quando eravamo entrambi studenti di filosofia della *Statale*, frequentando, *grossomodo*, le stesse lezioni e, in qualche caso, anche i medesimi seminari, condividendo, fin da allora, un medesimo *télos*, perché la nostra scelta per la filosofia era frutto di una precisa vocazione che si intrecciava anche con un vivo interesse per la vita civile e politica del nostro tempo. Un *télos* condiviso, dunque, che non era solo e principalmente filosofico, ma era anche un progetto politico (nel senso più nobile del termine), ovvero un'aspirazione per contribuire, in prima persona, alla *costruzione positiva* di una superiore società civile che per noi doveva anche intrecciarsi con una differente e molto più salda moralità di vita. In questa precisa prospettiva – pur appartenendo a due diverse coorti generazionali, quelle, rispettivamente, del 1956 e la mia del 1955 – eravamo tuttavia pienamente solidali nel cogliere e apprezzare il preciso significato dei differenti programmi di ricerca filosofici e civili di alcuni Maestri che abbiamo avuto la fortuna di poter conoscere e frequentare fin dai primi anni universitari. Penso a filosofi come Ludovico Geymonat (1908-1990) e Mario Dal Pra (1914-1991), senza tuttavia trascurare l'incontro con uno straordinario didatta come Franco Fagnani (1927-2009). Ma proprio la frequentazione di questi Maestri ci ha ben presto aiutato anche a scorgere l'abisso che, oggettivamente, separava questi pensatori e studiosi da alcuni loro allievi più giovani, i quali ultimi seguivano, spesso e volentieri, una ben differente intenzionalità civile e culturale (ed anche umana).

In ogni caso, entro questo preciso orizzonte storico e prospettico, Patrizia, fin da giovanissima, si caratterizzava anche per costituire una sorta di incredibile *moralità vivente*. Una *moralità vivente* che, come un affilatissimo bisturi chirurgico, sapeva, fin da allora, considerare ed individuare con occhio critico implacabile – *à la* Leonardo – le “notomie lor sotto” proprie e specifiche di molteplici configurazioni del mondo della prassi ed anche di taluni accademici. Del resto il rapporto di Patrizia con la moralità passava,



in primo luogo, proprio dal *mondo della prassi* alimentandosi poi sempre di una sua originale e personalissima riflessione filosofica che offriva non solo combustibile per questa sua radicale operazione critico-ricostruttiva, ma anche per l'orizzonte ideale entro il quale Patrizia ha sempre radicato la sua riflessione, la sua stessa vita degli studi e anche la sua vita personale. In questo specifico orizzonte il suo Autore e il suo Maestro è stato, fin da subito, Benedetto Spinoza, cui Patrizia ha ben presto consacrato la sua più intensa, originale ed acuta capacità di studio e di riflessione. Non solo: Spinoza è stato anche il suo costante amore intellettuale e filosofico più sincero ed autenticamente erotico – nel pieno senso platonico del termine. Un classico di costante e fecondante riferimento, non solo per la sua non facile vita quotidiana, ma anche per la sua stessa riflessione teoretica e civile. Del resto come lo stesso Spinoza è stato un fulgido modello di moralità incarnatasi in una specifica vicenda umana, così anche Patrizia è stata, in primo luogo, una spinoziana affatto coerente che ha incarnato, nel suo corpo e nel suo sangue, proprio quello straordinario e superiore modello di vita, di studio e di riflessione. Infatti Patrizia, prima ancora che studiare e approfondire l'opera e il pensiero spinoziano, è stata ben presto in grado di incarnare, nella sua stessa vita *vissuta*, proprio quegli stessi ideali filosofici e quegli stessi concetti spinoziani di alta moralità e di altrettanto rigore concettuale che contraddistinguono, complessivamente, l'opera, il pensiero e la complessa figura storica dello stesso Spinoza. In questa ardua prospettiva, al di là dei suoi molteplici e importanti testi di studio, variamente dedicati a Spinoza e ai vari aspetti della sua opera, Patrizia è stata così, *in primis et ante omnia*, un'autentica *spinoziana* nella sua vita e nel suo stesso comportamento quotidiano. Proprio per entrare, in modo intrinseco e documentato, entro la stessa complessa cultura ebraica nella quale è maturato il pensiero di Spinoza, Patrizia, dal 1987 al 2000, ha studiato, in modo sistematico e con autentica passione, la lingua e la tradizione ebraica, seguendo puntualmente delle lezioni svolte nella sinagoga di via Guastalla a Milano, studiando con il Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Milano Giuseppe Laras (1935-2017).

Certamente non si possono e non si devono naturalmente trascurare i suoi volumi spinoziani ed anche tutti i suoi scritti e le sue note concernenti Spinoza e molteplici aspetti della sua vita, della sua opera e del suo programma di riflessione e studio. In particolare occorre tener ben presente il suo più maturo volume, *Visione e parola. Un'interpretazione del concetto spinoziano di "scienza intuitiva", tra finito ed infinito* (Franco Angeli, Milano 2012), cui si deve poi affiancare anche il più recente – e singolare – *"De vita solitaria": Petrarca e Spinoza* (Mimesis, Milano-Udine 2017). Non per nulla la prima monografia *Visione e parola* si apre con la considerazione in base alla quale Patrizia sottolinea come «la filosofia di Spinoza ha certamente radici complesse, a vario titolo scandagliate. Quella spinoziana è una via che può essere compresa e riconoscendo le fonti e le prospettive di una tensione ontologica, teoretica, etica, e politica volta a pensare, insieme e distintamente, l'essere e il divenire, il tempo e l'eternità, il finito e l'infinito, l'unità e la molteplicità, l'individuo e la *res publica*. Tanto la cultura greco-latina (dai classici al medioevo, dall'umanesimo a Descartes), quanto la tradizione ebraica (in varie sfaccettature,



dalla dimensione talmudica a quella cabbalistica) possono essere indagate e spesso sono state ipotizzate come basi di un percorso che in ogni caso va riconosciuto come peculiare; un percorso che lucidamente si confronta e prende le distanze da autori e opere di cui pure si nutre e rispetto a cui, tuttavia, presenta una irriducibile originalità. A partire dal classico fino alla struttura delle opere spinoziane, siamo sempre chiamati a scavare in quello che è stato un tentativo radicale, e spesso provocatorio, di ridefinizione del *logos* filosofico, dall'ontologia alla politica» (p. 13).

Il che ci fornisce le precise coordinate, ad un tempo teoretiche e storiografiche, entro le quali si è dipanata l'originale indagine critica spinoziana realizzata da Patrizia in questo suo importante contributo. Un volume prezioso, consacrato a «mettere a fuoco il concetto spinoziano di *scientia intuitiva* considerando alcuni tra gli autori e le correnti della storia del pensiero (di impronta sia classica, che ebraica) che possono avere lasciato un riflesso in questo complesso concetto spinoziano, oggetto di molteplici e talvolta inconciliabili letture. Più precisamente, – prosegue Patrizia – dopo aver cercato di definire gli elementi che caratterizzano la scienza intuitiva a partire da un'analisi interna del pensiero spinoziano, e dopo aver messo brevemente in luce, anche attraverso alcune osservazioni lessicali, significati silenti del concetto di “intuizione” che si sono affermati all'interno del pensiero greco-occidentale che possono essere giunti a Spinoza tramite i suoi studi “secolari”, si sviscereranno alcuni elementi che possono essere invece essergli derivati da quel pensiero ebraico, proprio della tradizione del commento biblico, che non è filosofico, ma che, da Filone d'Alessandra in poi, ha potuto nei secoli risultare ispiratore di riflessioni e tematiche di impronta ontologica, teoretica, etica; anche, forse, in un autore come Spinoza, che pure si situa consapevolmente e decisamente *fuori* dai percorsi della tradizione ebraica e che chiaramente afferma che la Scrittura non va letta in chiave filosofica, sostenendo che “nec Scriptura rationi, nec ratio Scripturae accomodando sit” e distinguendo al proposito radicalmente teologia e filosofia» (pp. 13-14).

In questa precisa ed eminente chiave ermeneutica in questo libro Patrizia considera così alcuni precisi luoghi topici della tradizione ebraica «non tanto per individuare ipotetiche coincidenze o eclatanti “sovrapposizioni” con il pensiero spinoziano, quanto per dare esempi di quel particolare modo di affrontare il testo biblico (e il mondo) da parte della tradizione ebraica del commento certamente nota a Spinoza e che può aver contribuito (anche come riferimento polemico) all'*humus* concettuale e lessicale di cui si nutre l'elaborazione del suo pensiero» (p. 14). L'esito complessivo di questa indagine ermeneutica ha infine permesso a Patrizia di «mettere a fuoco un senso che si può definire *ermeneutico* della scienza intuitiva, come continua ricerca del manifestarsi della polarità tra finito e infinito che è al cuore del pensiero spinoziano; non si è però trascurato – avverte ancora Patrizia – di almeno accennare alla necessità di interpretare questo concetto anche alla luce di una prospettiva matematica: considerando il *mos geometricum* non solo uno strumento gnoseologico (e tanto meno di sola esposizione sintetica di contenuti altrimenti acquisiti), quanto, soprattutto, la chiave della concezione ontologica e teoretica di Spinoza» (*ibidem*, corsivo nel testo).





In questo modo, come emerge nella parte terminale del volume, proprio la considerazione puntuale della “visione matematica” spinoziana ha consentito a Patrizia di affrontare e considerare alcuni «temi “classici” e nello stesso tempo pienamente attuali dell’epistemologia: come il problema del “pensare l’infinito” che la *scienza intuitiva* spinoziana pone in primo piano» (p. 15). Con la consapevolezza dichiarata che le indagini svolte in questo volume si configurano in definitiva come «un *tentativo di interpretazione* del concetto di *scienza intuitiva*, nella consapevolezza che l’obiettivo non è tanto arrivare a circoscrivere un significato univoco, quanto mostrare *una delle possibili lenti* attraverso cui leggere questo concetto, rispetto alle sue fonti, ma anche rispetto alla nostra contemporaneità» (p. 15, corsivi nel testo).

In tal modo la disamina svolta da Patrizia del concetto spinoziano di *scienza intuitiva* pone «la polarità tra finito e infinito» come il «cuore del rapporto tra la sostanza e i modi, e sullo sfondo di questa prospettiva si sono rintracciati percorsi sia della filosofia occidentale che del pensiero ebraico», tant’è vero che in tutto questo la «dimensione ermeneutica della tensione tra finito e infinito, sia in senso ontologico che teoretico» emerge con insistenza in questo volume. Ed emerge ripetutamente proprio perché questa esigenza si radicherebbe nell’esigenza propria di Spinoza «di vedere *more geometrico* la struttura del reale, riconoscendo alla matematica di essere per gli uomini, come ricorda anche Cantor, *norma e regola dell’indagine del vero*: una prospettiva, questa, attraverso cui delineare non solo un percorso di conoscenza, ma innanzitutto un’ontologia da cui ricavare una fisica, un’etica e una politica» (p. 204). Per Patrizia Spinoza può così essere letto, *à la Borges*, «come colui che *seguita a modellare Dio con la parola*, sia come colui che, guidato dal rigore della ragione, continuamente cerca *l’infinito ritratto di chi è tutte le sue stelle*» (*ibidem*, corsivi nel testo). Senza naturalmente sospettare mai che questo stesso dio possa anche non esistere...

Se poi si passa da questo volume – che configura certamente il contributo teoretico e storiografico più impegnativo, maturo ed articolato realizzato da Patrizia – al suo “*De vita solitaria*”: *Petrarca e Spinoza*, ci sia accorge subito come quest’ultimo costituisca, a sua volta, un autentico “gioiello”, in cui Patrizia si confronta direttamente e con grande perspicacia critica, con due differenti autori con i quali ha sempre avvertito una profonda sintonia di pensiero ed anche di vita. In origine questo testo costituiva un lungo ed articolato saggio che fu rifiutato dalla «Rivista di storia della filosofia» cui era stato inizialmente destinato. Quando mi comunicò questo inaspettato esito, che non mancò di ferirla (dovuto alla solita bizzarra protervia di un suo anfibiologico interlocutore accademico), le offrii subito l’opportunità di pubblicare unitariamente questo suo testo in un autonomo volumetto. Fu subito felice per questa proposta che rispondeva *costruttivamente* all’iniqua censura subita *sine culpa*. In tal modo questo suo prezioso saggio è stato pubblicato nella collana editoriale del *Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti”* dell’Università degli Studi dell’Insubria di Varese, entro la quale questo contributo è stato accolto con gioia non solo per il suo intrinseco valore e per la sua originalità ermeneutica, ma anche per sancire, in un momento di particolare difficoltà della vita dell’Autrice, il profondo legame che univa Patrizia all’attività, ai fini e agli scopi filosofici e





civili di questo *Centro* di ricerca insubrico, con il quale Patrizia ha del resto più volte collaborato, offrendo agli studenti – non solo a quelli universitari, ma anche a quelli delle scuole secondarie superiori della provincia di Varese e Como – alcune sue memorabili lezioni su Spinoza. Lezioni che sempre rendevano più che accessibile e comprensibile il pensiero spinoziano, in modo spesso mirabile ed assai coinvolgente.

Per questa stessa ragione nell'ateneo insubrico non si è persa memoria di una sua bellissima e incisiva conferenza sul *Tractatus Theologico-politicus* di Spinoza, grazie alla quale Patrizia è riuscita a far comprendere ai suoi più giovani ascoltatori liceali, l'importanza e il valore, ad un tempo, intrinseco e strategico (ed epocale) di questa originalissima riflessione filosofica e politica spinoziana. In questa prospettiva non andrà così neppure dimenticato un altro significativo testo di Patrizia, ovvero il suo più recente volume *Homo hominis deus. L'ideale umano di Spinoza*, apparso a cura della figlia Susanna Ferrario, presso Mimesis (Milano-Udine 2019, sempre nella collana del *Centro Internazionale Insubrico*). Questo più recente volume trae tuttavia origine dalla sua più antica tesi di laurea in filosofia, discussa alla *Statale* di Milano, *Vir sapiens: l'ideale umano in Spinoza*, con la quale Patrizia si è appunto laureata con il massimo dei voti e la lode. Nel volume *Homo hominis deus* Patrizia illustra, studia e documenta, analiticamente, come il carattere di base della visione spinoziana sia «l'unità, infinità e autonomia del reale, ontologicamente espressa dai concetti di "Sostanza", "Attributo", "Modo" che, solo per necessità di analisi separati e successivi, articolano l'approccio concettuale alla realtà quale espressione dinamica dell'unità ontologica del *Deus seu Natura*, delle direzioni e leggi del suo svolgersi nel molteplice manifestarsi dei fenomeni naturali di cui anche l'essere umano è parte integrante. La convinzione della verità intrinseca di questa "visione", tale che, possedendola, non se ne può dubitare (secondo il criterio dell'evidenza del pensiero matematico) è il principio al cuore della filosofia spinoziana, tesa a fondarlo secondo necessità e rigore» (pp. 159-160). In questa prospettiva il concetto spinoziano del *Deus seu Natura*, consente di delineare la piena realizzazione dell'uomo nel corso della sua vita tramite la conoscenza e il rispetto delle leggi universali della Natura. Il che configura, in ultima analisi, un percorso che risulta essere, al contempo, teoretico e pratico, mentre il singolo individuo prende consapevolezza che la sua stessa singolarità si realizza proprio tramite l'unità di *Mente e Corpo* che ha come suo sbocco finale il reciproco aiuto fra tutti gli esseri umani, in modo che «ciascuno possa vivere nella gioia del *bene agere et laetari* essendo *homo dominus deus*».

Alla luce di tutte queste considerazioni il lettore non sarà allora stupito nell'apprendere come uno degli ultimi lavori cui ha atteso Patrizia non solo nel corso degli ultimi anni della sua vita, ma anche negli anni precedenti, sono consegnati proprio alle pagine di un suo postumo volume cantoriano, *La filosofia dell'infinito. Scritti scelti (1884-1888)* di Georg Cantor, in cui figura un ampio saggio di Patrizia su *I molteplici volti dell'infinito* (pp. 111-127) emblematicamente datato «Merate, autunno 2019», scritto, quindi, quasi *in limine mortis*. Anche quest'ultimo libro è apparso sempre presso Mimesis, in feconda e diretta collaborazione con la collana del *Centro Internazionale Insubrico*, anche grazie alla preziosa e generosa sensibilità, uma-





na e scientifica, di Pierre Della Vigna e di tutta la redazione di questa casa editrice con cui Patrizia ha collaborato in diverse occasioni.

Ma a fianco a tutti questi importanti volumi spinoziani, non andrebbero infine dimenticati anche gli altrettanto preziosi ed assai diversificati «Quaderni spinoziani», amorevolmente e rigorosamente curati da Patrizia, come il fascicolo *Spinoza dei miracoli* (1, 2004) oppure *Spinoza. L'eresia della pace* (2, 2005) e, ancora, *Spinoza, Amore, cosmopolitismo e tolleranza* (3, 2006), nei quali tutti figurano, naturalmente, alcuni suoi preziosi interventi ed originali contributi critici e storiografici. Ma come poi trascurare un suo emblematico ed originale saggio su *La biblioteca di Spinoza* (originariamente apparso nel volume di Roberto Bordoli, *Le vite di Spinoza/Johannes Koehler (Colerus), Jean-Maximilien Lucas*, seguite da alcuni frammenti della *Prefazione* di Jarig Jelles alle *Opere postume*, a cura di Roberto Bordoli, presso Quodlibet di Macerata nel 1994, successivamente poi, in seconda edizione, presso il medesimo editore, nel 2015, con una aggiunta *Prefazione* di Giorgio Agamben? Come ancora dimenticare il suo studio per meglio approfondire e meglio indagare l'ambiente ebraico di Amsterdam del Seicento?

A questo proposito merita di essere ricordato come negli ultimi anni della sua vita, Patrizia avesse proposto al *Centro Internazionale Insubrico* (che aveva subito accolto, con vivo piacere ed altrettanto interesse anche questo originale progetto editoriale e di studio) di elaborare ulteriormente il suo pionieristico saggio sulla biblioteca spinoziana, onde poter mettere capo ad un più impegnativo, articolato ed autonomo volume bibliografico e di studio, con la ricognizione e la riproduzione di tutti i frontespizi dei libri originari della biblioteca spinoziana, integrata con tutte le connesse e doverose schede bibliografiche analitiche che avrebbero così consentito di approfondire questo suo contributo *bibliosophico* in cui l'amore per Spinoza si intrecciava, produttivamente, con il suo grande amore per i libri e per la potenza delle stesse *parole* (sempre concepite da Patrizia quali strumenti di *visione* e di *conoscenza*, non solo teoretica, del mondo umano). Né si possono trascurare tutte le numerose ed altrettanto feconde dispense dei corsi universitari di rav Giuseppe Laras sul pensiero ebraico, svolti nell'ambito dell'attività del *Centro di Judaica Goren-Goldstein* dell'Università degli Studi di Milano e dell'attività della già ricordata cattedra di *Storia della filosofia ebraica*. Occorre solo aggiungere come dal 2000 al 2004 Patrizia abbia conseguito un assegno di ricerca per l'attività di studio svolta presso l'Università degli Studi di Milano per un progetto di studio su *I fondamenti antichi e medievali del pensiero ebraico*. In questo quadro Patrizia ha anche costituito e organizzato la *Biblioteca di Judaica* presso il Dipartimento di filosofia della *Statale*, fornendo indicazioni d'acquisto dei libri e stabilendo anche i criteri di catalogazione dei volumi di questo fondo in cui si conservano attualmente circa 1500 volumi. Ma sempre in questi stessi anni Patrizia ha anche realizzato, curato e variamente promosso, pressoché tutti i volumi scaturiti dalla cattedra di *Storia del pensiero ebraico*. Infatti tutti questi diversi testi sono stati realizzati proprio grazie alla generosa e sempre puntuale cura editoriale di Patrizia, la quale, svolgendo inizialmente il ruolo di assistente (precaria) di queste lezioni universitarie e poi, infine, anche quello di docente a con-



tratto, ha realizzato e messo a disposizione degli studiosi, sempre con grande disinteresse ed autentico amore per l'oggetto privilegiato del suo studio, uno straordinario patrimonio di volumi che si articola in molteplici contributi storico-filosofici che spaziano da *Il problema della giustizia divina nella tradizione biblica, talmudica e medievale* (Cuem, Milano 1998) a *Scienza e Provvidenza di Dio nel pensiero di Maimonide e Gersonide* (Cuem, Milano 1999), da *Le dispute giudaico-cristiane nel Medioevo* (Cuem, Milano 2000), all'*Immortalità e resurrezione nel pensiero ebraico medievale* (Cuem, Milano 2001), da *Il libro di Qohelet* (Cuem, Milano 2002) a *Il problema della teodicea. La Shoah tra teologia ed etica* (Cuem, Milano 2003), da *La mistica ebraica e il pensiero cabalistico dello Zohar* (Cuem, Milano 2004) a *L'amore nel pensiero ebraico* (Cuem, Milano 2005) e, infine, anche a *La natura nel pensiero ebraico. L'origine del mondo e i concetti di spazio e tempo* (Cuem, Milano 2006). Come si può ben comprendere si tratta, dunque, di una decina di volumi, costituenti un articolato *corpus* di notevole importanza ed anche di altrettanto interesse culturale, storico e teoretico. Senza il silente e paziente lavoro di Patrizia tutti questi libri non sarebbero stati mai realizzati e così non si sarebbe neppure documentato tutto il lavoro posto in essere dalla cattedra milanese di *Storia della filosofia ebraica*.

Ma a questo proposito non andrebbe neppure dimenticato come in tutti questi anni Patrizia si sia occupata, sempre per conto del *Centro di Judaica Goren-Goldstein*, di costituire, come si è accennato, una specifica Biblioteca di libri e testi ebraici – contenente anche molteplici volumi di studio della stessa tradizione del pensiero ebraico – allocata presso la Biblioteca del Dipartimento di Filosofia della *Statale* di Milano. Così, mentre altri accademici hanno sfruttato l'esistenza di questo *Centro di Judaica Gorn-Golstein* per i propri scopi (affatto "particolari"), Patrizia, ancora una volta, ha invece lavorato, con disinteresse spinoziano, per il *bene comune*, donando, con grande generosità umana, tempo ed attenzione ad un progetto che, per alcuni anni, ha qualificato, positivamente, l'attività di questo Centro di studi sul pensiero ebraico. Ma proprio nello svolgere tutto questo suo lavoro quotidiano, a Patrizia non è affatto sfuggito come altri suoi interlocutori nutrissero e praticassero, invece, un ben differente atteggiamento. Proprio per questa ragione ha infine avvertito la necessità di prendere criticamente le distanze da un mondo accademico che riproduceva i suoi tradizionali ed atavici vizi. Sempre entro questo preciso contesto accademico Patrizia era del resto abbandonata a se stessa, essendo relegata ad una precarietà istituzionale che poteva sopportare solo perché si era già costituita una sua autonoma ed indipendente posizione in qualità di docente, a tempo indeterminato, nelle scuole secondarie superiori.

Col passare degli anni Patrizia ha comunque maturato una visione sempre più chiara, lucida e precisa di questa sua situazione di precarietà accademica, con cui è stata costantemente relegata in un ruolo subalterno ed alquanto marginale. In questo preciso e doloroso contesto quando Patrizia si presentò infine per conseguire l'abilitazione nazionale all'insegnamento di *Storia della filosofia*, subì persino il torto di vedersi valutata negativamente. Una ingiusta valutazione negativa che proveniva da studiosi alcuni dei quali non possedevano neppure i suoi strumenti esegetici (per esempio la cono-

scenza dell'ebraico che Patrizia, invece, padroneggiava molto bene, avendo studiato, come si è visto, con Laras al fine di potersi impadronire delle fonti ebraiche utilizzate e studiate da Spinoza...). L'università non volle, dunque, saperne di questa preziosa studiosa che fu così abbandonata ad una condizione di precaria marginalità che le ha infine impedito di trovare una collocazione istituzionale che le avrebbe permesso di studiare e ricercare, con maggior agio e vantaggio anche della stessa collettività accademica. Solo la morte l'ha liberata dalla dolorosa esperienza di conoscere alcuni retorici tributi con cui è stata apparentemente "incensata" e "giubilata" proprio da chi l'ha sistematicamente marginalizzata....

In ogni caso quale altro studioso avrebbe mai dedicato tanto tempo ed anche tanta acribia critica per realizzare tutti questi suoi numerosi e preziosi materiali spinoziani molti dei quali non recano, peraltro, la sua firma come Autrice? Durante molti anni Patrizia ha infatti limitato, con grande generosità, la sua funzione a quella della curatela di lavori altrui, quando, invece, questi ultimi erano in gran parte frutto proprio del suo autonomo ed originale lavoro di studio e di riflessione. Certamente in molte università è ancor oggi diffusa la piaga dello sfruttamento dei precari, che tengono letteralmente in piedi molte realtà istituzionali, senza aver tuttavia alcun serio riconoscimento istituzionale per tutto il loro prezioso lavoro. Patrizia era certamente molto legata ai differenti "materiali filosofici", per dirla con Fulvio Papi, che ha variamente dissepolto entro la complessa tradizione spinoziana ed anche entro quella della stessa filosofia ebraica, mettendo in circolazione e offrendo agli studiosi e agli studenti un prezioso materiale di studio e di riflessione.

In questa prospettiva Patrizia era certamente paga, *spinozianamente*, del valore intrinseco di questo suo silente e costante lavoro di ricerca e di studio. Del resto proprio entro questa specifica modalità di studio Patrizia ha finito per essere sistematicamente marginalizzata, essendo ridotta al ruolo di "collaboratrice" quando era, invece, l'autentica artefice dei molti volumi scaturiti dalle lezioni di *Storia del pensiero ebraico*. Occorre del resto tener presente come questo insegnamento sia stato istituito nell'anno accademico 1997-98 ed è stato attivo fino al 2016. Ebbene, durante tutti questi anni Patrizia ha sempre collaborato a questa cattedra, prima come assistente, poi come docente di laboratorio e, infine, nel 2008-2009, come docente a contratto. Per non tacere, infine, del ruolo, manifestamente subordinato, con cui accettò di figurare in occasione della pubblicazione del volume *Qohelet: letture e prospettive* (Franco Angeli, Milano 2006) in cui sono raccolti gli atti di un omonimo convegno, svoltosi a Milano nel 12-13 maggio 2003, convegno che aveva generosamente contribuito ad organizzare. Ma nel raccogliere finalmente in un volume i testi di questo simposio, Patrizia figura come una sorta di collaboratrice secondaria, che, appunto, si sarebbe limitata a "collaborare", in modo affatto subordinato, col curatore del volume che assume in tal modo un ruolo primario e formalmente dominante. In tal modo Patrizia si sarebbe limitata a svolgere una «collaborazione» così subalterna che non le ha infine neppure consentito di assurgere al ruolo di "co-curatrice" di questo libro. D'altra parte il curatore ufficiale e primario di questo libro è ben noto proprio per la sua tradizionale alacrità scientifica....



In ogni caso l'accenno a tutti questi volumi, a questi diversi quaderni e anche a queste differenti note di studio (che potrebbe essere agevolmente incrementata ricordando una postilla pionieristica di Patrizia su *Due seminari spinoziani*, apparsa nella «Rivista di storia della filosofia», 48, 1994, pp. 797-798, accanto al suo testo *Un libro misterioso nella biblioteca di Spinoza*, ivi, 53, 1998, pp. 681-708, nonché al saggio *Armonie celesti, armonie terrene* edito nel volume curato da Alessandro Pontremoli e Chiara Gelminetti, *Guglielmo Ebreo da Pesaro. La danza nel Quattrocento*, Abeditore, Milano 2017, pp. 39-58), risulterebbe in gran parte manchevole ed altrettanto lacunosa, se non si intrecciasse poi anche con i molteplici e meritori scritti che la Nostra ha parallelamente dedicato alla memoria e allo studio analitico della Resistenza e della stessa lotta di Liberazione condotta contro il nazi-fascismo, fin dentro i campi di sterminio. In questa prospettiva va ricordato la curatela di Patrizia del prezioso e importante volume *Quintino Di Vona, una vita per la libertà*, in cui figura una sua *Presentazione* e anche una sua puntuale riflessione su *Storia e memoria. Libertà e uguaglianza*, insieme a vari altri contributi (Mimesis, Milano-Udine 2015), nonché il suo meditato saggio *Dalla memoria alla storia. Riflessioni sulla Resistenza* edito nel volume di Miuccia Gigante e Patrizia Pozzi, *Mai più lontani. Antifascismo e resistenza visti con gli occhi di una bambina. Ricordo di Vincenzo Gigante* (Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 147-163). Per non parlare del suo prezioso contributo su *La voce di due donne deportate nei Lager nazisti*, apparso sul quinto volume di un singolare rivista-annuario scolastico del Liceo Scientifico Statale "Galileo Ferraris" di Varese come «Agorà» (2001, pp. 243-248). Quest'ultimo breve contributo costituisce, in realtà, la punta di un autentico ed immenso *iceberg* di ricerca, caparbiamente realizzato da Patrizia nel corso di moltissimi anni di lavoro e di studio. Infatti Patrizia, per moltissimi anni, a volte in collaborazione diretta con Miuccia Gigante, ma, per lo più anche da sola, ha raccolto, assai minutamente, per l'ANED (Associazione ex-deportati nel lager nazisti) di Milano, dal 1990 al 2004, le più diverse testimonianze delle donne ebre deportate (in particolare da Rodi) nei differenti lager nazisti. Per raggiungere questo straordinario risultato Patrizia ha però dovuto realizzare un lavoro molto difficile ed assi complesso, rompendo e squarciando un tenace muro di silenzio che aveva relegato tutte queste donne al di fuori della tradizionale memoria della seconda guerra mondiale.

Realizzando questo suo straordinario lavoro di ricerca, di indagine e di studio Patrizia non solo ha raccolto tutte queste testimonianze, ma le ha anche variamente sollecitate, aiutando sempre le donne deportate e segnate da questa loro tragica esperienza di vita, a rompere, una buona volta, il muro di marginalità e di silenzio in cui erano state relegate dalla società post-bellica, ridando così dignità e importanza storico-civile alle loro drammatiche vicende personali. È infatti merito precipuo di Patrizia se tutte queste donne hanno infine avuto la forza e il coraggio di saper testimoniare quanto hanno vissuto in prima persona da deportate nei lager nazisti. Per quale motivo? Proprio perché Patrizia, con la sua profonda umanità, con la sua costante disponibilità e con la stessa preziosa generosità e gentilezza umana, ha appunto sollecitato ed aiutato tutte queste diverse donne ad aprirsi con piena



fiducia con lei, onde poter accogliere e salvare la stessa intrinseca tragicità del loro *vissuto* esistenziale, storico ed umano. Se oggi esiste questo straordinario archivio concernente le molteplici testimonianze di tutte queste donne deportate nei campi di sterminio, lo si deve, appunto, a questo faticosissimo, tenace, immane ed immenso lavoro di ricerca posto silentemente in essere da Patrizia, *lento pede*, nel corso di molti anni.

In tal modo Patrizia ha saputo sempre aiutare tutte queste deportate a ricordare e a testimoniare quanto avevano vissuto in prima persona, per poi trascrivere la loro voce – una per una – con infinita pazienza ed altrettanta generosità umana e storica. Infatti Patrizia ha sempre nutrito un rispetto profondo per le *parole*, anche e soprattutto per le *parole* di tutte queste deportate. *Parole* che, in tal modo, sono state da lei salvate, raccolte e amorosamente trascritte, una per una, per mettere appunto capo a questa straordinaria operazione di salvataggio della memoria collettiva femminile della deportazione nei lager nazisti. Grazie alla sua coraggiosa dedizione Patrizia ha così realizzato questo incredibile e pressoché infinito lavoro di indagine, di studio e di difesa, *attiva ed intelligente*, delle memoria delle deportate. Girando mezza Italia e spesso ospitando a Milano molte di queste deportate, Patrizia è così riuscita a raccogliere, nel corso di molti anni di studio, un formidabile ed inedito archivio di testimonianze femminili che ora si segnala non solo per la sua articolazione intrinseca, ma anche per il grande e profondo rispetto umano con cui Patrizia ha sempre saputo stimolare e raccogliere queste libere, ed inedite testimonianze, aiutando tutte queste differenti donne a *parlare* di sé e della loro vita.

Non solo: Patrizia ha raccolto e sistematicamente trascritto tutte queste importanti testimonianze orali – realizzando, in tal modo, un lavoro affatto certosino e delicatissimo, durato anni ed anni. In tal modo Patrizia ha costruito, giorno dopo giorno, mese dopo mese, anno dopo anno, un autentico *Archivio storico sulla deportazione femminile* che è veramente unico in Italia. Ricordo che Patrizia mi diceva come, ascoltando, trascrivendo e rileggendo, tutte queste drammatiche testimonianze, molto spesso era costretta a sdraiarsi fisicamente sul pavimento o su un tavolo, perché non reggeva il profondo dolore che sempre trapelava da queste parole di donne, spesso umiliate ed offese dalla protervia dei loro carcerieri nazi-fascisti. Una protervia razzista che prevedeva, sistematicamente, per tutte queste donne una tragica fine, ovvero quella di essere letteralmente cancellate dalla faccia della terra per ridurle in fumo e cenere.

Patrizia ha realizzato questo suo monumentale ed eroico lavoro di ricerca e di lotta attiva per la salvaguardia della memoria della Resistenza al nazi-facismo, anche quando era una giovane donna in stato interessante. Mi raccontava, allora, come spesso, ascoltando la voce di queste donne – molte delle quali le parlavano in dialetto -, era costretta ad interrompere per qualche minuto il suo lavoro di ascolto e/o di trascrizione, perché il dolore e la compassione per le immani tragedie vissute da queste donne finiva per annichirla e per sopraffarla, procurandole un atroce dolore che provava sul suo stesso corpo. Per quale motivo? Proprio perché Patrizia si immedesimava nel tragico *vissuto* di tutte queste donne. Del resto non era e non voleva affatto essere una “shoachista professionale”. Anche perché era

sempre umanamente solidale con le terribili esperienze vissute e narrate da queste deportate che avvicinava sempre con molta delicatezza umana. Patrizia nutriva infatti una profonda solidarietà *umana* che la legava a doppio filo con tutte queste donne. Del resto queste donne, proprio a contatto con la contaminante simpatia umana di Patrizia, alla fine riuscivano a fidarsi di questa loro più giovane e gentile interlocutrice, avendo così la capacità di rompere e sbriciolare, *progressivamente*, l'opaco muro di silenzio entro il quale avevano in genere seppellito tutte le loro dolorose esperienze vissute nei campi di sterminio nazisti. Un muro di silenzio entro il quale molte di loro si erano infine seppellite vive, proprio per cancellare una storia terribile che aveva cercato di annichilirle nel pieno della loro vita.

Da segnalare come tra queste pionieristiche testimonianze Patrizia raccolse anche quella di Liliana Segre. La raccolse in un periodo in cui la stessa Segre non aveva ancora iniziato a comunicare e parlare, in pubblico, della sua esperienza della deportazione. Per questa ragione leggendo ora la testimonianza della Segre, meritoriamente raccolta, molti anni fa, da Patrizia, si può meglio comprendere anche tutta la difficoltà – ad un tempo culturale, esistenziale, psicologica e sociale e storica – con cui queste donne hanno dovuto avere la forza di saper superare la difficoltà di parlare della loro dolorosa esperienza, onde rompere un silenzio che le aveva comunque aiutate a sopravvivere ad un'esperienza drammatica che ha cercato di annientarle nel fisico, nel morale ed anche nel loro stesso pensiero. Risulta veramente straordinario pensare oggi come Patrizia, allora una giovane donna, nipote del deportato politico Antonio Franzel, assassinato a Mauthausen nel 1944, abbia avuto la straordinaria forza morale, il coraggio ed anche la determinazione e la tenacia di saper progettare e saper infine concepire e realizzare questo vasto ed assai impegnativo compito di difesa della memoria storica, finalizzato alla creazione di un importantissimo *Archivio delle testimonianze femminili sulla deportazione nei lager nazisti*. E come abbia poi avuto anche la forza, d'animo, la determinazione e la connessa costanza di crearlo nel corso del tempo, senza venir mai meno a questo suo originalissimo programma di ricerca storico-civile. Ma Patrizia non solo ha creato, nel corso del tempo, questo straordinario ed immenso archivio storico-documentario, ma ha poi dovuto essere anche in grado di difenderlo e di salvaguardarlo, sia dagli attacchi di chi avrebbe voluto usarlo, assai disinvoltamente, per mettere capo ad un "proprio" contributo "scientifico" (onde poter percorrere, per esempio, una sua carriera universitaria), ma anche da chi ha addirittura cercato di sottrarglielo, rendendole persino più difficile l'accesso a questi documenti che aveva raccolto e trascritto...

In verità Patrizia aveva in animo di pubblicare una selezione ragionata di tutte queste preziose testimonianze, avendo peraltro sempre lo scrupolo di rispettarle nel loro atroce dolore ed anche nel loro preciso significato storico, biografico ed esistenziale. Ma proprio questo suo meritorio progetto di studio e di coraggiosa ed intelligente salvaguardia della memoria orale del vissuto delle donne deportate nei lager nazisti ha ben presto incontrato molteplici ed inopinati ostacoli, che hanno infine condotto Patrizia a sospendere la realizzazione di questo suo interessantissimo programma di ricerca, in cui *storia e memoria* si intrecciano sempre con un'intensità testimoniale e di



vita vissuta veramente emblematica. Al punto che personalmente ho dovuto insistere non poco per convincerla ad anticipare perlomeno su «Agorà» alcune di queste straordinarie testimonianze, onde aiutarla a realizzare un progetto che aveva molto a cuore – e che ha avuto a cuore fino agli ultimissimi mesi di vita.

D'altra parte, come del resto spesso accade, altre persone hanno invece cercato di ostacolare e bloccare questo suo progetto, al punto che ancor oggi tutto questo materiale raccolto da Patrizia in molti anni di lavoro è ancora inedito, sconosciuto e inutilizzato. In questa sede non posso dunque che fare pubblici voti perché questo fondamentale archivio realizzato da Patrizia sia invece utilizzato, pubblicando e studiando, analiticamente, tutte queste molteplici e tragiche testimonianze che aiutano a meglio comprendere la natura stessa del razzismo nazi-fascista, nonché il suo ruolo devastante entro la storia violenta, e pure ricca di molteplici speranze, del Novecento. Sarebbe infatti “cosa buona e giusta, nostro dovere e fonte di salvezza” poter riprendere il progetto di Patrizia per rendere infine una pur parziale giustizia *postuma* a tutte queste deportate, salvando e mettendo a disposizione dell'intera nostra società civile le loro drammatiche testimonianze che aiuterebbero non solo a meglio conoscere la storia del nazi-fascismo e la sua ferocia e la banalità, *à la* Arendt, del suo male, ma anche ad ammonire tutti noi del possibile rischio di ricadere in un analogo razzismo che ha sempre alimentato tutte le persecuzioni razziste che hanno variamente contraddistinto un secolo sanguinario e rivoluzionario come il Novecento. Né basta, perché la pubblicazione di queste testimonianze costituirebbe anche un atto di vera e pura onestà nei confronti del l'immenso lavoro realizzato con rigore da Patrizia.

In questo preciso senso ermeneutico la studiosa di Spinoza, la valida cultrice ed incaricata della cattedra di *Storia della filosofia ebraica* dell'ateneo milanese, e, infine, la studiosa della Resistenza e custode intelligente e acuta delle testimonianze sulla deportazione nei lager nazisti, si fondono in un'unica, straordinaria, personalità di una donna non comune, di una filosofa e di una sincera ed onesta ricercatrice, che, con la sua delicatezza e la sua stessa fragilità umana, ha tuttavia saputo sempre vivere pienamente il proprio tempo, la propria vita ed anche la sua stessa responsabilità civile di intellettuale, essendo sempre disposta a dare voce a chi voce non ha entro la storia umana. Come già rilevava Karl Marx «gli uomini costruiscono [la loro vita], ma non [la] costruiscono come meglio preferiscono, non [la] costruiscono nelle circostanze scelte da loro stessi, ma nelle circostanze incontrate, date e trasmesse dal passato» e anche, come aggiungeva uno storico come Eric Hobsbawm, «dal mondo che li circonda». Anche Patrizia ha operato in questo preciso contesto storico, sapendo sempre reagire, con intelligenza e lungimiranza, alle diverse situazioni, anche le più contrastanti, senza mai perdere la sua voglia coraggiosa (e contaminante) di impegnarsi con sincerità, sapendo sempre contrastare, impavida e con coraggio, tutte le più complesse contrarietà della vita e della società del suo tempo.

In questo senso il suo *spinozismo* fa tutt'uno con la sua stessa limpida *moralità* civile, malgrado il boicottamento che Patrizia ha dovuto subire dai tradizionali “accademici” che l'hanno variamente sfruttata e marginalizzata (salvo parlarne bene, e in modo retoricamente celebrativo, solo *dopo* la sua





scomparsa). In realtà questi differenti personaggi hanno così scimmiettato Stalin il quale, dopo aver fatto uccidere Kirov, volle portare sulla propria spalla la sua bara... Certamente nessuno ha materialmente ucciso Patrizia la quale, in quanto ammalata di SLA, ha semmai finito per essere progressivamente e drammaticamente “sepolta viva” nel suo stesso corpo. Ma proprio entro questa tragica esperienza Patrizia ha tuttavia saputo sempre reagire da autentica filosofa spinoziana quale è sempre stata nel corso di tutta la sua vita. Ha reagito continuando a lavorare, a scrivere e a riflettere fino a quando ha potuto, aiutata in questo sua lotta per il pensiero e la riflessione anche dalle più moderne tecnologie informatiche. Grazie a una barra ottica collegata al computer – innovativo strumento costruito e progettato da Liberato D’Elia, geniale Web-Mastrer degente nella stessa struttura della Villa dei Cedri di Merate dove era ricoverata la stessa Patrizia – la Nostra ha così potuto riprendere ad inviare mail, ad ascoltare audiodiolibri, a scrivere poesie e anche a seguire la realizzazione dei suoi ultimi scritti e volumi. A questo proposito non resta però che rinviare a quanto ha scritto la stessa Patrizia – anche sulla nostra rivista – e a quanto hanno meritoriamente ricordato sua figlia Susanna (nel testo *Patrizia Pozzi: una filosofa con la Sla* ospitato sulla rivista di filosofia e culture *InCircolo* (n. 9, giugno 2020) e Gabriele Scaramuzza in alcuni suoi toccanti e rigorosi contributi. In particolare nel testo *Non considero quello che non ho, ma quello che ho. La SLA e la tenace scrittura di Patrizia Pozzi* (apparso in «Odissea» il 18 giugno 2019) e nella successiva sua nota *La luce della mente* (riedita nel volume di Scaramuzza, *Passioni, Persone, Poesie*, Mimesis, Milano-Udine 2020, alle pp. 93-101) cui senz’altro ora rinvio il lettore interessato.

Questo secondo intervento di Scaramuzza è stato del resto svolto proprio nel corso del convegno *Unità corpo-mente?* organizzato dallo scrivente, all’Università degli Studi dell’Insubria, a Varese, il 20 gennaio 2020, in collaborazione diretta con Patrizia, entro il progetto dei *Giovani Pensatori* (cui la stessa Patrizia, come si è già accennato, aveva già più volte collaborato, fin dalla sua prima edizione nel 2009). Patrizia ha infatti lanciato, da ammalata e filosofa che rifletteva e combatteva la sua stessa devastante patologia, l’idea di ripensare criticamente il nesso cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, favorendo un ben differente e più convincente approccio *olistico*, in grado di ricordarci che l’uomo è sempre un essere profondamente *unitario* che si qualifica solo quando è in grado di pensare e di saper realizzare una *vita attiva ed intelligente*. Non solo: Patrizia ha anche compreso come, di fronte alla gravità di qualsiasi malattia, il paziente debba sempre essere accudito con amore e con *pietas* che aiutano a conservare la speranza di poter vivere. Del resto prima di ammalarsi Patrizia ha amorevolmente curato, per due anni suo padre malato, e ha compiuto questa assistenza proprio in spirito nuovamente spinoziano, perché era pienamente consapevole di essere lei a trarre giovamento da questo suo impegno di assistenza quotidiana. Un proposito, quest’ultimo, che Patrizia non ha mai abbandonato, fino alla fine della sua vita. Per questa ragione, anche se non è mai stata una filosofa accademica è stata, tuttavia, una vera pensatrice originale e creativa. Meglio ancora: è stata una filosofa spinoziana nel pensiero e nella vita, realizzando, con la sua stessa esistenza, una *parresia* più unica che rara.





Paolo Facchi
(Casatenovo 1927 - Milano 2020)



FABIO MINAZZI

*Ricordo di Paolo Facchi,
un banfiano della Scuola operativa*

Ho conosciuto molti anni fa Paolo Facchi (Casatenovo 1927 – Milano 2020) alla *Casa della Cultura* in occasione di una conferenza che avevo svolto mentre ancora insegnavo all'Università di Lecce, dove ho insegnato dal 2001 al 2008. Non ricordo l'anno esatto di questo incontro (realizzatosi probabilmente verso la fine del mio soggiorno salentino), ma ricordo, invece, e molto bene, la modalità specifica di questo singolare contatto che ebbi allora con lui. Mentre infatti attraversavo la sala della *Casa della cultura* in un momento di pausa del dibattito, Facchi mi si parò davanti, salutandomi e bloccandomi con una forte stretta di mano, dicendomi che era Paolo Facchi, per poi chiedermi se il suo nome mi diceva eventualmente qualcosa.

Preso di sorpresa gli dissi che certamente il suo nome mi rinviava all'ambiente banfiano del primo dopoguerra ed anche ad alcuni suoi primissimi scritti (ad uno, in particolare, una breve ma interessante scheda su *Gonseth e la scuola di «Dialectica»*) apparsi, nei primi anni Cinquanta, sulle pagine della «Rivista di storia della filosofia» fondata e diretta da Mario Dal Pra, (periodico entro la cui redazione ho del resto lavorato per una decina d'anni, iniziando a frequentarla ancora prima di essermi laureato, su esplicito ed ufficiale, e per me graditissimo, invito dalpraiano). Per questo motivo, preso alla sprovvista e forse anche stanco per il mio allora solito e consueto pendolarismo di andata e ritorno tra Varese e Lecce, per mezzo del quale attraversavo continuamente l'Italia andando *su e giù e giù e su* (coi treni, gli aerei e l'auto, mancandomi solo l'esperienza dell'uso di un monopattino...) feci allora una autentica *gaffe*. Nello sforzo, infatti, di rammentare con maggior precisione la fisionomia di studioso di chi mi stava davanti in carne ed ossa, mi lasciai sfuggire l'autentico stupore che stavo allora provando, proprio perché non pensavo e non sapevo che questo storico collaboratore di Dal Pra e di Banfi fosse ancora vivo nel nuovo millennio, avendo appunto partecipato alla stagione banfiana oramai sempre più lontana e sepolta nelle vicende di un secolo che avevamo oramai alle spalle...

Paolo Facchi ebbe tuttavia la bontà umana di sorridere a questa mia infelice uscita, assicurandomi che, invece, era proprio lui, Paolo Facchi, l'antico allievo di Banfi, in carne ed ossa, che ora mi sbarrava la strada per





complimentarsi per il mio intervento. Nacque così, fin da subito, un'intesa diretta e feconda tra di noi, proprio perché il mio più anziano e più saggio interlocutore comprese subito l'innocenza della mia "infelice battuta" che superò così di slancio con un sorriso accogliente e molto umano. In tal modo ci siamo messi subito a parlare dei tempi banfiani e ben presto siamo stati entrambi richiamati all'ordine, perché si dovevano riprendere i lavori. Ci siamo così scambiati velocemente i numeri telefonici, ripromettendoci di ritrovarci presto e con più calma. Come poi effettivamente abbiamo fatto. Il che mi ha permesso di entrare in contatto diretto con questo singolare esponente della scuola banfiana che, ben presto, divenne il caposcuola degli studi di Filosofia del linguaggio presso l'Università di Trieste. Come spesso mi è successo con molti allievi e scolari banfiani, anche in questo caso riuscii ad entrare in sintonia umana con Facchi, ovvero in un rapporto caldo e profondamente umano, che ben presto mi ha permesso di confrontarmi con lui su molti aspetti della vicenda banfiana e della filosofia italiana del secondo dopoguerra, perché il mio più anziano interlocutore banfiano mi ha sempre donato, con grande generosità culturale e filosofica, molteplici elementi connessi non solo con il suo antico discepolato con il pensatore di Milano, ma anche a proposito del suo successivo – ed altrettanto coinvolgente – rapporto con uno studioso assai singolare come Silvio Ceccato e la Scuola operativa italiana. Per non parlare poi del suo rapporto con un editore come Carlo Feltrinelli, oppure con Luciano Bianciardi (con cui fu redattore alla Feltrinelli), con un politologo di vaglia come Giorgio Galli e, più in generale, con molti altri esponenti della cultura milanese della ricostruzione. Rievocando tutti questi suoi antichi contatti Facchi era sempre molto cauto perché rievocava queste sue collaborazioni come se fossero "successi" quasi per caso e a sua insaputa. Ma dietro questo velo, dettato da un antico pudore e da una delicatezza d'altri tempi, non era poi difficile cogliere la sua capacità, provenendo da una famiglia aristocratica e da un padre Editore come Gaetano Facchi, di saper tessere rapporti fecondi e significativi con i personaggi più diversi. In tal modo Facchi mi ha regalato la ricostruzione, sempre preziosa ed illuminante, di molti momenti della vita culturale milanese del secondo dopoguerra. Del che non posso che essergliene molto grato.

Questo nostro dialogo si è così progressivamente infittito, soprattutto negli anni successivi, quando sono stato infine chiamato ad insegnare presso l'Università degli Studi dell'Insubria di Varese, presso la quale ho fondato, nella primavera del 2009, un *Centro Internazionale Insubrico* che ha poi promosso ed avviato uno studio sistematico della "scuola di Milano", realizzando molteplici iniziative per le quali mi sono giovato anche del consiglio e dell'amicizia di Facchi. All'interno di queste iniziative si colloca, infine, anche la proposta che, ad un certo momento, feci a Facchi, invitandolo a predisporre una sua *autobiografia filosofica* onde esporre a tutte le persone interessate i suoi preziosi ricordi e anche le sue riflessioni prospettiche sulla sua formazione filosofica banfiana, intrecciandoli anche con i suoi tipici "racconti" letterari e creativi. Da questa proposta è così nato, il bel volume *«Hostinato rigore»*, *Ricordi, riflessioni, racconti, per un'autobiografia filosofica* che il *Centro Internazionale Insubrico* ha ospitato, con vivo piacere e soddisfazione, quale sesto volume della sezione editoriale delle *Plquette*.





Ricordo di Paolo Facchi, un banfiano della Scuola operativa

Entro questo progetto, la puntuale revisione della *Bibliografia ragionata degli scritti di Facchi* ha costituito per lo scrivente l'occasione affatto privilegiata e feconda non solo per potersi confrontare sistematicamente con il lavoro filosofico di questo pensatore, ma anche per lavorare e approfittare del suo dialogo e della sua squisita ospitalità per indagare la sua testimonianza storica su molti personaggi e su molte situazioni culturali e storiche. Ho così avuto modo di lavorare nella sua storica Biblioteca d'Autore conservata soprattutto a Casatenovo (in provincia di Lecco, nel cuore della Brianza) nelle straordinarie stanze di *Villa Facchi*, in cui si conservano e tutelano ambienti ricchi di storia ed anche di una memoria familiare che rinvia, *su per li rami*, fino alla Milano settecentesca dei fratelli Verri, di Cesare Beccaria, della madre di Alessandro Manzoni, etc. etc. Non solo: questo lavoro mi ha consentito di essere ospite di Facchi e di sua moglie Adele nella loro casa di Lugano, dove il nostro dialogo ha continuato ad infittirsi e arricchirsi di nuove puntate e nuovi confronti critici.

Inoltre, pubblicando questo ultimo libro di Facchi, ero anche contento di poter riportare questo importante autore a compiere una pubblicazione degna di questo nome, perché negli ultimi anni l'isolamento progressivo nel quale Facchi si era chiuso, lo aveva indotto a scrivere dei racconti e dei saggi che circolavano unicamente in alcune redazioni dattiloscritte assolutamente francescane, del tutto inadeguate a consentire una loro più articolata diffusione, nonché un'adeguata valorizzazione del pensiero e dell'opera del loro Autore. Inoltre questo nuovo libro autobiografico ha consentito, indubbiamente, di recuperare una traccia più precisa della biografia intellettuale di Facchi giacché il Nostro si era inizialmente laureato con Antonio Banfi nel 1949, con una tesi sull'opera filosofica di Wilhelm Windelband (alcune pagine della quale furono poi tempestivamente pubblicate sulla «Rivista [critica] di storia della filosofia» di Dal Pra, nel 1950). Successivamente Facchi ha preso in considerazione puntuale i problemi dell'argomentazione, della persuasione e anche quelli della propaganda entro le società industriali, mettendo infine capo ad alcuni preziosi contributi ospitati, oltre che sulle pagine del periodico dalpraiano, anche su quelle più decisamente metodologiche di «Methodos», ma anche su quelle della «Rivista di filosofia», su quelle di un periodico anarchico come «Volontà» e, infine, su quelle de «Il Mulino» di Bologna.

Dopo aver tradotto *La élite del potere* di Charles Wright Mills (nel 1959) e il *Principio dialogico* di Martin Buber (traduzione apparsa anch'essa nel 1959), Facchi ha curato un impegnativo volume su *La propaganda politica in Italia (1953 e 1958)* (edito da il Mulino di Bologna nel 1960) per poi avviare una sua assidua ed intensa collaborazione alla rivista «Comunità», collaborazione entro la quale la «politica delle parole» diventa progressivamente il fuoco critico privilegiato delle sue disamine che culminano nella pubblicazione – svolta in collaborazione con Giorgio Galli (Milano 1928- Camogli 2020) – dell'ampio ed articolato volume *La sinistra democristiana, storia e ideologia*, apparsa da Feltrinelli nel 1962. Non essendo ora possibile ricostruire analiticamente tutta la ricca ed articolata bibliografia di Facchi, in questa sede mi sia consentito rinviare direttamente alla *Bibliografia ragionata degli scritti filosofici, politici e*



letterari di Paolo Facchi a partire dal 1950 ad oggi, che ho realizzato curandone una puntuale revisione redazionale, pubblicandola in chiusura del citato volume autobiografico di Facchi, «*Hostinato rigore*» (dove questa bibliografia appare alle pp. 211-273).

Certamente non si possono comunque trascurare i molteplici contributi di Facchi apparsi, dal 1968 al 1976, su una rivista come «*La Via Femminile*» che volle realizzare curandola per molti anni (testi che attestano la sua specifica sensibilità per la riflessione concernente il mondo femminile e lo stesso femminismo e le sue strategiche problematiche), unitamente al volume *Il potere economico: la condizione dell'uomo nella società industriale* (edito da Dedalo a Bari nel 1970). Da non trascurare anche la collaborazione diretta di Facchi con un pensatore assai originale come Ferruccio Rossi-Landi (al qual proposito non posso che rinviare alla testimonianza di Facchi consegnate alle pagine del suo *La mia vita con Ferruccio*, ospitate su «*Il Protagonista*», XXVII, 11-12, pp. 163-166, in un fascicolo monografico *Per Ferruccio Rossi-Landi* curato da Susan Petrilli, unitamente a quanto si legge nel suo secondo testo dedicato a *Ferruccio Rossi-Landi: di alcune confluente geografiche e famigliari*, apparso nella nuova serie della «*Rivista di psicologia*», diretta da Mario Quaranta, LXXVI, 3, pp. 109-111 e, infine, a quanto delineato da Facchi in *Ripensando Rossi-Landi e la sua dottrina*, edito in *Lavoro immateriale*, a cura di S. Petrilli, «*Athanos Semiotica, Filosofia, Arte, Letteratura*», XIV. N. 7, 2003-2004, pp. 143-147).

In questo quadro – ad un tempo memorialistico, ma anche di libero ripensamento critico, andrebbero anche tenuti presenti i contributi di Facchi su *L'idea di ragione e di crisi nel pensiero di Antonio Banfi*, apparso negli *Esercizi filosofici 1998* promossi dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste, oppure l'altro emblematico saggio di Facchi su *Silvio Ceccato o della consapevolezza (la metodologia operativa)*, apparso su «*Il Contributo*», del 2008, n. 2-3, pp. 103-122. Non essendo ora possibile ricostruire tutte le movenze specifiche dell'opera di Facchi, sia comunque sufficiente ricordare anche il suo impegno – che ha sviluppato anche in *limine mortis* – sul problema della pace nel mondo e in Europa, in particolare. Un contributo che si sostanzia in alcuni testi saggistici, ma anche in scritti letterari creativi e d'occasione che sempre si intrecciano ai suoi molteplici interessi filosofici e civili. In questa chiave, dal 2001 in poi, Facchi aveva del resto iniziato a distribuire, a sue spese, alcune copie dattiloscritte di alcuni suoi contributi che inviava gratuitamente alle persone che riteneva poter essere seriamente interessate oppure direttamente competenti dei vari temi affrontati. Tutti questi suoi ultimi scritti meriterebbero senz'altro di essere ora raccolti in un volume a stampa, anche allo scopo di renderli disponibili ai lettori, salvandoli da un loro probabile ed inevitabile oblio e perdita. Del resto proprio anche in questa chiave specifica era nato il suggerimento che rivolsi ad un Facchi sempre più anziano e debole, di predisporre autonomamente una sua autobiografia: non solo per riportarlo come Autore al mondo dell'editoria, (che garantisce, comunque, una circolazione più ampia dei propri testi), ma anche con lo scopo indiretto di favorire, successivamente, anche questo lavoro di raccolta unitaria e sistematica di questi suoi scritti che, tuttavia, la sua scomparsa a 93 anni non gli ha consentito di realizzare.

Ricordo di Paolo Facchi, un banfiano della Scuola operativa

Ma che qualche volonteroso studioso potrebbe ora intraprendere onde contribuire ad una migliore conoscenza dell'opera e del pensiero di un singolare filosofo come fu, indubbiamente, Paolo Facchi che ho avuto la fortuna di poter conoscere e frequentare per alcuni anni coinvolgendolo nel programma di ricerca del *Centro Internazionale Insubrico*. Un *Centro* cui Paolo Facchi ha infine voluto donare anche una parte cospicua del suo prezioso Archivio storico.



Pietro Manni



FABIO MINAZZI

*Ricordo dell'amico Piero Manni,
un editore costruttivo, aperto, mite e colto*

Il 22 maggio 2020 è improvvisamente scomparso, a 76 anni, un Editore e geneorissimo intellettuale di sinistra come Piero Manni (nato a Soletto, nel 1944, nel cuore del Salento). Per la nostra rivista Piero Manni è stato, fin dall'avvio della quinta serie, un amico prezioso, con il quale si è appunto avviata, nel 2003, la ripresa editoriale de «Il Protogora», risvegliato, allora, da un lungo “sonno” in cui era rimasto intrappolato dalla fine del 1990. Ricordo ancora che quando ho infine assunto la direzione effettiva de «Il Protogora», mi misi subito in contatto proprio con l'Editore Manni, onde studiare con lui la migliore soluzione editoriale per la regolare ripresa della pubblicazione di questa storica testata. Quest'ultima mi fu del resto messa generosamente a disposizione proprio da Antonietta Caroli, ovvero la vedova di Bruno Widmar (1913-1980), il filosofo e partigiano triestino, storico fondatore di questo periodico, che lo avviò nell'aprile del 1959, in collaborazione con Raffaello Ramat (1905-1967), Angiola Masucco Costa (1902-2001), Raniero Sabarini ed Alfredo Sabetti. Nel riavviare le pubblicazioni de «Il Protogora», avvertivo tutta la responsabilità, ad un tempo storica e culturale, di riuscire ad inserire in modo dignitoso, non disdicevole e sia pur autonomamente costruttivo, entro una gloriosa tradizione che bisognava saper ripensare entro il contesto della cultura contemporanea del nuovo millennio.

Naturalmente da semplice lettore di alcuni suoi libri conoscevo già Manni come un qualificato Editore locale a diffusione nazionale, ben radicato nel profondo Sud e anche dichiaratamente di sinistra. Tant'è vero che già nel novembre del 2001, quando fui improvvisamente catapultato dal Liceo scientifico di Varese all'Università di Lecce, fin dai primissimi giorni del mio soggiorno leccese feci subito in modo di recarmi anche nella sua Casa Editrice Manni. La quale, allora, era ancora collocata a Lecce, in una piccola villetta che si trovava nelle immediate vicinanze del *Parlangeli*, ovvero lo storico edificio in cui allora erano ospitati gli uffici, le aule e gli studi dei docenti di Lettere e Filosofia dell'ateneo salentino. Del resto recandomi da Manni senza alcun particolare appuntamento sapevo di poter contare su una comune e importante amicizia, ovvero quella di una studiosa – ed un'amica – come Maria Corti, cui allora avevo chiesto un consiglio prima di optare





Fabio Minazzi

definitivamente per l'università salentina. Maria mi invitò appunto ad andare a Lecce e così quando infine arrivai in questa straordinaria città decisi di mettermi in contatto con l'Editore Manni e forse anche grazie al viatico di Maria fui subito accolto a braccia aperte, con molto calore umano e disponibilità collaborativi.

Infatti fin dal primo giorno in cui feci la mia presenza alla Manni Editore, fui subito accolto, da Piero, e poi anche da sua moglie, Anna Grazia D'Oria, e da tutta la loro famiglia, con una grande e coinvolgente ospitalità umana e anche con una vivissima cordialità. Per me, che ero ancora un poco disorientato da questo mio improvviso e repentino trasferimento dal profondo Nord nel Sud orientale d'Italia, la Manni Editore fu così un sicuro "porto" ed anche un qualificato e prezioso punto di riferimento del tutto privilegiato, per molteplici motivi. Fui infatti accolto entro uno spazio dove fui "coccolato" con una grande amicizia e altrettanta attenzione. Non solo per la calda umanità con cui fui subito "abbracciato" e messo a mio completo agio, ricevendo in dono alcuni interessanti libri, che mi attestarono, meglio di tanti discorsi, tutta la squisita disponibilità e generosità con la quale, appunto, questi editori accoglievano questo "nordico" allora alquanto disorientato e del tutto "spaesato". Proprio in occasione di questa mia prima visita fui così coinvolto con un inaspettato, ma graditissimo, invito a cena, durante la quale ho ricevuto molteplici indicazioni – anche di natura pratica, oltre che culturale – che mi hanno subito permesso di muovermi meglio a Lecce e, più in generale, anche nell'intero Salento. Infatti, parlando con Piero, è subito emerso il suo profondo amore per la sua terra che finì, fin da allora, per contagiarmi, aiutandomi a meglio leggere e poi decifrare, non senza fatica, uno straordinario territorio che ignoravo completamente, perché, precedentemente, la mia conoscenza della Puglia si limitava soprattutto a Brindisi e al suo porto dove ero passato, in altre occasioni, per recarmi in Grecia.

Manni e sua moglie mi hanno così *fattivamente* aiutato ad avviare una mia personale scoperta del Salento, che mi ha accompagnato per tutti gli otto anni successivi del mio insegnamento leccese. Da tener presente che l'interesse dei Manni per il Salento non era affatto acritico o pregiudiziale, e proprio per questa ragione costituiva un invito prezioso a saper leggere e interpretare, criticamente, un territorio che faceva tutt'uno con una storia complessa ed alquanto dolorosa. In tal modo ebbi forse il viatico migliore per esplorare e conoscere, sempre meglio, un autentico e ricchissimo "mondo" – sia dal punto di vista paesaggistico, sia anche da quello storico-civile. Un mondo straordinariamente ricco, significativo ed anche molto antinomico, che subito mi ha "catturato" e "affascinato", consentendomi di diventare, in una manciata d'anni, un curioso "esploratore" di questa terra, della sua storia, della sua gente e delle sue abitudini di vita, delle sue palesi contraddizioni, come anche dei suoi molteplici *dolmen*, dei suoi *menhir*, dei suoi centri storici, dei suoi palazzi (spesso abbandonati e del tutto trascurati), delle sue innumerevoli masserie, delle sue chiese storiche, degli innumerevoli ipogei, dei suoi *due mari* e anche delle sue spiagge, delle scogliere e dei parchi marini, per non parlare, poi, dei suoi cibi, dei suoi fiori e delle sue piante monumentali (come dimenticare la straordinaria quercia vallonea?) etc. etc.





Ricordo dell'amico Piero Manni, un editore costruttivo, aperto, mite e colto

Ebbene, entro questo “mondo” salentino la figura di Piero e di Anna Grazia sono così diventate un punto di riferimento e due amici con cui ho avuto più volte occasione di confrontarmi ed anche di lavorare insieme. Il primo fascicolo doppio della nuova quinta serie del *Protagora* è così apparso con importanti scritti inediti (di Edmund Husserl, Fulvio Papi, Giulio Preti, Oscar Luigi Scalfaro, Giovanni Pesce). Ma è proprio l'originale soluzione editoriale, studiata e discussa con Manni, che già attestava l'apertura intellettuale e civile di Piero. Infatti la rivista appariva con il tradizionale logo della Piero Manni Editore, tuttavia Piero accettò di lasciar comporre i singoli fascicoli presso una tipografia varesina che si era voluta coinvolgere proprio per cercare di realizzare, anche sul territorio nazionale, un legame lavorativo diretto tra il profondo Nord e il profondo Sud. Non solo: Piero volle anche realizzare – a fianco della rivista – una specifica collana editoriale de «Il Protagora» che sarebbe stata ospitata dalla sua casa editrice.

Né basta perché per questa collana si decise che la rivista avrebbe messo a disposizione le risorse finanziarie per pubblicare due libri, mentre l'Editore, per parte sua, avrebbe invece assunto l'onere della pubblicazione di un terzo volume. Il primo di questi volumi fu quello del 2003 di Giulio Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, edito, appunto, da Piero Manni Editore, che, nel frattempo, da Lecce si era trasferito nella nuova sede, molto più ampia e funzionale, quella di San Cesario di Lecce. Questo primo volume fu sostenuto finanziariamente da Piero, fu poi seguito dal libro *Anno Domini 1968. L'immaginazione che voleva il potere*, a cura di Alessandra Chiappano e F. Minazzi, del 2004 (costituente una riedizione più sintetica del fascicolo monografico n. 4 sul Sessantotto, de «Il Protagora», edito sempre del 2004) e, ancora nel 2004, dal libro di Marco De Paoli, *La relatività e la falsa cosmologia* nonché dal volumetto di Daria Menicanti, *Canzoniere per Giulio*, a cura e con uno studio di F. Minazzi, con tre disegni inediti dell'Autrice e una *Postfazione* di A. Chiappano. In relazione a quest'ultimo volume della Menicanti Piero quasi si innamorò di questo piccolo, ma prezioso, volumetto di poesie rivelative, sempre molto coinvolgenti. Seguirono poi altri interessanti libri di questa singolare collana editoriale dei «saggi» de «Il Protagora» ospitata presso Manni, ovvero il volume di Guido Bersellini, *La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale)*, del 2005 e, nel 2006, quello di Irene Gianni, *Antonio Banfi e il protestantesimo*, seguito da quello di Giovanni Carrozzini, *Gilbert Simondon: per un'assiomatica dei saperi. Dall'"ontologia dell'individuo" alla filosofia della tecnologia* che ha costituito l'ultimo volume di questo – riuscito, ma assai singolare – esperimento editoriale. La cui incredibile originalità risulta essere ancor più unica che rara, se si tiene anche presente che a partire dal 2005, con la pubblicazione del n. 5 della quinta serie de «Il Protagora», quest'ultimo fu pubblicato non più da Piero Manni Editore, bensì dalle Edizioni Arterigere/Essezeta con il certamente non felice esito editoriale che il lettore del nostro periodico non può ignorare (cfr. il n. 6 della quinta serie, con cui si concluse il rapporto con le Edizioni Essezeta/Arterigere, unitamente ai documenti poi pubblicati nel n. 7 e nel n. 8,



testi con i quali la Direzione della rivista ha tempestivamente reagito contro un illiberale tentativo censorio).

Ebbene, anche in questo non facile frangente del cambio di editore, Piero ha confermato tutta la sua apertura culturale e la sua disponibilità umana perché oltre ad aver compreso le ragioni che ci inducevano ad una scelta che si è poi rivelata certamente non lungimirante, tuttavia ha continuato a realizzare la collana editoriale connessa con «Il Protagora».

Del resto Piero viveva per la cultura e per l'attività della sua casa editrice, sapendo sempre intrecciare, *costruttivamente*, queste sue attività con una milizia civile e politica che l'ha indotto a sempre tutelare la libertà e il libero confronto, schierandosi apertamente dalla parte degli indifesi. Dopo essersi laureato in storia e filosofia Piero Manni ha insegnato nelle scuole medie inferiori e poi, per circa vent'anni, ai detenuti delle carceri di Lecce. Nel gennaio 1984 ha fondato, con Anna Grazia D'Oria, la sua casa editrice, la Manni Editori, con cui ha arricchito non solo la cultura di tutti i suoi lettori, ma anche la sua stessa intelligente militanza civile e politica, sempre aperta, colta e mite, pronta al dialogo e ad impegnarsi dalla parte dei più deboli ed indifesi.

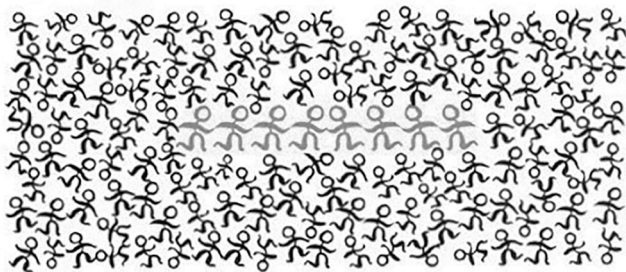
Per questa ragione la Manni Editori ha rappresentato – anche per la nostra rivista – un punto di riferimento per un riavvio essenziale e affatto privilegiato. Lo stesso logo della Manni evoca, del resto, questa esigenza di incontro, di incrocio e di confronto. L'impegno politico ha indotto Piero Manni a schierarsi apertamente con Nichi Vendola, nel 2005 e con le cd. «fabbriche di Nichi,» venne infine eletto nel consiglio regionale pugliese nelle liste di Rifondazione Comunista. Ricordo bene questa stagione perché allora la stragrande maggioranza salentina dei miei studenti era decisamente schierata con questo progetto politico nei confronti del quale era difficile evidenziare le pur evidenti debolezze intrinseche ed esiziali. Ma tant'è, anche in questa fase Piero ha continuato a seguire anche la sua casa editrice che con il suo nome al plurale – la Manni Editori – costituiva, del resto, un luogo aperto e di sicura accoglienza per meglio riflettere *collettivamente*. Questo perlomeno è stato Piero Manni per noi de «Il Protagora» e questo sento pertanto il dovere di testimoniare.

RECENSIONI



GENOA SOCIAL FORUM

Voi G8 Noi 6.000.000.000!



Genova, 14 - 22 luglio 2001

Genoa Social Forum



Paolo Berizzi, *È gradita la camicia nera. Verona, la città laboratorio dell'estrema destra tra l'Italia e l'Europa*, Rizzoli, Milano 2021, pp. 254.

Questo libro è frutto di un'indagine sul campo svolta per sondare, in prima persona, e far quindi conoscere al lettore ignaro una città come Verona, in cui – per dirla con il magistrato Guido Papalia – «continua a non diradarsi questa nube tossica e “neorazzista” della violenza e dello spregio verso il “diverso”» (p. 63). In questa prospettiva Berizzi tenta quindi un sondaggio critico proprio della «subcultura dell'apparire, del materialismo ostentato. Insomma: il culto degli schei» (p. 64) che a Verona si intreccia sempre con l'odio per l'“altro”, per il “diverso”, per chi costituisce un'“anomalia” per chi si riconosce nei valori del fascismo. Per questa ragione di fondo, questa coraggiosa indagine ben presto interseca, inevitabilmente, la presenza di una cultura che fa sistematicamente «tornare a galla quell'impasto di odio, squadristo, disagio che a Verona è cresciuto dentro un incubatore che anche le ultime amministrazioni, con il loro messaggio, non hanno contribuito a disattivare. Il sottopancia dello slogan “Ripulire Verona e restituirla ai veronesi”, che dalla prima giunta Tosi a quella dell'attuale sindaco Sobarina è stato un perno della politica della destra scaligera, questo prevede: una visione di società “suprematista”, dove i veronesi e l'immagine della città non possono e non devono essere sporcata dai non graditi» (p. 68). Il che spiega perché allora l'efferato e gratuito assassinio di Nicola Tommasoli, dopo dodici anni e nove procedimenti giudiziari, costituisca un altro, inaccettabile, “buco nero” di una magistratura che non funziona, giacché, rileva giustamente Brizzi, «dodici anni sono un tempo biblico per un massacro i cui contorni e la cui responsabilità si erano da subito delineate in modo nitido» (p. 65). In questo modo Brizzi introduce il lettore a comprendere come mai oggi Verona costituisca «il laboratorio dell'ultradestra» entro il quale «da trentacinque anni è attivo il più longevo gruppo di ispirazione e matrice neonazista del nostro Paese. Il Veneto Fronte Skinheads» (p. 72) che da Vicenza si è infatti trasferito e ben radicato a Verona dove il suo storico fondatore, Pietro Puschiavo, è poi entrato in Fratelli d'Italia cui, nel 2021, si è



anche iscritto il sindaco della città, Federico Sboarina. Berizzi documenta e studia questi movimenti, illustrando anche il loro progressivo ingresso entro le istituzioni: «sembra una beffa, una barzelletta triste. Ma tant'è. È l'inizio della fase due. Quella che segna l'ingresso – si direbbe senza fretta ma senza pause – dell'ultradestra nel palazzo» (p. 96). Si crea così una micidiale “cerniera” istituzionale e civile tra la base dichiaratamente nazista e razzista e la politica più altolocata della città e delle istituzioni che appoggia e riconosce, senza pudore, questa ultradestra favorendone l'ingresso nei gangli istituzionali. Berizzi documenta anche il ruolo, per nulla secondario, che la tifoseria dell'Hellas Verona svolge attivamente, da anni, per facilitare la diffusione nella società veronese della cultura dell'ultradestra intollerante e razzista.

Il quadro finale che emerge da questa indagine è così sintetizzato da Berizzi: Verona, «la città laboratorio dove, come da nessun'altra parte in Italia – o comunque mai in maniera così visibile e strutturata – tradizionalismo cattolico, destra radicale e leghismo hanno costituito una specie di fronte identitario-reazionario pressoché uniforme e allineato. Una creatura a tre teste. Che si presenta nella forma di un cartello dove trovano sintesi le tradizioni fasciste del “Dio, patria, famiglia” e del “sangue e suolo”, e l'ossessione – tipica dell'oscurantismo religioso e del clericalismo integralista – della difesa della famiglia tradizionale, della lotta contro l'aborto e dell'avversione nei confronti della società aperta: dagli omosessuali agli immigrati. Una dimensione retrograda all'interno della quale si riconoscono e si specchiano due mondi che a Verona dialogano a partire dagli anni Cinquanta e continuano a farlo. Nell'officina identitaria della “Verona fidelis”, ultradestra e cattolici tradizionalisti intrecciano rapporti, collaborazioni, si scambiano inviti; uniscono le forze per contrastare i “nemici”, tutti i portatori di una “diversità” che mina le radici di quella “veronesità” sbandierata con insostituibile vessillo negli ambienti che si ergono a guardiani della tradizione» (pp. 140-141). Berizzi svolge una puntuale disamina della «veronesità» e del modo in cui questa tradizione è stata coltivata e articolata nel corso degli anni, perché al suo interno è agevole rintracciare ed individuare «tutto o quasi il pantheon del sovranismo: sangue, suolo, famiglia, patria; l'auspicato ritorno alla comunità delle origini, alla società chiusa, refrattaria alle novità, all'integrazione e alla modernità. Un cristianesimo dei confini che mira a tenere al riparo, dentro le “mura”, quella veronesità timorata di Dio che grida alla teoria del gender e, nella sua intransigenza, vede nell'omosessualità una minaccia per la civiltà» (p. 147). Il che spiega perché Verona sia stato anche il primo comune europeo «a escludere le unioni gay dalle politiche sociali» (p. 151). Ma risalendo “per li rami” di questa tradizione non si può nemmeno dimenticare come molti esponenti dell'ultradestra veronese attuale, un tempo gravitassero e frequentassero la libreria padovana *Ezzelino* di Franco Freda...

Ma, ad ogni modo, proprio da questa indagine emerge, infine, la struttura “duale” della destra radicale: «c'è un livello “istituzionale”, riconosciuto e riconoscibile, parlamentare, e c'è il livello più “sociale” delle sigle, dei nuclei, delle associazioni che catalizzano le spinte più estreme e agiscono sul territorio portando avanti una propaganda violenta, razzista e nostalgica dei regimi autoritari del passato, anche quando questa nostalgia è dissimulata» (p. 167). Del resto anche nel parlamento europeo

la presenza della rappresentanza nazionalista e dichiaratamente xenofoba si è progressivamente incrementata passando dall'11% del 1999 al 31% delle elezioni europee del 2019. Scrive Berizzi: «tra cospirazionismo e razzismo, sotto il cappello dei partiti di destra c'è una miriade di gruppi estremisti che offrono sostegno in varie forme in cambio della possibilità di accedere, in modo indiretto, al potere. Che è quello di influenzare le politiche governative infiltrandole con l'odio contro gli "invasori", soprattutto musulmani, e le altre minoranze. Unito in molti casi all'antisemitismo di ritorno» (p. 172). Complessivamente si può rilevare come in Europa – e non solo in Italia – la destra avanzi proprio grazie a questa "contiguità" e a questa collaborazione tra questi due differenti livelli: quello politico ufficiale ed "alto" e quello di "bassa" cucina popolare in cui riemerge tutta la nostalgia per la tradizione del nazi-fascismo. Analizzando il caso dell'ascesa politica di Saborina a Sindaco di Verona, Berizzi documenta proprio l'attività complessiva posta in essere da questa struttura "duale" dell'ultradestra: «a Verona questa osmosi tra la destra di strada – nostalgica, reazionaria, razzista, omofobia – è il palazzo è una costante» (p. 201). Peraltro già precedentemente «la saldatura tra lega, integralisti cattolici e destra radicale» ha costituito la «ricetta vincente che permette a Tosi di vincere a mani basse contro il sindaco uscente di centrosinistra Paolo Zanotto» (p. 202). Proprio la disamina delle aziende partecipate del Comune di Verona documenta come funziona la saldatura tra i due differenti "livelli" della destra veronese, proprio perché il terreno delle aziende partecipate – scrive Berizzi – «è un campo scivoloso, che racconta come il cuore nero che alberga nella città di Romeo e Giulietta sia riuscito a farsi strada nelle istituzioni. Con il saldo finale, ovvero ruoli apicali a nostalgici del fascismo» (p. 203). Il che poi spiega perché, organizzando una simpatica cena tricolore, nella comunicazione istituzionale che promuove questo evento si possa anche scrivere che «è gradita la camicia nera» (p. 207)... Ma se Verona in tal modo è effettivamente diventato un laboratorio europeo (e non solo italiano) dell'ultradestra razzista e xenofoba, allora, rileva Berizzi, chi oggi gira la testa da un'altra parte oppure fa finta di non accorgersene o anche di non vedere questa "crescita" istituzionale della destra radicale, allora bisogna riconoscere al contempo come questa stessa persona faccia parte, a sua volta, del problema che stiamo considerando. Se infatti la destra politicamente "alta" segue, in genere, proprio lo stile politico di un Sobarina, volta, sistematicamente, a «scantonare, smontare, sgonfiare», riducendo i singoli casi a montature mass-mediatiche abilmente costruite, occorre allora reagire criticamente a questo *trend* denunciando con chiarezza la progressiva «legittimazione culturale» delle forze dell'ultradestra razzista e xenofoba. Il libro di Berizzi si conclude proprio rilevando come «grazie a un'architettura nata sulle fondamenta di rapporti personali e di vecchie e nuove sintonie, nella stagione del sovranismo la città è diventata un centro sperimentale dell'ultradestra. Dove l'alto e il basso si mescolano o si intrecciano in un rapporto osmotico e di reciproca convenienza. E dove tutto è come appare perché non c'è più nulla che fa finta di essere altro da sé» (p. 224).

Fabio Minazzi



Luciano Canfora, *La metamorfosi*, Editori Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 88.

«Perché la destra non decampa dai suoi caposaldi e li rivendica e, appena può, li mette in pratica, mentre la “sinistra” (esitante ormai persino a definirsi tale) non solo ha archiviato tutto il suo “bagaglio” ma è ridotta ad attestarsi – qual nuova “linea del Piave” – sul binomio liberalismo-europeismo? Luciano Gallino dava una risposta semplice e convincente: perché le classi possidenti hanno vinto la battaglia (e forse la guerra) nella “lotta tra le classi”» (p. 3). Questo l’esordio di questo agile volumetto che ripercorre in rapida sintesi la storia complessiva del Partito Comunista Italiano (nato, originariamente, il 21 gennaio del 1921 come Partito Comunista d’Italia, appunto come sezione dell’Internazionale comunista) per capire come si sia potuto generare l’esito finale di questo partito che lo ha liquidato dimenticando la sua stessa storia. Canfora constata così come, ad un secolo dalla fondazione di questo partito, le sue vicende appaiano oramai alquanto remote, nonché completamente ignote alle nuove generazioni: «la storiografia, e anche la saggistica giornalistica, in proposito languono, laddove – finché quel partito fu in vita – lo studio della sua storia fu anche trampolino di lancio per la conquista di cattedra universitarie» (p. 5).

Proprio in questo nostro preciso contesto contemporaneo Canfora vuole allora considerare i punti salienti della storia del partito «comunista» sorto a ridosso della fine della prima guerra mondiale con un «ritorno terminologico alle origini: 1848» (p. 13). Essendo naturalmente ben consapevole di dover comunque tener presente «lo sviluppo concreto dei fatti e delle forze in campo». In questa prospettiva «quasi ovvio precisare che i fattori concreti furono di due tipi: la grande ripresa del capitalismo sull’onda della vittoria anglo-franco-americana del 1918 e la spinta fortissima venuta dall’economia statunitense a tale ripresa, con conseguente deperimento di ogni ipotesi rivoluzionaria nei paesi vincitori; la nascita del fascismo come straordinaria escogitazione atta a contrastare la “rivoluzione” di tipo leninista nell’unico paese – l’Italia – dove essa per un momento era apparsa non solo possibile ma imminente» (p. 13).

In questo senso la stessa trasformazione del PCd’I in PCI, partito comunista divenuto così, significativamente, «italiano», a giudizio di Canfora indica che «la lezione durissima del successo conseguito dal fascismo portò, nella consapevolezza di una parte decisiva del gruppo dirigente, alla archiviazione del modello e dello scenario giacobino-leninista, alla opzione definitiva per l’“unità delle forze antifasciste” e in particolare alla ricerca di collaborazione con l’universo cattolico. Non tutto fu capito da tutti. Anche perché fu inevitabile saggezza (che però ebbe i suoi costi) dire quello che si voleva ma non altrettanto chiaramente quello che si dismetteva» (p. 14). La formula indicante questa «transizione» fu, come è noto, quella de «il partito nuovo» forgiata da Togliatti, cui Canfora cede poi la parola per precisare come «la classe operaia, abbandonata la posizione unicamente di opposizione e di critica che tenne nel passato, intende oggi assumere essa stessa, accanto alle altre forze conseguentemente democratiche una funzione dirigente nella lotta per la liberazione del paese e per la costruzione di un regime democratico. Partito nuovo è il partito che è capace di tradurre in atto questa nuova posizione della classe operaia, di tradurla in atto attraverso la sua politica, attraverso la sua attività e quindi



anche trasformando a questo scopo la sua organizzazine. In parti tempo il partito nuovo che abbiamo in mente deve essere un partito nazionale italiano, cioè un partito che ponga e risolva il problema della emancipazione del lavoro nel quadro della nostra vita e libertà nazionale, facendo proprie tutte le tradizioni progressive della nazione» (p. 18, queste parole furono pronunciate da Togliatti nel discorso svolto il 24 settembre 1944 alla conferenza della Federazione romana del Pci). Ma allora il “partito nuovo” fu veramente un altro partito? Per risponde a questa domanda Canfora ricorda che Togliatti negli anni 1944-45 ha ripetuto ossessivamente che il nuovo partito aveva due compiti strettamente interrelati: sradicale il fascismo dall’Italia e trasformarsi così in un nuovo partito nazionale. Tutto bene? Non proprio perché il primo obiettivo fu deliberatamente affossato dallo stesso Togliatti, con la sua più che infelice “amnistia” che non fu affatto lungimirante, politicamente parlando. Certamente Togliatti voleva inaugurare una strategia di lungo periodo ed integralmente nuova, tuttavia Canfora è costretto a riconoscere che il segretario del Pci era «consapevole che le sue parole, quantunque ossessive, non vengono fino in fondo intese dal corpo dei militanti. O, meglio, vengono accettate e, quando possibile, tradotte in azione concreta, ma percepite (anche in ragione della dura condizione di vita nell’Italia distrutta e, poi, nel dopoguerra) come un abile “obiettivo intermedio” ferma restando, nello sfondo, la strategia ‘di sempre’, concepita come coesistente alla nascita stessa del Partito» (p. 23).

In questa chiave il Pci deve allora diventare un partito «di massa» (voltando pertanto le spalle al «partito di avanguardia») in grado di accettare il terreno di scontro della democrazia che pure deve essere per Togliatti «progressiva». In questa prospettiva l’asse Pci-Dc risulta essere strategicamente fondamentale. Per questa ragione Canfora reputa che la grandezza politica di Togliatti si radichi nella sua capacità di tener in vita una «colazione di “unità nazionale”»: «la sua ‘grandezza’ politica non consiste tanto nell’averla all’inizio tratteggiata e, finché fu possibile, attuata, ma nell’averla tenuta in vita quando tutto cospirava per un ripiegamento settario» (p. 33). Tuttavia proprio questa politica di «unità nazionale» ha richiesto dei costi certamente non banali come la promulgazione di una sciagurata amnistia che ha mandato liberi molti fascisti autori di reati gravissimi, lasciando intatta una magistratura fascista che ha così potuto perseguire i partigiani utilizzando il Codice Rocco forgiato e voluto dalla stessa dittatura fascista. Per non parlare dell’articolo settimo della *Costituzione* e di altre scelte politiche poco lungimiranti che hanno infine portato all’espulsione dei comunisti dal governo italiano. Ma proprio di questo clamoroso esito politicamente fallimentare non si fa alcun cenno nel testo di Canfora che è tutto dedito nell’esaltare il suo “eroe” per sottolineare il suo «lavoro costante di rieducazione politica delle masse», che a suo giudizio «aveva dato i suoi frutti pur tra i marosi della “guerra fredda”» (p. 37). Anzi, bacchettando Antonio Giolitti, autore dell’antologia *Il comunismo in Europa*, apparso da Garzanti nel 1960, Canfora, aderendo sempre al verbo di Togliatti, osserva come quest’ultimo abbia dato anche una preziosa lezione filosofica al nipote del grande Giovanni Giolitti, ricordandogli – nella recensione-stroncatura firmata da Roderigo e apparsa su «Rinascita» nel giugno 1960 – che non bisogna confondere ciò che è provvisorio con ciò che è transitorio, perché quest’ultimo «si colloca in una situazione in sviluppo e si regge sull’aderenza a questa situazione da un lato e sulla tendenza e capacità di trasformarla

muovendo in una direzione determinata» (p. 39 in cui si citano le parole della stroncatura togliattiana del libro di Antonio Giolitti, il corsivo è nel testo). Canfora sottintende, naturalmente, che proprio la condizione del «transitorio» consentirebbe di comprendere l'abile strategia politica togliattiana. Naturalmente nulla è detto sui cd. «fatti di Ungheria» e nulla è riferito rispetto al coraggioso intervento di Antonio Giolitti all'VIII congresso nazionale del Pci. Come se i «fatti d'Ungheria» non siano neppure degni di essere considerati, mentre occorrerebbe senz'altro appiattirsi acriticamente sulla geniale strategia politica (staliniana) di Togliatti. Tant'è vero che in una postilla consacrata al nesso tra *Le parole e le cose*, Canfora ci spiega come a suo avviso «è politico capace colui che riesce a traghettare l'intero corpo militante e votante verso le nuove 'parole d'ordine' lasciando progressivamente cadere quelle vecchie; tra l'altro tenendo d'occhio il ricambio umano e generazionale che parallelamente si produce all'interno del 'corpo' militante e votante» (pp. 43-44). Inutile aggiungere come a giudizio di Canfora questo «politico capace» sia proprio Togliatti, che, come un novello *dux*, guida, dunque, il «'corpo' militante e votante» verso la luce che solo lui sa intravedere dietro la foschia del presente.

Togliatti negli anni Cinquanta si apre così ad una considerazione positiva del «riformismo» al punto che Canfora, parlando dell'VIII congresso, cita l'intervento del segretario del Pci il quale rileva che «il terreno della democrazia lo abbiamo conquistato per procedere sopra di esso verso il socialismo. Sarebbe perciò assurdo che lo negassimo. Anzi, lo difendiamo» (p. 52). Per quale ragione? Perché «vedere nelle norme della vita democratica e costituzionale non un ostacolo ma un aiuto a una costruzione socialista che proceda col minimo di rotture e di sacrifici per le stesse masse lavoratrici e per il paese» (p. 52, dove si citano, appunto, le parole di Togliatti pronunciate in questo congresso del Pci). In tal modo, pur senza dirlo esplicitamente, Togliatti abbraccia l'orizzonte classico della socialdemocrazia essendo convinto che «le azioni riformiste, in generale, avanzano lentamente, con cautela, grado a grado, ma non vanno mai all'indietro» (p. 57, le parole sono ancora di Togliatti tratte da un articolo apparso su «Rinascita» il 28 luglio 1962).

La democrazia può così essere «progressiva» solo se esiste un movimento popolare e un movimento operaio forti e consapevoli che sostengono questi lenti avanzamenti. In questa prospettiva la retorica togliattiana è molto abile perché il segretario così scrive (sempre nell'articolo già ricordato): «dipenderà dal fatto che, per l'azione di un partito rivoluzionario, com'è il nostro, non si perda mai, nelle masse lavoratrici, la coscienza del legame tra le riforme parziali e gli obiettivi più profondi del movimento operaio e socialista, e questi non vengano mai né cancellati né offuscati» (p. 56, in cui Canfora riporta appunto passi dell'articolo di Togliatti). Secondo Canfora queste «azioni riformiste» – naturalmente da non confondere con le aborrite «riforme di struttura» difese ed elaborate, in quegli stessi, anni da Antonio Giolitti – si collocherebbero addirittura «nel solco di una grande tradizione che ha nell'ultimo Engels il suo punto di partenza» (pp. 57-58). In questa prospettiva si collocherebbe anche la precisa eredità politica di Togliatti, perché quando il segretario del partito muore «la questione "imboccare la strada del riformismo" diventa cogente: non si tratta più di esorcizzarlo con l'alternativa delle "riforme di struttura" ma di praticarlo senza più lasciarlo appannaggio di altri» (p. 58).

L'erede politico di questa situazione fu Enrico Berlinguer che, in realtà, – sempre secondo Canfora – finì per collocarsi in un autentico *cul-de-sac*: «il vicolo cieco in cui è però venuto a trovarsi, fino ad arroccarsi sulla “questione morale” come orizzonte strategico del Partito, dipende da un fenomeno che è giusto delinearne – quantunque schematicamente – nel modo seguente: al momento della rottura con l'Urss, resa inevitabile dalle anacronistiche “scomuniche” provenienti da Mosca in occasione della crisi polacca del 1980, Berlinguer non ha maturato (né ha fatto sorgere nel Partito) alcuna convincente e organica visione (e tanto meno opzione) alternativa» (p. 67). Per quale ragione? Perché – scrive Canfora – «nel suo ‘universo mentale’ si riscontravano e si giustapponevano frammenti e stimoli e suggestioni molteplici: un’“altra idea” di rivoluzione, la mai chiarita “terza via”, un po’ di spontaneismo sessantottesco nell’erronea convinzione che fosse quello lo strumento per ‘agganciare’ le nuove generazioni, apertura all’ambientalismo e vagheggiamento di “una diversa qualità della vita”, magari anche qualche pigmento “ingraiano” (notoriamente confusionario e incapace di indicare scelte operative chiare). Insomma, tutto (anche la misteriosa “terza via”), ma non quella riscoperta dell’importanza della “socialdemocrazia” come soggetto storico principale dello schieramento di sinistra che pur occhieggiava l’ultimo Togliatti» (pp. 67-68).

Questo giudizio, sostanzialmente liquidatorio, di Berlinguer non tiene tuttavia presente che la *questione morale* sollevata da questo segretario politico del Pci si ricollegava anche a quella grande «riforma intellettuale e morale» già indicata da Gramsci come un punto di svolta decisivo ed irrinunciabile per modificare la storia del nostro paese che, non a caso, risulta essere una storia *ad alto tasso di immoralità*. Semmai il problema politico di Berlinguer si radica, appunto, su un terreno squisitamente *politico*, perché la sua strategia del «compromesso storico» – figlia anche della «democrazia progressiva» di Togliatti, nonché della stessa ricerca della grande «unità nazionale» – ha rappresentato una prospettiva strategica complessivamente *fallimentare*. Fu un clamoroso fallimento politico di cui peraltro Berlinguer si rese ben conto e che denunciò con onestà politica nell’ultima fase della sua vita, avanzando la proposta di voler costruire un’«alternativa di sinistra» strategicamente più feconda e certamente molto più interessante politicamente parlando.

Certamente il contesto storico del tempo contribuì attivamente, e in modo spesso determinante, a facilitare questo clamoroso fallimento, perché la nostra democrazia rimaneva comunque una “democrazia a libertà limitata” essendo pesantemente condizionata dagli Usa ed anche da un politico americano come Kissinger («ferreo disistimatore di Alo Moro», p. 64, ricorda giustamente Canfora). Senza infine dimenticare come in questo preciso contesto condizionato e per nulla libero, «all’intervento sinergico Usa-P2 si saldò la nefasta e criminogena ignoranza dei (non molti) Br in buona fede e dei (più numerosi) Br infiltrati e in mala fede» (p. 64). In questa specifica situazione storica – dopo il sequestro e l’uccisione di Moro – Berlinguer, sempre secondo Canfora, avrebbe allora la responsabilità di non aver fatto maturare «(né fatto sorgere nel Partito) alcuna convincente e organica visione (e tanto meno opzione) alternativa» (p. 67). In ogni caso per Canfora la mancata comprensione che il Pci, dopo la “seconda nascita” nel 1944, «aveva man mano percorso una strada che gli imponeva, come compito storico, di occupare lo spazio



della socialdemocrazia nel panorama politico italiano è stata la matrice della crescente inconsistenza progettuale e “svogliatezza” pratica, oltre che della progressiva perdita di contatto con i gruppi sociali il cui consenso veniva dato ottimisticamente per scontato. E così alla fine, parte non esigua del “popolo comunista”, come un tempo lo si chiamava, ha raggiunto altre sponde, opposte. Nel frattempo la composizione sociologica del gruppo dirigente del “suicidato” Pci mutava profondamente e irreversibilmente» (p. 68). All’interno di questa ricostruzione «l’approdo di chi proveniva dalla *diversità* berlingueriana è stata la banale, e in fondo vacua, proclamazione della propria *normalità*» (p. 68). Con questo riferimento implicito al volume dalemiano *Un paese normale* si chiude il rapido *excursus* di Canfora dedicato alla *metamorfosi* del Pci. Un libro che si legge certamente con interesse e vivo piacere, anche quando l’Autore – come si è accennato precedentemente – passa vicino ad alcuni decisivi nodi storici senza tuttavia soffermarsi su di essi, senza neppure prenderli in considerazione, minimizzandoli in modo affatto pregiudiziale. Anche perché, come pure si è visto, l’Autore cerca sempre di presentare uno stalinista convinto come Togliatti come l’autentico “eroe” della *sua* personale ricostruzione storica del comunismo in Italia.

Fabio Minazzi

Andrea Bellavita – Andrea Bernardelli, *Che cos’è la narrazione cinematografica*, Carocci editore, Roma 2021, pp. 128.



Premetto che ho letto con vivo interesse questo volumetto che affronta tuttavia un ambito disciplinare rispetto al quale non posso che confessare la mia pressoché totale ignoranza. Basti segnalare come in questo testo la “macchina da presa” sia abitualmente indicata con l’acronimo MDP che per la mia formazione filosofica rinvia immediatamente alla sigla con cui uno dei miei due Maestri, ovvero Mario Dal Pra, firmava alcune sue brevi note e schede recensorie.

Il libro è articolato in quattro momenti fondamentali: in primo luogo l’illustrazione sintetica di ciò che costituisce il “racconto cinematografico” (pp. 7-33), seguita, in secondo luogo, dall’“analisi del racconto cinematografico” (pp. 35-66), integrata, a sua volta, in terzo luogo, da una sintetica “storia del racconto cinematografico” (pp. 67-93) per poi infine concludersi con la considerazione dei “generi cinematografici” (pp. 95-124). Chiude il volumetto una sintetica e prima *Bibliografia* orientativa (pp. 125-127) che, tuttavia, è preziosa soprattutto per chi, come lo scrivente, sia completamente incompetente rispetto a questo ambito di studio. Certamente l’aggancio per leggere e considerare con attenzione questo contributo dei due Autori scaturisce, *in primis et ante omnia*, proprio dalla sua volontà dichiarata, fin dal titolo, di chiarire la natura del “racconto cinematografico”. Dal mio punto di vista questo libro costituisce pertanto una interessante dilatazione dell’ambito specifico della “narrazione” in quanto tale, ad un campo più specifico e particolare come quello cinematografico. Del resto è noto come la stessa considerazione della “narrazione” in quanto tale abbia dato luogo ad alcuni interessanti, anche se non sempre del tutto persuasivi, tentativi di ripensare la natura stessa della conoscenza scientifica letta così alla luce della narrazione: *la scienza come*





narrazione è presente non solo nella riflessione di una studiosa come Isabelle Stengers, ma anche nell'opera di uno storico come Yuval Noah Harari che considera tutta la produzione culturale, scienza *inclusa*, come una mera "narrazione". Naturalmente in tutti questi pur differenti approcci ciò che finisce, inevitabilmente, per essere eroso è proprio la portata oggettiva della conoscenza scientifica, sistematicamente ridotta, appunto, ad una mera "narrazione" che non avrebbe più nulla a che fare con la conoscenza effettiva del mondo in cui viviamo.

In secondo luogo mi sono avvicinato a questo libro proprio perché uno dei due autori, ovvero Andrea Bellavista, è mio collega dell'Università degli Studi dell'Insubria dove insegna *Storytelling* e *Fiction Tv* nel nostro corso di laurea in *Storia e storie del mondo contemporaneo* che abbiamo collaborato, unitariamente, a costruire una manciata di anni fa, avviando il primo corso umanistico a tutto tondo del nostro ateneo insubrico. L'altro autore, Andrea Bernardelli è invece docente di *Semiotica e Teoria delle narrazioni* all'università di Perugia e, quindi, sembra muoversi in un terreno a me un poco più familiare e forse anche più "affine" grazie alla dimensione ermeneutica del sapere. Per questa ulteriore ragione la lettura e lo studio di questo suo libro non può che aiutare a rendere più significativa la nostra stessa collaborazione ed anche la nostra reciproca (almeno così mi auguro) conoscenza dei nostri diversi e rispettivi ambiti di studio e di riflessione.

Il libretto si presenta del resto come un agile e coinvolgente manuale introduttivo alla "narrazione cinematografica" che cattura indubbiamente il suo lettore. Certamente nel mio caso i molti e sempre puntuali riferimenti cinematografici mi hanno spesso lasciato alquanto "spiazzato", proprio perché il mio patrimonio di conoscenze cinematografiche è spaventosamente povero e lacunoso. Dove la mia personale difficoltà nel cogliere immediatamente i molti riferimenti cinematografici che invece, spesso e volentieri, sono dati per "scontati". Ma anche questo percorso – che per me spesso ha costituito un "percorso ad ostacoli" – mi ha tuttavia consentito, in alcuni casi, di informarmi per poi iniziare a colmare queste mie abissali "vuoti" conoscitivi. Quindi sono avanzato nella lettura del pur piccolo libro *lento pede* proprio per cercare di non perdere i molteplici riferimenti alle differenti produzioni cinematografiche. Ma certamente proprio la riflessione introduttiva sulla natura del racconto in quanto tale, per poi passare ad analizzare il "racconto cinematografico", mi hanno riportato ad un terreno semiotico non del tutto ignoto, che mi ha permesso di riconciliarmi anche con l'analisi specifica del racconto cinematografico.

Naturalmente la considerazione del processo specifico concernente la «discorsivizzazione filmica» mi ha spalancato un mondo, perché nel libro viene considerata la pluralità dei codici di rappresentazione, la peculiarità della scrittura cinematografica, il ruolo e la funzione della dimensione visiva (e la sua differenza da quella letteraria), la dimensione sonora, etc., etc. Senza poi trascurare il concetto di "autore cinematografico" e il suo nesso con il regista, il ruolo e la funzione della pre-produzione, il racconto proprio e specifico della MDP, il ruolo e la funzione della post-produzione, del montaggio e la sua "finalizzazione". Da tutte queste considerazioni emerge come un film non sia un romanzo, come la storia e il racconto filmico scaturiscano da precise fasi tecniche di "focalizzazione", di "ocularizzazione", mettendo capo ad uno spe-



cifico “cronotopo narrativo” filmico, con un conseguente ripensamento dello “spazio” e del “tempo”. E proprio in questo specifico spazio critico sono infine tornato a meglio orientarmi, perché gli autori sottolineano come «lo spazio e il tempo cinematografici sono una perfetta esemplificazione di quella unità funzionale da un punto di vista narrativa che era stata identificata da Bachtin» (p. 52), dunque con un riferimento ad un autore che mi riporta a temi e problemi a me più noti e studiati. Anche perché gli Autori sottolineano che «riguardo allo spazio della narrazione cinematografica è importante ricordare che come spettatori vediamo solo ciò che è inquadrato dall’obiettivo della camera – ciò che l’inquadratura “ritaglia” del reale -, ma che anche ciò che rimane fuori, ai margini dell’inquadratura, ha una particolare rilevanza narrativa, quantomeno potenziale» (*ibidem*). Il che, perlomeno sotto un certo e particolare aspetto, col riferimento al “ritaglio” prodotto dall’inquadratura rispetto alla realtà filmata, sembra quasi collegarsi con il noto tema epistemologico della *conoscenza oggettiva* quale “ritaglio” di un mondo reale ben più ampio ed articolato rispetto al reale oggettivizzato. Anche l’analisi del differente ruolo del “flashback” e del “flashforward” entro la narrazione filmica aiutano così a meglio comprendere le potenzialità intrinseche di una “costruzione” filmica entro la quale si configura un ampio ed articolato arco delle differenti caratterizzazioni dei personaggi (con protagonisti, antagonisti, che possono essere personaggi “piatti” oppure “tondi”, etc.).

Naturalmente questo discorso si fa poi ancora più interessante per un lettore come lo scrivente quando gli Autori passano a considerare la storia del racconto cinematografico: proprio la prospettiva storica di inquadramento aiuta infatti il lettore, fornendogli una “mappa” di riferimento entro la quale riesce infine a meglio orientarsi, perché si passa dal cinema delle origini al cinema classico, per poi considerare il cinema moderno che si caratterizza per la discontinuità e il suo stile, mostrando come «il sistema hollywoodiano non è più adatto (o sufficiente) a rappresentare la complessità di una nuova epoca storica, dal dopoguerra agli anni Sessanta e Settanta, fatta di dubbi, timori, spaesamento e contraddizioni» (p. 81). Del resto è in questa sezione del libro che abbondano i riferimenti a molteplici film, alcuni dei quali sono però dei “classici” che persino uno sprovveduto come lo scrivente è in grado di conoscere, avendo così qualche maggiore riferimento specifico, il che aiuta, naturalmente, nel meglio seguire le considerazioni degli Autori. Ma è altrettanto indubbio come proprio il taglio storico di questa sezione consenta anche di meglio orientarsi nel dedalo dell’infinita produzione cinematografica perché tutti i film richiamati nel testo si collegano, comunque, ad un preciso momento storico. In questa chiave anche la considerazione del “cinema post-moderno”, con l’uso dell’effetto speciale narrativo, consente di meglio capire la plasticità intrinseca della realtà filmica. A tal proposito così annotano gli Autori: «potremmo dire che il passaggio tra cinema moderno e post-moderno è tutto qui: vedere e guardare, più della realtà, in una riflessione costante sul rapporto tra realtà e finzione, attraverso una sperimentazione visiva sempre più ardita, e dialogando con il (cinema) passato, di cui rimettere in gioco la forma del racconto, rendendola (un po’ più) classica e dilatandola in favore del compiacimento visivo» (p. 87). In tal modo il cinema vive «sincreticamente tutte le sue radici passate», con la conseguenza che «nell’epoca del post-moderno il film non è più (solo) ripresa del reale: digitale, effetti



speciali, possibilità di produrre immagini di sintesi, hanno consentito al cinema di creare storie autonome, se non indipendenti, dalla realtà. L'utilizzo del digitale nel montaggio ha aperto a un'estrema semplicità nell'archiviare i materiali, nel selezionarli, nel "tagliare" con precisione le inquadrature, e nel comporle e ricomporle anche giocando con esse, trasformandole, con una libertà impensabile nella fase di utilizzo della sola pellicola» (p. 88). Questa plasticità intrinseca del prodotto filmico è del resto confermata già dall'utilizzo particolare della MDP, proprio perché, come ancora sottolineano gli Autori, «l'occhio della MDP (metaforizzato dalla macchina fotografica e dal *blow up*) vede quello che l'occhio umano avrebbe potuto vedere [...], ma non ha visto. Mettendolo in crisi: il personaggio e lo spettatore, sono costretti ad interrogarsi sulla propria comprensione, sul proprio posto nel mondo» (p. 85). Esattamente entro questa «frattura» si consuma un significativo distacco critico dal tradizionale cinema classico. Questa dilatazione e progressiva espansione contraddistingue, del resto, anche e soprattutto il cinema contemporaneo. Come già accennato il volume si conclude infine con una considerazione dei differenti «generi cinematografici»: dalla *comedy* alle molteplici «tinte del drama», senza trascurare il melodramma (in cui le emozioni sono portate all'estremo) ed anche i racconti «a regola d'arte» (come il *crime*, il *giallo*, il *Noir*, l'*Heist movie*, il *Legal drama*, il *ganster e mafia movie*, il *western*, l'*action*, l'*horror* e la *fantascienza*). Alla fine della lettura di questo libretto non so se sarei poi mai in grado di superare con il mio collega un suo esame di *Storytelling e Fiction Tv*; probabilmente no, sempre a causa della mia crassa ignoranza in materia. Tuttavia, la lettura di questo contributo mi aiuta non solo a meglio comprendere la sua azione didattica e il suo stesso lavoro, ma anche ad individuare un silente, ma prezioso, *file rouge* che attraversa tutta la "narrazione cinematografica", perché ci riporta ad un tema connesso con il possibile *incremento critico della nostra conoscenza* di questo strano mondo in cui siamo stati catapultati con la nostra nascita. Mi rimane però aperta una domanda che giro direttamente ai due Autori. Se infatti riflettiamo sull'opera artistica «nell'epoca della sola riproducibilità tecnica» (à la Benjamin), non dovremmo allora considerare anche il ruolo specifico della tecnologia? Infatti è proprio la tecnologia che inserisce l'arte nella vita quotidiana (sia in quella privata, sia in quella pubblica).

Fabio Minazzi

L'Antonia, Poesie, lettere e fotografie di Antonia Pozzi, scelte e raccontate da Paolo Cognetti, Ponte alle Grazie-Salani Editore, Milano 2021, pp. 240.

Questo volumetto costituisce un'agile antologia in cui i testi in prosa e in versi di Antonia Pozzi si intrecciano costantemente con la sua opera fotografica, mentre il curatore cuce ed accompagna questi diversi elementi, offrendo un'orditura complessiva che consente al lettore di seguire un suo preciso percorso ricostruttivo. Il testo presenta, tuttavia, una spiacevole "perentorietà" di costruzione in cui il curatore costituisce l'autentico *deus ex machina* che spalancherebbe finalmente le porte per una sicura e vera conoscenza di Antonia Pozzi, della sua vita e della sua opera. Effettivamente, leggendo i testi di





Antonia e gustando le molte fotografie (anche quelle non sue, che la ritraggono) emerge, in tutta la sua intrinseca forza prospettica e di riflessione, la profonda personalità e la stessa cultura di questa grande intellettuale italiana dei primi decenni del secolo scorso. Un'intellettuale non riconosciuta come tale, anche perché nella sua opera *poesia e fotografia* si fondono, si intrecciano e si richiamano continuamente, al punto che la stessa Antonia dal Breil scriveva che «senza macchina sono una donna morta».

Leggendo questa agile antologia incontriamo così l'Antonia la quale, scrivendo, per esempio, all'amata nonna Nena, nell'agosto del 1929, ci parla delle guglie delle sue amate montagne, osservando che «non sembrano monti, ma anime di monti, irrigidite in volontà d'ascesa» (p. 23). Il lettore può così entrare – in punta di piedi e sempre con grande rispetto ed umiltà – nell'«esile scia di silenzio» dell'opera pozziana. Al contrario del curatore, il quale, invece, a passo di marcia e sempre con grande determinazione, costituisce un *Virgilio* spesso decisamente inopportuno e superficiale, perché ha la modesta pretesa di saperci infine “squadernare”, con l'ordito della sua abile tessitura, la «vera» Antonia per dirci, appunto, ciò che Antonia avrebbe «veramente detto», fatto e pensato. Si instaura così una tensione affatto spiacevole tra i testi del curatore dell'antologia e la scrittura della povera antologizzata la cui personalità culturale, con pochi ma decisi colpi di accetta, variamente assestati, dovrebbe appunto emergere da questa rapida scorsa ermeneutica messaci a disposizione dal curatore. Secondo un'operazione mass-mediatica che ha certamente avuto un suo esito positivo, ma che, in fondo, finisce per tradire proprio il mondo e il pensiero stesso della nostra povera Antonia.

Per quale motivo? Perché Antonia amava semmai sentirsi e percepirsi come «una piccola ombra/ in riva alla luce», con i suoi occhi sempre fissi a guardare, silentemente, «l'anima delle cose». Ma ora questo suo “pudore” e questi suoi fecondi “silenzi” sono invece messi a dura prova da un'operazione di “montaggio” alquanto invasiva, con un narratore che non demorde dal suo di *deus ex machina*, ruolo con il quale ogni frammento viene finalmente incasellato, non senza evidente presunzione, nel posto giusto che lui ha naturalmente colto e scoperto in modo definitivo. Ma proprio *contro* questo modo presuntuoso di procedere rimane *fissa e ferma* la nostra Antonia. L'Antonia che sa cosa voglia dire «racogliere negli occhi tutta l'anima e bere con quelli l'anima delle cose e le povere cose, torturate nel loro gigantesco silenzio, sentire mute sorelle al nostro dolore». Ebbene, proprio questa Antonia sembra allora essere la vittima sacrificale di questo “brillante” approccio antologico. D'altra parte Antonia vive e soffre proprio perché – come ha scritto nel suo *Diario* sopravvissuto, mutilo, alle censure paterne – sa bene che «ogni cosa che mi chiama ha realtà soltanto attraverso i miei occhi e, cercando di uscire da me, di risolvere in quella i miei limiti, me la trovo davanti diversa e ostile» (così annota il 4 febbraio 1935).

Proprio muovendosi nella dura e non facile realtà della “scuola di Milano” Antonia finisce per fiorire e maturare criticamente. Non solo perché ha incontrato un autentico filosofo come Remo Cantoni che l'ha spronata a sempre “rimanere se stessa”, ma anche perché si è confrontata direttamente con Antonio Banfi, il quale le ha ricordato come «utile è già fare in sé, significativo è il lavoro». L'incontro, nella “scuola di Milano” con il «lavorare» e con lo stesso concetto del «lavoro» e la sua *pratica*, hanno certamente costituito per





Antonia un punto difficile e, pure, assai felice e fecondo per la sua completa maturazione critica. Tant'è vero che Antonia sa subito leggere, con grande acutezza e sensibilità, perfino lo spazio specifico ed angusto dello studio banfiano: «come è piccola la stanza di Banfi. Con tante librerie nere, un'acquaforte della Sistina dietro la poltrona, una stampa dello studio di Faust davanti al tavolo. Dalla finestra si vede un piccolissimo cortile, il sole sui pochi tegoli chiari e scuri, un comignolo. In un vasetto, tre rami di pungitopo con infissi degli orribili fiori di celluloidi. Perché?». Proprio questo suo sguardo penetrante le consente di inserirsi, *creativamente*, entro il gruppo dei grandi allievi banfiani degli anni Trenta, collocandosi così anche lei nell'aporia costitutiva della teoresi banfiana. Ma nel farlo Antonia lavora sempre con la sua poesia e la sua fotografia. Naturalmente si giova anche della vicinanza spirituale di Cantoni che le ricorda come bisogni sempre «avere più volontà», anche perché «la volontà è come un muscolo: basta esercitarla».

Antonia è pienamente consapevole di questo singolare processo di maturazione critica innescato dalla frequentazione diretta della “scuola di Milano” e dal conseguente *lavoro* di studio in cui è stata coinvolta, tant'è vero che nel suo *Diario* annota: «da che ho conosciuto Remo e gli altri, ho ricominciato a vivere spiritualmente. Gli schemi della mia personalità si sono rotti a contatto con le loro personalità forti. Mi hanno fatto molto bene, perché non hanno avuto nessuna pietà. E sono indulgenti solo quando in realtà me lo merito, non quando immagino di meritarmelo. Sono delle realtà vive che mi rispondono, non si prestano ad essere visioni». Il che coincide proprio con la scoperta del «lavoro» (e della sua intrinseca durezza), con il contatto diretto con compagni di studio e allievi banfiani i quali, rispetto all'Antonia, posseggono quasi tutti una ben diversa, a volte ben più umile origine sociale: Formaggio proviene da una famiglia di operai, Preti è figlio di una lavandaia e Paci di un ferroviere. Tutte queste differenti realtà sociali sono complessivamente ignote ad Antonia che, proprio grazie a questi amici, scoprirà, infine, anche una Milano marginale, periferica e sfruttata a lei precedentemente del tutto sconosciuta, cui dedicherà gli emblematici versi di *Via dei Cinquecento* (la strada in cui abitavano, a pochi numeri civici di distanza, due amici e sodali come Formaggio e Preti).

Ma questi sono anche i mesi dell'intenso lavoro sul suo Flaubert per la tesi di laurea, discussa con Banfi, studio in cui Antonia ritroverà l'emergenza proprio del tema del *lavoro* e del *labor limae*, un lavoro continuo, quotidiano, faticoso quale ambito di formazione critica. Il nostro *Virgilio*, intrappolato dalla sua chiave “personalistica” ed unilaterale della sua ricostruzione, “squadernata”, della vicenda di Antonia, non scorge, invece, proprio questa straordinaria *floritura critica* della Pozzi realizzatasi nell'ambito della “scuola di Milano”. Per questa ragione parla allora di ipotetiche strade che si sarebbero nettamente “separate”, con una Antonia che avrebbe infine, addirittura, «uno scatto d'orgoglio» (?), p. 126), per poter finalmente accettare e rivendicare d'esser poeta. Ma in questa impoverente, semplicistica e banalizzante lettura ricostruttiva manca, appunto, la consapevolezza che quella poesia della Pozzi, in realtà, costruisce, a sua volta, anche una *positiva, costruttiva ed assai originale* via di fuga dall'antinomia più profonda ed inquietante della teoresi banfiana, che ha attraversato tutta la “scuola di Milano”. Anche l'Antonia è infatti cresciuta *criticamente* entro questa “crepa” costitutiva della “scuola di Milano”, che è stata affrontata da pressoché tutti i



banfiani, pur secondo una composita prospettiva la quale, pur con tutte le originalità e le molteplici variazioni del caso, contraddistinguerà, complessivamente, anche i programmi di ricerca di tutti i grandi allievi banfiani degli anni Trenta. Ma, appunto, tutto questo sfugge, invece, alla banalizzante comprensione critica del curatore, il quale non si avvede neppure che proprio in questo preciso e privilegiato contesto culturale e civile banfiano matura, infine, in Antonia anche una piena presa di consapevolezza critica sul fascismo imperante, di cui finalmente coglie, *pace* il padre Roberto, podestà di Pasturo e del tutto organico al sistema di potere del fascismo, l'intrinseca negatività storico-sociale.

Del resto in questi mesi ed anni Antonia si sente sempre più una «Tonia Kröger», come la chiamava Gianni Manzi, un allievo di Banfi suicidatosi. Occorre dunque saper indagare proprio questa inquietudine banfiana che nella “scuola di Milano” ha costituito un comune e decisivo terreno di lavoro, un autentico *problema aperto* sul quale hanno variamente riflettuto pressoché tutti i principali allievi del filosofo milanese. Proprio entro questo orizzonte riemerge anche il comune *imprinting* banfiano, tant'è vero che Antonia così scrive a Dino Formaggio: «Vedi: io sono – per forza di cose – molto flaubertiana, e quindi non credo ai miracoli. Alle improvvisazioni letterarie: credo al lavoro, alla dura fatica di lima e scalpello, alla lotta continua, sanguinosa, contro se stessi, contro i propri “cancri” giovanili, contro l'enfasi, contro l'involutione, contro l'eccessivo lirismo. [...] Perdersi, superare il proprio piccolo *io* nella fatica sacra di creare parole che dicano l'amore, il dolore, la vita e la morte dei nostri fratelli uomini». Ma invece di seguire questa strada critica ed ermeneutica, decisiva e sia pur più silente e meno evidente agli occhi dei più, il nostro *Virgilio* preferisce utilizzare una sorta di “identificazione” – basata, sostanzialmente, sulla hegeliana «pappa del cuore» – con l'Antonia, sfruttando il comune amore per la montagna e non perdendo così l'occasione per informarci che anche lui è particolarmente legato alla Val d'Ayas dove si è recata anche Antonia, «perché è la valle dove abito anch'io» (p. 180). La notizia riempie naturalmente di gioia il lettore che ora sa veramente con chi a che fare. Tant'è vero che di fronte alla celebre foto che ritrae Antonia davanti al Rifugio Mezzalana, riemerge ancora il priapismo del curatore: «è uno di luoghi più amati da chi frequenta la valle e anche da me» (p. 183).

Lieti di questa importante e finale rivelazione possiamo allora chiudere senz'altro questo libro. Un libro in cui il curatore non è tuttavia riuscito a “scalare” veramente la sua Antonia, anche se è invece convinto di conoscerla pienamente, al punto da farsi, appunto, *Virgilio*, con la pretesa di farcela conoscere, “squadernandola” (e in questo caso non esiste del resto un verbo più adatto per descrivere compiutamente la sua operazione, ad un tempo giornalistica e mass-mediatica). In questa prospettiva di facile divulgazione non sono allora tanto le erronee “sbavature” presenti nei testi del curatore a preoccupare (per esempio il «corridoietto» che porta allo studio di Antonia che, tuttavia, in origine non era affatto tale, ma così è risultato solo dopo la sciagurata ristrutturazione, operata negli anni Sessanta, sulla casa di Pasturo; oppure l'ingannevole «poi si è trasferito» di p. 15, riferito ad Antonio Maria Cervi, quando, invece, quel “trasferimento” fu richiesto, imposto, orchestrato ed ottenuto dal padre di Antonia tramite le sue forti aderenze fasciste...). Semmai queste “sbavature” sono il sintomo, emblematico, di una poco precisa conoscenza dei testi, degli spazi ed anche dei contesti in cui è vissuta Anto-



nia Pozzi. Ma il difetto principale di questa “brillante” antologia, difetto che ha impedito al curatore di cogliere veramente il cuore pulsante, l’opera è il pensiero di Antonia Pozzi, si radica nel priapismo del suo io che, infatti, lo ha messo al centro dell’opera, oscurando quasi le *parole* di Antonia. Tuttavia, a fronte di questo esito pubblicitario, gli estimatori dell’opera di Antonia sanno bene che la sua straordinaria capacità di cogliere il silenzio delle piccole cose sorelle presente nella sua opera le permetterà di metabolizzare criticamente anche questa “brillante” antologia che, a suo modo, è comunque emblematica di un singolare e diffuso approccio all’opera della Pozzi che non ne coglie, tuttavia, l’anima più vera, più profonda e anche più inquietante.

Fabio Minazzi

Vittorio Agnoletto – Lorenzo Guadagnucci, *L'eclisse della democrazia. Dal G8 di Genova ad oggi: un altro mondo è necessario. Nuova edizione aggiornata e ampliata*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 428.

Si tratta della seconda edizione – variamente ampliata e aggiornata – della prima edizione di questo importante libro, apparsa originariamente presso Feltrinelli nel 2011. La prima edizione ha rappresentato un momento assai importante: soprattutto per la democrazia italiana, sempre più ridotta ad un lacerto formale che non trova realizzazione nella realtà storica effettuale. Scrive infatti giustamente Andrea Camilleri, nel suo *Ringraziamento* con cui si apriva la prima edizione di questo libro: «il G8 di Genova è stato una sorta di prova generale, un tentativo di golpe da parte della destra che fortunatamente è andato fallito» (p. 13). Anche perché «la montatura mediatica che si tentò di attivare attorno al G8 venne smontata dal fatto che, forse per la prima volta, le testimonianze filmate individuali esibite in forma massiccia smentivano sempre e comunque le informazioni ufficiali, davano la realtà della situazione rispetto alla realtà manipolata che si voleva dare agli italiani. Una sorta di democratizzazione della verità attraverso le foto e i filmati girati dai telefonini dei manifestanti» (*ibidem*).

Non per nulla nella *Prefazione* alla seconda edizione di questo libro gli Autori hanno voluto giustamente riportare un passo del romanzo di Camilleri, *Il giro di boa* (del 2003, edito da Selleria a Palermo) in cui il celebre commissario Montalbano, parlando proprio del G8 di Genova, dichiara esplicitamente di *sentirsi* «tradito. Io sono stato tradito. Non si tratta di sensazioni. Ho sempre fatto il mio mestiere con onestà. Da galantuomo. Se davo la mia parola a un delinquente, la rispettavo. E perciò sono rispettato. È stata la mia forza, lo capisci? Ma ora mi siddriai, m’abbuttai. [...] Manco contro il peggio delinquente ho fabbricato una prova! Mai! Se l’avessi fatto mi sarei messo al suo livello. Allora sì che il mio mestiere di sbirro sarebbe diventato una cosa lorda! Ma ti rendi conto Livia? Ad assaltare quella scuola e a fabbricare prove false non è stato qualche agente ignorante e violento, c’erano questori e vicequestori, capi della mobile e compagnia bella!» (pp. 10-11). Con questi rilievi diretti Camilleri – tramite le parole del commissario Montalbano – ha «espresso forte, motivato e tempestivo sdegno per gli abusi commessi dalle forze di polizia a Genova nel luglio del 2001» (p. 11).





Il libro documenta *analiticamente* proprio tutte questi abusi perpetrati della polizia, dedicando spazio ed attenzione alle prove false fabbricate a tavolino per cercare di “incastrare” i manifestanti no-global del G8 genovese, fino ad affrontare il tema drammatico delle torture inflitte, ferocemente, e con una pericolosa determinazione ideologica, dichiaratamente fascista, ai manifestanti da parte di poliziotti italiani, i quali ultimi non hanno infine subito alcuna condanna, mentre alcuni di loro hanno addirittura cessato la loro attività per raggiunti limiti di età e ricevono oggi le pensioni statali pagate con i soldi delle tasse degli onesti cittadini italiani che, in tal modo, pagano dei *torturatori*. Infatti, scrivono gli autori, «la tortura [in Italia] non è un’oscura pratica dei secoli passati, ripudiata dal pensiero, dalla coscienza e anche dalla pratica degli operatori di pubblica sicurezza, bensì una presenza attuale, che ha inquinato e continua a inquinare la vita pubblica del paese» (p. 19). Infatti «una forza di polizia in un paese democratico dovrebbe avvertire come proprio dovere morale, oltre che istituzionale, la collaborazione con gli inquirenti in ogni circostanza, a maggior ragione quando si indaga su condotte gravemente illegali contestate a operatori di polizia: in tal caso sono in gioco anche la credibilità e la lealtà del corpo. I pubblici ministeri del processo Diaz sono stati invece ostacolati e obbligati ad affrontare tentativi d’ingerenza, boicottaggi e un’ostilità manifesta [...]» (p. 23).

Con la conseguenza che la Corte di Strasburgo ha denunciato come in Italia «nessuno è stato condannato per i maltrattamenti perpetrati nella scuola Diaz-Pertini, in quanto i delitti di lesioni semplici e aggravate si sono estinti per prescrizione» (*ibidem*). Sono diventate definitivi unicamente le condanne inflitte – in appello – per falso e calunnia, «ma i responsabili hanno beneficiato di tre anni di indulto e “ne consegue”, scrive la Corte, “che i condannati dovranno scontare, nella peggiore delle ipotesi, pene comparse fra tre mesi e un anno di reclusione”». Per questa ragione di fondo «la Corte ritiene che la reazione delle autorità non sia stata adeguata, tenuto conto della gravità dei fatti. Di conseguenza ciò la rende *incompatibile* con gli obblighi procedurali che derivano dall’articolo 3 della Convenzione» (*ibidem*, corsivi nel testo). In tal modo gli atti di tortura e i trattamenti inumani o degradanti non hanno ricevuto alcuna specifica sanzione, mentre la Corte di Strasburgo ha invece chiesto esplicitamente all’Italia di reprimere adeguatamente questi gravissimi reati, escludendo nei loro confronti la prescrizione, l’indulto e l’amnistia. Non solo: la Corte di Strasburgo ha anche chiesto all’Italia – paese di Cesare Beccaria! – di promulgare una legge contro la tortura, di introdurre codici di riconoscimento sulle divise degli agenti di polizia (come avviene per molte altre polizie occidentali) e, infine, la rimozione dei funzionari e dirigenti condannati in via definitiva. A fronte di questo esito e della sentenza della Corte di Strasburgo i vertici della polizia italiana e anche le forze politiche hanno invece “fatto quadrato” per difendere i torturatori italiani e anche le clamorose responsabilità dei dirigenti delle forze dell’ordine. Al punto che un magistrato come Enrico Zucca, che ha tenacemente cercato di sollevare il velo su questi drammatici episodi, ha scritto: «l’11 settembre 2001 e il G8 di Genova hanno segnato una rottura nella tutela dei diritti internazionali. Lo sforzo che chiediamo a un paese dittatoriale è uno sforzo che abbiamo dimostrato di non saper fare per vicende meno drammatiche. I nostri torturatori, o meglio, chi ha coperto i torturatori, come dicono le sentenze della Corte di Strasburgo, sono



ai vertici della polizia, come possiamo chiedere all'Egitto di consegnarci i suoi torturatori?» (pp. 43-44).

Prendendo le mosse da queste sentenze nel libro si ricostruisce quindi, analiticamente, quasi alla moviola, la *macelleria italiana* posta in essere a Genova durante il G8 del 2001 e il quadro complessivo che emerge da questa disamina è veramente terrificante ed agghiacciante, perché attesta come i valori democratici della *Costituzione* siano stati apertamente calpestati per sostituirli con una prassi criminale e fascista, posta in essere proprio da quelle forze dell'ordine che dovrebbero invece tutelare la *Costituzione* e perseguire tutti i crimini attuati in palese sfregio dello spirito democratico scaturito dalla Resistenza italiana. Per questo motivo le pagine che scorrono da p. 52 a p. 72 non si possono leggere senza provare un profondo disagio civile, intellettuale ed anche morale. Per quale motivo? Perché, come scrivono gli autori, «minacce, pressioni, omertà non hanno però raggiunto lo scopo di fermare gli accertamenti e siamo arrivati a una verità: il 21 luglio 2001 a Genova i vertici nazionali di polizia, per riscattarsi dalla pessima gestione dell'ordine pubblico, e con l'intento di eseguire un congruo numero di arresti, attuarono alla scuola Diaz – gli istituti Pertini e Pascoli, affidati alla gestione del Genoa social forum – una perquisizione sfociata in un pestaggio sistematico dei presenti, culminato con l'arresto di 93 persone sulla base di prove false, costruite dalla stessa polizia. Questa versione dei fatti non è contestabile; nemmeno i condannati osano negarla» (p. 67). Alla luce di quanto emerso durante lo svolgimento della sentenza della Corte di cassazione del 5 luglio 2012, gli Autori rilevano tuttavia come «il processo è diventato una sfida estrema, osservata a distanza dal poter politico del momento. Ministri e governi, via via che si alternavano, a prescindere dal colore politico, hanno mantenuto una posizione preconcetta a fianco dei dirigenti sotto processo, tollerandone l'omertà, la protervia denunciati da pm e giudici. Hanno garantito protezione a tutti e assecondato una catena di improvvide promozioni. Tutto il resto è passato in secondo piano: l'etica democratica e istituzionale, a tutela dei cittadini sottoposti ad abusi arbitrari, il diritto/dovere di garantire la credibilità delle forze di sicurezza» (p. 70). Certamente la Corte di cassazione ha «pienamente avallato l'impianto d'accusa e Zucca è il "vincitore" di uno dei processi più scomodi dell'Italia repubblica» (p. 71). Tuttavia, dice Zucca agli Autori del libro, «un processo del genere si fa per individuare chi ha sbagliato e fare in modo che non accada mai più niente di simile. Sotto questo punto di vista, il bilancio è negativo, perché vedo tuttora una grossa difficoltà ad ammettere i fatti e riconoscerne la gravità. Non c'è stata una vera assunzione di responsabilità. Su questo punto abbiamo avuto il silenzio totale. Col passare degli anni e nonostante tutti gli elementi di prova via via conosciuti, ci sono state ben poche variazioni dalle posizioni iniziali, dalla tesi delle ferite pregresse. La verità è che nessuno si è mosso per impedire che fatti del genere si ripetano» (p. 71).

Del resto il Genoa social forum era scaturito proprio dalla consapevolezza che «un altro mondo è possibile» e in questa precisa chiave la sua lezione non si affatto persa perché ha dimostrato come «la lotta per la sopravvivenza delle comunità indigene del Sud-Est messicano diventa un esempio da seguire per tutti coloro che si rifiutano di accettare la subordinazione dei propri diritti, della propria cultura e delle proprie condizioni di vita alle feroci regole del profitto e alla dittatura incontrastata del mercato. Quello che a distratti



osservatori può apparire come un ultimo e arretrato sussulto di una lotta contro le molteplici forme della colonizzazione, rappresenta invece un ponte tra la storia dell'Otto-Novecento e il nuovo millennio. La capacità di connettere un conflitto locale con un linguaggio globale, di legare vertenze con obiettivi precisi e definiti nel tempo e nei luoghi a campagne internazionali con messaggi universali, diventerà ben presto una delle caratteristiche del movimento antiliberista in tutto il mondo» (pp. 85-86). Questa istanza si ricollega, del resto, al primo Forum sociale mondiale di Porto Alegre (del gennaio 2001), giacché proprio durante questa iniziativa – cui hanno partecipato oltre sedicimila persone – è emersa «un'analisi precisa del disastro sociale, economico e ambientale verso il quale il pianeta sta precipitando a causa delle scelte compiute dalle élite internazionali» (p. 91) che stanno perseguendo una strategia che non può che innescare una crisi economica mondiale. Una crisi sempre più annunciata a fronte della quale «l'unica alternativa possibile è proprio il drastico cambio di rotta indicato dai sedicimila attivisti riunitisi in Brasile. La élite economico-finanziaria e politica dominante proseguirà imperterrita nel suo percorso; i risultati saranno a tutti chiari qualche anno dopo, quando sarà troppo tardi per evitare il disastro» (p. 91). Così, mentre a Davos, continua a riunirsi il *World Economic Forum* – che oramai rappresenta un passato inchiodato a se stesso, Porto Alegre indica, invece, la rotta per il futuro, perché fa appello ad una «cittadinanza planetaria» la quale costituisce, sempre di più, una condizione irrinunciabile, giacché il Forum sociale mondiale vuole incrementare «la resistenza sociale non violenta al processo di disumanizzazione del mondo e alla violenza usata dagli stati» (p. 93), configurando, per dirla con Susan George, «il primo movimento di massa nella storia che non sta chiedendo assolutamente niente per se stesso, ma vuole semplicemente giustizia per il mondo intero» (p. 93).

Una consapevolezza che è emblematicamente rappresentata anche da uno slogan spesso enunciato durante il G8 genovese: «Voi G8 noi 6 miliardi». Così, per dirla con Yannis Dragassakis, mentre «la Wto parla dei poveri pensando ai ricchi», il Genoa social forum si ricollega invece ad una battaglia planetaria per denunciare la catastrofe cui l'economia neoliberalista sta avviando l'intera umanità. Esattamente all'interno di questa drammatica e specifica forbice sociale si realizzano i fatti di Genova del G8, nel corso dei quali, come ha ricordato *Amnesty International*, «nel luglio 2001 vi è stata in Italia una violazione dei diritti umani di proporzioni mai viste in Europa nella storia più recente. [...] Le giornate del 20 e 21 luglio sono state contrassegnate da attacchi indiscriminati, sistematici e gratuiti ai manifestanti pacifici. Si tratta della più vasta e cruenta repressione di massa della storia europea recente» (p. 107).

Da questa pagina in poi il libro riprende a ricostruire, assai minutamente e in modo analitico, tutto quanto è successo a Genova nel luglio 2001, documentando anche la difficoltà di avviare un processo contro il comportamento illegale assunto dalla polizia di stato e dalla stessa catena di comando che ha sempre coperto, con l'omertà, il comportamento illegale dei propri uomini. Anche queste sono pagine assai dolorose da leggersi, perché in esse si documenta, assai analiticamente, il tentativo di «ammaestrare il processo» contro i torturatori e i responsabili di quanto accaduto nella scuola Diaz e nel carcere di Bolzaneto, nonché il tentativo di porre nel proprio mirino, per screditarlo,



in modo affatto pregiudiziale, il pm Zucca che cercava comunque di far avanzare, tra mille ostacoli e vari impedimenti, un processo molto scomodo per le istituzioni statuali: istituzioni statuali che hanno del resto espresso sempre il loro pieno sostegno a tutti gli imputati, onde cercare di “coprire” anche l’assoluta “vergogna” di quanto accaduto agli arrestati durante la loro detenzione, per non ricordare il comportamento, certamente non deontologico, assunto dai medici che hanno assistito alle torture inflitte agli arrestati senza nulla eccepire, per non parlare poi della sospensione della legalità, che ha consentito ai poliziotti di infierire, impunemente, sugli arrestati (i quali, in violazione della normativa vigente, non potevano neppure parlare con i propri legali), etc. etc.. Ebbene, questo drammatico coacervo di comportamenti illegali e di varie responsabilità istituzionali, frutto di una protervia sistematica che ha deliberatamente calpestato ogni diritto ed anche ogni pur minima legalità, è documentato ed analizzato assai minutamente nelle pp. 130-292, pagine che il lettore non può che leggere con un profondo dolore civile, costituente anche un’inquietudine di fondo perché attestano drammaticamente come, nel corso di tutti questi eventi, la legalità e la democrazia siano state sospese, onde ridurre alcuni cittadini alla mercè di una forza che agiva al di fuori della legalità. In questa prospettiva – scrivono gli Autori – «il “senso di appartenenza” [propria degli appartenenti alle forze istituzionali dell’ordine] ha un’accezione del tutto peggiore: segnala un clima calustrofobico, il rifiuto di sguardi dall’esterno, l’indifferenza per l’opinione pubblica e per il diritto dei cittadini a sapere che cosa si fa in loro nome. Segnala anche l’esistenza di una consegna del silenzio che non ammette deroghe. È l’atteggiamento che ha caratterizzato l’intera condotta della polizia di stato nei mesi e negli anni seguiti al G8. Ancora una volta, siamo distanti dai canoni di organi di polizia in un sistema democratico» (pp. 206-207).

A più di vent’anni da questi tragici fatti – scrivono giustamente gli Autori – «restano di pressante attualità domande che scavano a fondo nelle relazioni fra corpo di polizia, istituzioni, cittadini. È in discussione, diciamola tutta, l’affidabilità democratica degli apparati di sicurezza, fortemente compromessa dallo scontro ingaggiato con la magistratura. È difficile dire come si possa voltare pagina, ma un requisito essenziale è la ripresa dello scettro da parte del poter politico e parlamentare, che in questi anni ha rinunciato alle sue prerogative, limitandosi sciaguratamente a proteggere un pugno di uomini al comando e la sua pretesa insindacabilità» (p. 210). Il che spiega allora come si possa aver avuto «un capo della polizia [Gianni De Gennaro], passato al vertice dei servizi segreti e in seguito arrivato anche nei ranghi del governo, che per i giudici di appello – con sentenza confermata di Cassazione – è stato “all’origine” della più infamante e indifendibile operazione di polizia degli ultimi decenni. Un fatto che non ha minimamente influito sulle sue fortune professionali negli apparati dello Stato e nei suoi dintorni, come abbiamo visto ricordando le tappe della sua lunga e prestigiosa carriera» (pp. 200-201).

Ma al di là di tutti questi “dettagli” – che tali, per la verità, non sono poi, perché documentano, come si è visto, la sospensione della legalità e anche della stessa democrazia nel nostro paese – rimane tutta l’amarezza di una constatazione di fondo che non può e non deve essere affatto rimossa. Scrivono giustamente gli Autori: «quando il diritto viene sospeso e ogni tutela costituzionale viene rimossa, il singolo cittadino si sente nudo, in questo caso non



solo metaforicamente, e impotente di fronte all'arbitrio del più forte. Quando la forza e le armi, che lo stato ha consegnato ai guardiani del diritto perché proteggano i cittadini, si trasformano in minacce imprevedibili e incontrollabili contro gli stessi cittadini, significa che è stato celebrato il funerale di interi secoli della storia umana» (p. 245). Il che vale anche per la stessa prassi della tortura cui le forze dell'ordine italiane sono ricorse in differenti occasioni – per esempio contro alcuni brigatisti arrestati nelle indagini sul rapimento e l'uccisione di Aldo Moro, oppure nel caso di Giuseppe Gullotta rimasto in carcere per 22 anni pur essendo innocente, essendo stato condannato all'ergastolo per l'uccisione di alcuni carabinieri ad Alcamo. Certamente dal 5 luglio 2017 l'Italia possiede il crimine per la tortura che, pur con i suoi limiti, è finalmente entrato a far parte del nostro ordinamento. Tuttavia, in merito alle torture inflitte durante il G8 di Genova e anche alle “sparizione” di alcuni detenuti per alcuni giorni durante i quali non si è saputo più nulla su di loro, non è mai emerso nel nostro paese un serio, pubblico ed articolato ripensamento critico su tutte le violenze e le illegalità perpetrate dagli organi dello stato in questa drammatica occasione. Proprio questa mancata discussione critica, svolta pubblicamente alla luce del sole, lascia naturalmente un segno più che negativo anche nella nostra storia presente e contemporanea.

Il volume di Agnoletto e Guadagnucci prende poi in considerazione non solo la «lezione di Bolzaneto» (cfr. in particolare le pp. 234-238), ma anche la “legittima difesa” dei manifestanti – che sono stati spesso brutalmente aggrediti mentre alzavano le mani senza opporre alcuna resistenza – per non parlare poi della violenta soppressione di Carlo Giuliani (la cui uccisione è analizzata in modo altrettanto analitico e puntuale, facendo emerge molti elementi spesso taciuti o anche del tutto trascurati, mettendo così a confronto critico due versioni affatto inconciliabili concernenti, (cfr. pp. 267-285), degli abusi di strada commessi contro i manifestanti dalle forze dell'ordine (con operatori della polizia che parlavano apertamente di dover fare dei “prigionieri”, come se fossero in guerra con altri cittadini, contro i quali sono stati comunque sparati allora oltre 6000 candelotti lacrimogeni, raggiungendo «un record assoluto per il nostro paese», p. 258). In questa ricostruzione critica dei fatti di Genova non si perde poi di vista il fine politico volto ad attaccare, screditare e, infine, fermare il movimento antagonista che contesta apertamente il modello di sviluppo liberale del capitalismo predatorio contemporaneo. Gli Autori prendono così in puntuale considerazione l'azione dei cd. *Black Bloc* ed anche la «tenaglia perfetta» concepita per stritolare il movimento antagonista: «da un lato una durissima repressione, dall'altro una campagna mediatici martellante. È la tenaglia che cerca di stritolare il movimento. L'obiettivo è uno solo: bloccare la crescita di una corrente d'opinione e di una forza militante che in meno di due anni, dalla rivolta di Seattle nel novembre '99, è cresciuta impetuosamente in tutto il mondo, proponendosi come unica e credibile alternativa al pensiero neoliberista» (p. 305).

In particolare gli Autori sottolineano e ricordano come «il G8 di Genova sarà probabilmente ricordato, nei futuri manuali di storia della comunicazione, come il primo grande evento di piazza coperto da una moltitudine di mediattivisti, a fianco, o meglio in aggiunta al giornalismo ufficiale» (p. 311). Spesso infatti i cronisti presenti a Genova hanno pubblicato delle cronache dei fatti genovesi che entravano in clamoroso contrasto con quanto scrivevano i loro



direttori nei loro editoriali e pezzi di fondo. In tal modo «il tentativo di proporre una comoda verità preconfezionata si sgretola sotto i colpi di una comunicazione povera ma diffusa, organizzata attraverso decine di migliaia di occhi umani e digitali» (p. 312). Ma oltre a queste tempestive “contro-cronache” che spesso smantellavano, in presa diretta, una versione di comodo pre-fabbricata dei fatti genovesi, emerge un altro decisivo dato di fatto da non sottovalutare, ovvero quello concernente la cultura specifica delle forze dell’ordine e degli stessi apparati dello stato democratico italiano. Se infatti a Genova è successo quanto si è precedentemente ricordato, si pone subito un problema drammatico: «che cosa sta accadendo all’interno della polizia? Che cosa sappiamo davvero dei carabinieri? Come si spiegano gli slogan fascisti, le violenze gratuite contro cittadini inermi, la furia dei picchiatori alla Diaz, la pratica della tortura a Bolzaneto?» (p. 328). La presenza di questi fatti genovesi – in sé gravissimi – costituisce infatti la conferma del clamoroso fallimento complessivo degli apparati di sicurezza italiani: «pestaggi indiscriminati su manifestanti pacifici; torture, minacce e umiliazioni su persone arrestate e private della loro libertà: uso immotivato delle armi da fuoco; stesura di falsi verbali d’arresto e di perquisizione; costruzione di prove false, rifiuto di collaborare con la magistratura; reticenze e false deposizioni in tribunale; inquinamento e distruzione delle prove processuali; tentativi di intimidire i pubblici ministeri; uso improprio di strumenti come le perquisizioni ex articolo 41 Tulpis, i fogli di via e le espulsioni; uso improprio dei tonfa e degli strumenti di ordinanza a propria disposizione; uso illegale, come denunciato dalla Pnsi, delle pettorine da giornalista per infiltrarsi nei cortei e impiego, anch’esso illegale, di mazze e bastoni fuori ordinanza. L’elenco delle infrazioni e dei reati contestati alle forze dell’ordine nei giorni di Genova è impressionante. Andrebbero inoltre aggiunti i reati di apologia di fascismo, razzismo e antisemitismo per tutti coloro che hanno obbligato i cittadini arrestati a inneggiare al duce, a cantare inni neofascisti, a fare il saluto romano e a declamare filastrocche contro gli ebrei» (p. 329). A fronte di questo impressionante elenco non si può fare a meno di pensare che la *continuità* istituzionale che ha fatto seguito al crollo militare del fascismo sia anche alla radice della trasmissione di una cultura fascista ben radicata nelle forze dell’ordine che, tuttavia, dovrebbero essere al servizio di uno stato democratico e anti-fascista.

Dopo tutte queste considerazioni di fondo ed analitiche, il libro si chiude con alcune pagine di riflessione sui movimenti altermondialisti e sul futuro stesso del movimento che a Genova si è cercato di liquidare criminalizzandolo in vario modo. Non è allora un caso che queste considerazioni dilatino necessariamente il proprio angolo prospettico, riprendendo in puntuale considerazione soprattutto la situazione in cui si trova, attualmente, il nostro mondo contemporaneo. A questo proposito si ricorda anche un antico detto degli indiani d’america rivolto ai conquistatori bianchi che hanno compiuto cinicamente il genocidio dei popoli indiani. Così recita questo detto indiano: «quando avranno inquinato l’ultimo fiume, abbattuto l’ultimo albero, preso l’ultimo bisonte, pescato l’ultimo pesce, solo allora si accorgeranno di non poter mangiare il loro denaro accumulato nelle loro banche» (p. 400). Al che commentano gli Autori: «se alle banche aggiungiamo i fondi finanziari e i paradisi fiscali l’attualità di quelle parole è, purtroppo, sorprendente» (*ibidem*). Ma è proprio lungo questo asse critico e prospettico che il libro si conclude con alcune

preziose considerazioni, «con le consapevolezza che derivano dall'esperienza compiuta con la pandemia di Covid-19: la centralità dei beni comuni nella cura della salute e del pianeta: la distinzione fra consumi essenziali e consumi superflui; il ripristino delle gerarchie fra pubblico e privato dopo l'ubriacatura neoliberista e la deregulation che ha comportato. La conquista di maggiore giustizia sociale e la lotta alla povertà devono ritrovare una loro collocazione dentro un progetto in grado di garantire un futuro all'umanità intera» (pp. 401-402). Quindi per uscire dalla nostra condizione contemporanea di profonda alienazione (planetaria) occorre compiere anche un preciso salto culturale, che implica la capacità di saper imboccare, collettivamente, altri modi di vivere e di stare insieme perché oramai siamo ben otto miliardi di persone su un solo piccolo "satellite", ovvero la nostra Terra. Una Terra entro la quale il grave conflitto tra le ragioni del mercato e del profitto e le ragioni della vita e del futuro dell'esistenza (e non solo di quella umana) confliggono sempre più apertamente. Ma il capitalismo, con la sua storica tendenza a trasformare ogni risorsa in una merce e in un prodotto da vendere, onde incrementare un profitto illimitato, configura un sistema economico che entra necessariamente in aperto conflitto con l'interesse stesso della biosfera. In questa situazione non si può continuare ad incrementare la crescita del prodotto globale tramite l'espansione dei consumi come si è sempre fatto entro la diffusione del capitalismo su tutto il pianeta. Anche perché il capitalismo insegue sempre – storicamente – l'incremento del profitto senza preoccuparsi minimamente dello sfruttamento degli uomini e delle stesse risorse naturali. Non solo: come ha insegnato Karl Marx nelle sue classiche analisi de *Il Capitale*, il capitalismo vive, si sviluppa e prospera sfruttando sistematicamente le disuguaglianze che incrementa continuamente, perché mosso ed animato sempre dall'*incremento costante del plusvalore*. In questa situazione – scrivono gli Autori – «la sfida posta dall'emergenza climatica si intreccia dunque con le pulsioni di un sistema economico che tende a concentrare ricchezza e potere in poche mani, nella spasmodica ricerca di sempre nuove occasioni per accumulare profitti. La mercificazione dei beni comuni (acqua, terre, minerali) e di servizi di base come la sanità e l'istruzione è il cuore del modello neoliberista» (p. 373). È dunque proprio questo nucleo duro del capitalismo predatorio contemporaneo che va profondamente modificato e sovvertito, non solo per una sacrosanta questione di giustizia sociale (oggi l'1% più ricco controlla circa il 45% del patrimonio mondiale complessivo!), ma anche per la salute stessa del nostro mondo e per la stessa tutela della vita e dell'esistenza sul nostro pianeta.

Fabio Minazzi

Stefano Mancuso, *La pianta del mondo, con disegni dell'Autore*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 192

Libro che si legge con grande piacere, nel quale si sottolinea un dato continuamente rimosso dalla nostra cultura ed anche dalla nostra stessa quotidiana consapevolezza concernente la nostra stessa vita. A cosa mi riferisco? Al fatto che le piante presenti sul nostro pianeta costituiscono un numero enorme: «noi animali rappresentiamo soltanto un misero 0,3% della biomassa, mentre le

piante l'85%» (p. 12). Ma proprio questo dato di fatto è continuamente rimosso e, quindi, non si ha affatto la consapevolezza diffusa che il nostro pianeta non è affatto "nostro", bensì appartiene, semmai, proprio alle piante: «questo pianeta è un mondo verde; è il pianeta delle piante. Non è possibile raccontarne una storia senza incappare nei suoi abitanti più numerosi. Il fatto che le piante non appaiano nelle nostre vicende o, se vi fanno capolino, abbiano il solo ruolo di colorate comparse è frutto della totale rimozione dal nostro orizzonte percettivo di questi esseri viventi dai quali dipende la vita sulla Terra» (*ibidem*). L'uomo – e, più in generale, l'insieme degli stessi animali – costituiscono, complessivamente, una frazione irrilevante della biomassa del pianeta. Tuttavia la nostra è ancora una cultura largamente incentrata su un imperante e dominante *animalcentrismo*. Il che costituisce un serio problema culturale. Con la conseguenza – come sottolinea l'Autore – che «molte fondamentali scoperte riguardanti, ad esempio, la biologia delle cellule, dopo essere state completamente ignorate nella sperimentazione in ambito vegetale, hanno portato al Nobel chi le ha pedissequamente replicate in qualche insignificante organismo animale. È come se ciò che vale nello 0,3% della vita avesse maggiore importanza di ciò che vale per l'85%» (p. 161). Il che costituisce, per dirla con Bachelard, un autentico "ostacolo epistemologico" o, se si preferisce dirlo con Wittgenstein, un autentico "crampo culturale" che caratterizza e condiziona, pesantemente, la nostra cultura contemporanea. Una cultura diffusa ed egemonica che, peraltro, non riesce a staccarsi criticamente dal privilegiato modello biologico di riferimento oggi imperante il quale, naturalmente, concerne, ancora una volta, il solo mondo animale. Rileva infatti Mancuso: «sta di fatto che i modelli ecologici basati sulla competizione animale sono diventati modelli con cui descrivere il mondo dei viventi, mentre i modelli basati su una visione cooperativa della vita, poiché provengono in prevalenza dal regno vegetale sono ignorati. Nonostante abbiano, in alcuni casi, una tale forza e siano sostenuti da una tale quantità di prove che sembrerebbe impossibile non tenerne conto» (p. 83).

In primo luogo è infatti evidente come il mondo vegetale si sviluppi secondo un originale modello incentrato sulla continua interazione tra le diverse piante e una loro *continua cooperazione*, mentre il mondo animale è invece incentrato sulla costante *competizione*. In secondo luogo proprio questa riflessione di fondo induce Mancuso a svolgere una considerazione che merita di essere riportata proprio perché sottolinea l'irragionevolezza complessiva della nostra situazione contemporanea. Scrive infatti Mancuso: «che l'85% del mondo vegetale sia, da solo, la rappresentanza unica e indiscutibile della vita del pianeta non interessa nessuno. È come se una legge proposta dall'85% dei rappresentanti del nostro Parlamento, per essere definitivamente promulgata, dovesse passare al vaglio di uno 0,3% della stessa rappresentanza parlamentare che, a sua discrezione, può approvarla o respingerla» (p. 82). Ottimo modello perché quanto descritto da Mancuso fotografa, esattamente, quanto accade anche nell'assemblea degli Stati dell'Onu, dove le deliberazioni assunte dalla maggioranza possono essere inficiate e poste in *non cale* dal cosiddetto "diritto di veto" posseduto dalle nazioni che dispongono – bontà loro – degli ordigni nucleari.

Se dunque a livello culturale esiste una palese sperequazione planetaria (peraltro non percepita come tale) tra la componente della vita vegetale e



quella animale, in modo del tutto analogo esiste una scandalosa sperequazione politica (ed anche economica) entro il massimo organismo mondiale come è sicuramente l'Onu. Il fatto poi che questa clamorosa e scandalosa sperequazione si radichi nel possesso o meno di un ordigno criminale di distruzione di massa come la bomba atomica non fa che confermare come l'Onu non sia affatto una istituzione democratica. Non solo: attesta anche che l'Onu, così come è configurato e concepito, non può affatto operare per il bene dell'umanità. Come attesa ampiamente la sua stessa storia, giacché i decenni che ci separano dalla sua fondazione ad oggi costituiscono la miglior prova del fallimento complessivo dell'Onu a livello mondiale. Così come è configurato l'Onu non ha funzionato perché non può funzionare un organismo internazionale basato sul ricatto della forza e della distruzione di massa. Tant'è vero che Mancuso sviluppa il suo modello euristico aggiungendo quanto segue: «vediamo di trasformare queste un po' impersonali percentuali in numeri assoluti, continuando a applicarli all'esempio parlamentare di cui sopra. Immaginando una camera di 500 parlamentari – numero che non dovrebbe discostarsi molto dal numero di rappresentanti medio di un paese europeo – l'85% delle piante avrebbe una rappresentanza di 425 deputati, mentre lo 0,3% degli animali ne avrebbe 1,5. Il resto sarebbe in mano a funghi e microrganismi vari. Quindi avremmo 1,5 (arrotondiamo pure a 2) rappresentanti che decidono per tutti. Ora, quando questo accade nei nostri parlamenti gridiamo alla dittatura» (pp. 82-83).

Nel libro vengono poi svolte alcune puntuali considerazioni che ci aiutano a meglio capire la precisa situazione in cui attualmente ci troviamo vivendo sul nostro pianeta. Da questo punto di vista viviamo infatti all'interno di un fenomeno «della cui strabiliante velocità non ci rendiamo conto: nel 1950, più di due terzi (70%) delle persone di tutto il mondo viveva ancora in insediamenti rurali. Nel 2007, per la prima volta nella storia, la popolazione urbana globale superava la popolazione rurale globale e, da allora, la velocità del fenomeno non ha fatto che aumentare. Nel 2030, dicono le previsioni, il 60% della popolazione mondiale vivrà in aree urbane e nel 2050 la percentuale salirà al 70%, capovolgendo in un solo secolo (1950-2050) la distribuzione globale della popolazione rurale-urbana» (p. 48). Siamo pertanto inseriti entro un preciso *trend* mondiale in base al quale si registra un progressivo spopolamento di estese superfici e territori un tempo ambitati dall'uomo e alla parallela concentrazione della popolazioni in spazi relativamente piccoli in cui si registra un'altissima densità di popolazione. Il che non è naturalmente senza conseguenze, proprio perché «le città sono, infatti, i principali motori della nostra aggressione all'ambiente. Attualmente intorno al 70% del consumo globale di energia e oltre il 75% del consumo mondiale di risorse naturali sono a carico delle città le quali producono il 75% delle emissioni di carbonio e il 70% dei rifiuti. Entro il 2050 le città dovranno essere in grado di ospitare altri due miliardi e mezzo di persone, con un consumo di risorse che al momento riesce difficile immaginare. Di fronte a questi numeri è evidente che qualunque soluzione al problema dell'impatto umano non può che passare attraverso le città» (p. 53).

Che fare, dunque? Anche perché un pianeta finito come il nostro non dispone, naturalmente, di risorse infinite. Riferendosi agli studi di un botanico scozzese come Patrick Geddes, che nei suoi studi sull'evoluzione ha considerato



soprattutto i complessi fenomeni connessi alla simbiosi che possono instaurarsi tra specie diverse entro il territorio urbano. Mancuso condivide l'idea di Geddes che «la forza principale che modella la vita è la cooperazione fra gli esseri viventi. È il *mutuo appoggio* di Kropotkin che modella, secondo Geddes, le relazioni fra gli esseri viventi, con forza molto maggiore di quanto non faccia la competizione. Le specie, soprattutto quelle vegetali, riescono a trovare una *convenienza reciproca* attraverso il lento e continuo aggiustarsi delle loro relazioni, guidato, generazione dopo generazione, dall'evoluzione. È grazie a un processo di co-evoluzione simile, in cui uomini, ambienti, edifici, reti, piante e animali si trasformano, che le città possono svilupparsi e prosperare. Conseguentemente, qualunque tentativo di progettazione non può che essere interattivo e basato su piccoli aggiustamenti fra i luoghi e gli abitanti, non solo umani, della città» (p. 59, corsivi nel testo). Alla luce di questa consapevolezza l'urbanistica non può allora che modificarsi profondamente, giacché deve emergere la piena consapevolezza che «sono le leggi dell'evoluzione biologica e dell'organizzazione sociale i motori principali della vita di una città» (p. 60). Occorre dunque parlare, con Geddes, del «metabolismo di una città» ed anche della sua specifica «fisiologia», concetti alla luce dei quali il problema della produzione di CO₂ può e deve essere risolto all'interno delle stesse città che producono l'anidride carbonica. A tal proposito Mancuso ricorda come «nel 2019 un team di ricercatori del politecnico di Zurigo pubblicava i risultati di uno studio in cui affermava che la messa a dimora, a livello planetario, di mille miliardi di alberi era di gran lunga la soluzione migliore, più efficiente e misurabile per riassorbire dall'atmosfera una significativa percentuale della CO₂ prodotta a partire dall'inizio della rivoluzione industriale» (p. 65). Lungo questa prospettiva Mancuso è convinto che «se poi si riuscisse a piantare una parte rilevante di questi alberi all'interno delle nostre città, i risultati, sono certo, sarebbero molto superiori. Infatti l'efficienza delle piante nell'assorbimento della CO₂ è tanto superiore quanto maggiore è la loro vicinanza alla sorgente di produzione. In città ogni superficie dovrebbe essere coperta di piante. Non soltanto i (pochi) parchi, viali, aiuole e altri luoghi canonici, ma letteralmente ogni superficie: tetti, facciate, strade; ogni luogo dove è immaginabile mettere una pianta deve poterla ospitare. Di nuovo, l'idea che le città debbano essere dei luoghi impermeabili, minerali, contrapposti alla natura, è soltanto un'abitudine. Nulla vieta che una città sia completamente ricoperta di piante. Non esistono problemi tecnici o economici che possano davvero impedire una scelta del genere. E i benefici sarebbero incalcolabili: non soltanto si fisserebbero quantità enormi di CO₂ lì dove è prodotta, ma si migliorerebbe la qualità della vita delle persone. Dal miglioramento della salute fisica e mentale allo sviluppo della socialità dal potenziamento delle capacità di attenzione alla diminuzione dei crimini, le piante influenzano positivamente il nostro modo di vivere da ogni possibile punto di vista» (p. 66). In questa precisa prospettiva occorre dunque ingaggiare una seria battaglia culturale ed educativa per la difesa e la diffusione delle piante nelle città, sapendo rimuovere, criticamente, alcuni diffusi e tenaci luoghi comuni (le piante sono pericolose, sporcano, diminuiscono la visuale, e via declinando, secondo un rosario di dogmatici luoghi comuni che andrebbe semmai studiato proprio per vedere come una cultura animalcentrica abbia finito per costituire un serio impedimento all'elaborazione di una diversa ed originale concezione delle piante e del loro ruolo fondamentale per la vita nel nostro pianeta). Del resto in questa prospettiva, come giustamente ricorda



Indro Montanelli

Mancuso, non andrebbe dimenticato come Leonardo da Vinci sia stato il primo ad annotare quanto segue: «"li circoli delli rami delli alberi, mostra il numero delli suoi anni e quali furono più umidi o più secchi, secondo la maggiore o minore grossezza". Un'intuizione straordinaria, talmente in anticipo sui tempi che, come molte altre scoperte leonardesche, rimarrà lettera morta per secoli. Bisognerà, infatti, attendere gli inizi del XX secolo per veder ripescati gli anelli di accrescimento dall'oblio in cui erano finiti. Ed è Andrei Ellicott Douglass, un astronomo, nato nel 1867 a Windsor, nel Vermont, a riportarli sulla scena come protagonisti di una delle vicende scientifiche più rilevanti dell'ultimo secolo» (p. 104). Ma in questo caso non si vuol naturalmente togliere al lettore il gusto e la gioia di poter leggere la ricostruzione di queste interessanti vicende, come di molte altre – per esempio quella straordinaria del «prete *cittadino*» Henri Grégoire, comunemente chiamato abbé Grégoire, cui Mancuso dedica il primo capitolo del libro, ricordando l'opera profusa da questo emblematico esponente della *Convenzione nazionale* della rivoluzione francese a favore di una capillare diffusione degli "alberi della libertà" (*idest* le querce) su tutto il territorio della repubblica francese.

Fabio Minazzi

Indro Montanelli, *I conti con me stesso. Diari 1957-1978*, a cura di Sergio Romano, Rizzoli-Corriere della sera, Milano 2021, pp. 288.

Si tratta di una ristampa di un volume apparso originariamente nel 2009 e poi ancora riproposto nel 2018, mentre ora il curatore osserva come «nel 2021 questo libro non ha i capelli bianchi. L'Italia di Montanelli non è meno interessante, ammirevole, sorprendente o criticabile di quanto fu descritta. Vent'anni dopo la sua scomparsa Montanelli ci regala un bel viaggio nel passato del nostro Paese» (p. 11). In ogni caso questi «conti con me stesso» donano al lettore alcuni rilievi affatto particolari come i seguenti: «Di nuovo il Polesine. Pare impossibile: durante le inondazioni, la prima cosa che viene a mancare è l'acqua» (p. 23); «"La Storia" dice Moravia, "è un'invenzione dell'Ottocento, come la locomotiva"» (p. 25); «Il destino di Bacchelli sarà l'opposto di quello del maiale: di lui, dopo morto, ci sarà da buttar via tutto» (p. 27); «Sulla cultura italiana, Croce, da buon napoletano, non ha mai esercitato una influenza. Vi ha esercitato un ricatto» (p. 31); «Fascismo. Il più comico tentativo per instaurare la serietà» (*ibidem*); «Il maggior difetto degli italiani non è quello di essere servili. È quello di voler sempre a tutti i costi accusare qualcuno di averli asserviti» (p. 32); «Flaiano crede con tale candore nel proprio cinismo che non ne trovo abbastanza per dirgli che non ci credo» (*ibidem*). Proprio quest'ultimo rilievo aiuta anche a meglio intendere lo stesso cinismo di Montanelli, ampiamente documentato da questo suo *Diario* nel quale l'Autore ha appuntato anche molti suoi incontri e giudizi espressi da alcuni suoi interlocutori privilegiati. Come il seguente giudizio di Dino Grandi su Mussolini: «un ignorante pieno d'intuito; un timido che diventava imperioso davanti ai più timidi di lui; un codardo nel pericolo, che si trasformava in leone nella vittoria; un vitellone di provincia romagnola che concepiva l'amore solo come "possesso", a esaltazione della propria virilità; un "cavalier Mostarda". La pagò con la Petacci che, secondo Grandi, lo rincorbella con la sua voracità di amante realmente innamorata» (p. 55). In questa prospettiva Mussolini stesso diventa un personaggio da burletta come tutto il



fascismo, mentre, annota il Nostro, gli «antifascisti idioti e bugiardi l'hanno fatto passare per una tragedia eschilea, il fascismo. Ma non era nemmeno una commedia. Era solo una farsa alla De Filippo» (p. 57). Del resto il cinismo di Montanelli agisce anche contro la sua stessa opera perché così il Nostro annota il 28 ottobre del 1966: «Mi arriva dalla Rizzoli la prima copia de *L'Italia dei Comuni*. La rileggo con compiacimento. Ci sono dentro tante cose. Ma non ci sono i Comuni. Grazie a Dio, nessuno se ne accorgerà» (p. 59). Cinismo che riemerge anche in occasione della critica di Montanelli alla commemorazione dell'Aventino svolta da Giovanni Gronchi in Senato, con pubblica replica dello stesso parlamentare contro il giornalista del «Corriere della sera», che così annota: «domani sarò cresciuto di parecchi palmi nella considerazione dei lettori, i quali non sapranno mai quanto calcolo c'è nella mia audacia, quanta “bottega” nella mia spavalderia» (p. 60). Cinismo e consapevolezza cinica che riemergono per ogni dove. Per esempio a proposito dei premi letterari dove il Nostro annota che «in Italia, si dispone del premio che dovrebbe andare al libro più venduto dell'anno, prima ancora che questo libro sia uscito. [...] Ma la cosa più straordinaria è che, dai discorsi che più tardi si sono intrecciati a tavola [...] mi sono accorto che, anche dopo questo imbroglio [escogitato da Montanelli proprio per vincere il premio Bancarella, riservandosi peraltro anche il diritto di poter poi protestare su tutte queste manovre realizzate dietro le quinte...], io resto fra gli autori italiani di successo, il più candido e sprovveduto. Il giuoco che si è svolto dietro le quinte dello Strega, del Viareggio e del Campiello degli ultimi anni, è tale che non sono riuscito nemmeno a seguirne le fila» (p. 62). In occasione della morte di Giovanni Ansaldo, Montanelli non resiste alla tentazione di ricordare i colloqui tra il defunto e Leo Longanesi che si trasformavano «in un'olimpiade della brutalità» (p. 99). Ma Montanelli da cosa è mai attirato nei confronti di questi due suoi “maestri”? Proprio dal cinismo esibito come un alibi, in modo da poter assumere la «professione d'incredulo». Ansaldo piaceva a Montanelli proprio perché era dichiaratamente «cinico, spregioso, insolente, antipatico. Ma un uomo» (p. 101, dove emerge anche il puntuale ricordo della sua partecipazione, con Ansaldo e Giorgio Cabella, ai funerali di Longanesi svoltisi ad Imola, pagina che è, appunto, rivelativa anche dello stesso cinismo montanelliano). In occasione del premio Estense, Montanelli incontra il ministro Luigi Preti, ma appunta nel *Diario*, «non ci siamo salutati. Non riesco a vincere l'antipatia che m'ispirano il suo volto mal rasato, il suo frenetico attivismo-arrivismo. Ma forse c'è anche dell'altro: il fatto che quattro anni fa mi portò via il Bancarella col suo mediocrissimo *Giovinanza*, *Giovinanza*, approfittando della sua carica di Ministro delle Finanze per regalare ai librai pontremolesi una strada cui essi anelavano da tempo e che costò una decina di miliardi. Io – è noto – disprezzo i premi letterari. Ma non perdono chi me ne defrauda» (p. 103).

I confini del cinismo di Montanelli sembrano ben emergere quando il Nostro riporta e commenta un giudizio di Giorgio Bocca su di lui. Secondo Bocca Montanelli sarebbe «“sempre il più bravo di tutti. Bravissimo. Troppo bravo. Ma mettendo lo stesso impegno a scrivere gli articoli su Venezia e quello sull'arbitro Lo Bello, dimostra che in realtà non è impegnato in nulla”. È vero. Non sono impegnato in nulla. In nulla, meno che nel mio mestiere» (p. 115). Con l'avvertenza, taciuta dal Nostro, che il mestiere di giornalista per Montanelli non è e non può mai essere un «onesto mestiere». Tant'è vero che alla data del 19 novembre 1969 così annota: «Sciopero generale per il caro-case. Un pretesto

da nulla. Ma è bastato per immergere Milano in un'atmosfera da 8 settembre. Strade vuote. Saracinesche abbassate. Enorme spiegamento di polizia. Mentre pranzo con Spadolini, Cervi e Zappulli, giunge notizia che in un tafferuglio al Lirico un agente è stato ucciso dai "cinesi". "Meno male che è toccata a un agente" diciamo in coro, eppoi non osiamo guardarci negli occhi. Anche noi apparteniamo a questa borghesia codarda che pretende appaltare alle forze dell'ordine il compito di farsi sputacchiare, pestare e ammazzare per tenerne al riparo se stessa. E non vuole nemmeno pagargli uno stipendio decente» (p. 115). Sempre nelle more del funerale dell'agente Annaruma ucciso a Milano, Montanelli annota quanto segue: «Ho sessant'anni. Devo pensare a concludere in qualche modo la mia vita e la mia carriera. Una bella battaglia in difesa della libertà sarebbe un tramonto di fuoco, quello più in carattere col mio carattere, cioè col carattere che la gente m'impresta» (p. 118). In queste settimane Montanelli pensa anche di abbandonare il «Corriere della sera» per andare a dirigere un giornale tutto suo, decisamente schierato per il conservatorismo, contro la sinistra. Ma per il momento non c'è ancora spazio e disponibilità economica per fondare questo nuovo quotidiano. Per cui non gli resta che continuare ad esercitare il suo solito equilibrismo, tant'è vero che così annota nel suo *Diario*: «anch'io da quarant'anni cammino sul filo, un piede dentro, un piede fuori. Ma che ci posso fare se l'Italia non è che un filo e non consente altri esercizi? Pensando alla soluzione estrema di una mia uscita dal "Corriere" per impegnarmi, alla direzione di un altro giornale, nell'ultima battaglia per la libertà, credevo di fare del pessimismo, e invece mi cullavo nell'ottimismo. Finirò accodato a un regime in cui non credo, ma di cui riconosco l'ineluttabilità, serbandovi un atteggiamento di fronda, senza più capire a un certo punto io stesso cosa sono, dove sono, con chi sono. Altro che tramonto di fuoco!» (p. 119). In questa chiave Montanelli legge ed interpreta anche Bocca, ritenendo come questo celebre giornalista sia quel che è proprio «per differenziarsi da me, per non diventare una mia copia». Per questa ragione Bocca si sarebbe «costruito un personaggio antitetico al mio: eternamente impegnato, intransigente, accigliato e costretto a una perpetua polemica con tutto ciò che io rappresento. Ma anche lui ne capisce l'artificiosità ed evita il contatto con me perché teme che lo costringa a prenderne atto» (p. 120).

Il cinismo cui Montanelli si appella costituirebbe così anche la sostanza del giornalismo di Bocca. Nel che si comprende bene come il Nostro non sappia leggere la realtà effettiva – anche quella di un suo collega e rivale – se non alla luce del suo cinismo che lo induce a pensare che tutti agiscano ed operino secondo il suo stesso cinico orizzonte prospettico. Naturalmente alla luce di questa impostazione quando viene realizzata la strage di Piazza Fontana a Milano, il 12 dicembre 1969, il Nostro è in difficoltà nel comprendere quanto è effettivamente accaduto. Parla così del «Vietnam a Milano» e se la prende con gli esponenti del sindacato che «deprecano "il vile attentato fascista perpetrato con l'evidente scopo di atterrire la popolazione e predisporla a un colpo di mano di destra". La caccia alle false streghe, per consentire a quelle vere di compiere i loro misfatti, entra nella sua fase critica. Mi consulto per telefono con Spadolini [allora direttore del "Corriere della sera"]: dobbiamo fingere di non conoscere le streghe per impedire che la caccia si scateni» (p. 126). Di fronte alla brutalità di questa "strage di stato" sembra dunque che anche il tradizionale cinismo del Nostro iniziò a vacillare un poco. Tant'è vero che il 15 dicembre, avuta una "soffitta" dal capo della polizia Angello Vicari, che sarebbe sulle tracce per individuare l'i-

dentità del “dinamitardo”, decide di avvisare Spadolini, anche perché Vicari gli «confida anche che l’ambiente in cui il delitto è maturato è quello che ruota intorno all’editore Feltrinelli. Non resisto alla tentazione d’informare subito Spadolini perché pur senza anticipare la notizia, se ne serva di orientamento per la cronaca. Giubilante Spadolini ne coglie a volo le implicazioni politiche: “Se la cosa è confermata, sarà una brutta botta per i contestatori e una bella spinta alla ricostruzione di un governo organico. Se Dio guardi l’assassino era di destra, nello spazio di pochi giorni avevamo il fronte popolare...”. È vero. Ma io penso a Feltrinelli. L’ho conosciuto bambino, mi è un po’ cresciuto sulle ginocchia. Non ho mai capito come abbia potuto diventare un editore importante» (p. 127). Ma per noi leggere questi appunti è sconcertante. Non solo perché sappiamo come questa strage abbia in realtà costituito la risposta violenta dello stato alla domanda di maggior democrazia allora avanzata dagli studenti e dagli operai, ma anche perché il cinismo di questi giornalisti è tale da far loro pensare alla «brutta botta per i contestatori» e alla «ricostruzione di un governo organico». Né può essere infine trascurato che proprio la stampa del tempo ben presto buttò in prima pagina il “mostro” di sinistra quale presunto autore della strage, negandone sempre la matrice fascista che aveva potuto godere anche dell’appoggio dei servizi segreti statali i quali, invece di tutelare i cittadini, aveva appunto lavorato per creare questa strage con cui si inaugurò la strategia della tensione.

Il *Diario* prosegue comunque anche negli anni successivi, offrendo molteplici testimonianze sempre connesse direttamente con la vita di Montanelli compreso l’attentato del 2 giugno 1977 di cui il Nostro fu vittima. Attentato da quale Montanelli esce con un’immagine «definitivamente fissata: il giornalista senza paura, ma anche senza pose gladiatorie» (p. 218), con l’aggiunta che in tale drammatico frangente la notizia che ha fatto più piacere al Nostro è di aver saputo «che in due salotti milanesi – quello di Inge Feltrinelli e quello di Gae Aulenti – si è brindato all’attentato contro di me e deplorato solo il fatto che me la sia cavata. Ciò dimostra che, anzi se non sempre scelgo bene i miei amici, scelgo benissimo i miei nemici» (p. 219). Non essendo ora il caso di aggiungere altri riferimenti puntuali a questo *Diario* – che ci aiuta a meglio comprendere non solo la figura di Montanelli e il suo atavico cinismo, ma anche la dose di cinismo che, complessivamente, contraddistinse l’intera storia italiana – sia tuttavia lecito concludere con questa citazione dalla pagina del 3 febbraio 1978: «Remo Cantoni è morto. Suicida per una depressione nervosa di cui non riusciva più a liberarsi. Un anno fa facevamo in casa sua i duetti d’opera. Era allegro, caldo, con quei suoi grandi occhi azzurri di fanciullo. Poi, la depressione, l’insonnia, lo sguardo ora spento, ora febbrile, i barbiturici, la disperazione, una manciata di sonniferi, e via. Ho il rimorso di non averlo aiutato. Io solo, conoscendo quel male, potevo farlo. Ma non credevo che fosse così grave, eppoi il tempo. Una perdita grossa, per noi. Specie sul piano umano» (p. 251). In effetti Cantoni possedeva una profonda umanità e nei suoi stessi comportamenti era un autentico signore d’altri tempi. Un signore che proprio per questa sua spontanea signorilità culturale risultava tuttavia essere in scarsa o nulla sintonia con il conclamato e dichiarato cinismo montanelliano...

Fabio Minazzi



Alessandro Sallusti intervista Luca Palamara, *Il Sistema. Potere, politica, affari: storia segreta della magistratura italiana*, Rizzoli, Milano 2021, pp. 288.

La lettura di questo libro è certamente devastante per il cittadino che crede nello stato di diritto e che nutre fiducia nei confronti della magistratura. Emblematicamente questo volume si conclude con una citazione di Montesquieu che osservava come non esista «tirannia peggiore di quella esercitata all'ombra della legge e con i colori della giustizia» (p. 276). Certamente si potrebbe anche obiettare che chiunque conosca un poco la storia italiana non può non sapere come, proprio nel paese che ha dato i natali a Cesare Beccaria, il tempo medio dei processi (che si aggira attorno agli otto anni) costituisca, di per sé, un dato di fatto scandaloso che inficia ogni possibile giustizia. Giacché quest'ultima, come appunto osservava Beccaria, deve essere, in primo luogo, celere e tempestiva. Se arriva con un ritardo di dieci anni non può che sancire un sistema in cui non esiste alcuna giustizia. Tant'è vero che per i processi più gravi che hanno caratterizzato la storia italiana dell'ultimo secolo non si è avuta alcuna giustizia. Basterebbe pensare alla strage di Milano di Piazza Fontana che a tanti decenni dal 12 dicembre 1969 non ha assicurato alla giustizia alcun colpevole. Siamo così in presenza di una strage che non avrebbe responsabili. Ma il copione si è poi ripetuto, inesorabilmente, per molte altre stragi (basti pensare a quella della stazione di Bologna) che sono rimaste tutte impunte e senza responsabili assicurati alla giustizia. Di conseguenza costituisce un assunto ampiamente dimostrato dalla storia dei processi constatare come in Italia, purtroppo, la giustizia sostanzialmente non consegua i risultati per cui dovrebbe invece operare.

In questa chiave questo libro documenta tutta la gravissima crisi – pressoché irreversibile – in cui la magistratura italiana, da anni e decenni, è precipitata, trasformandosi in un potere fuori controllo che opera secondo finalità e strategie che nulla hanno a che fare con la ricerca della verità giudiziaria. Del resto a questo proposito Palamara dichiara apertamente tutto il marciame che contraddistingue la vita ordinaria della magistratura italiana, perché ricorda come, dovendo gestire «gli appetiti, le esigenze e a volte le follie di quasi diecimila colleghi», si sia costretti ad avere «bisogno dei voti necessari a raggiungere i posti che ti garantiscono il potere di nominare, fare e cambiare le cose, ammesso che uno ne sia capace e che esistano gli strumenti per farlo. Ma come è noto gli elettori, anche i magistrati elettori, sono esigenti e volubili. O li accontenti oppure cambiano cavallo e quindi addio voti, addio potere e si torna punto e a capo. Tutto il resto sono belle favole» (p. 57). E Palamara è stato il *dominus* effettivo di questo gioco che funziona sulla base della costruzione de «il “Sistema” delle nomine non per merito ma per appartenenza» (p. 58). Con buona pace della stessa *Costituzione* che parla, invece, espressamente, dei «capaci e meritevoli». Secondo Palamara questa degenerazione del «Sistema» – peraltro del tutto analogo a quello che domina e controlla in modo pressoché incontrastato la vita accademica delle università pubbliche – scaturirebbe dalla nascita di Magistratura democratica che «si è autoproclamata superiore dal punto di vista etico. È nata nel 1964 a Bologna, quando un insieme di magistrati ideologizzati si costituisce in gruppo organizzato all'interno della magistratura in stretta relazione con il Partito comunista, questo condizionerà l'attività della categoria fino ai nostri giorni. Magistratura



democratica è l'embrione del sistema» (pp. 58-59). Opinione difficilmente accettabile in quanto tale, perché risulta poco credibile pensare che le altre correnti "ideologiche" non abbiano provveduto – ben prima del 1964 – ad organizzare il «Sistema» giudiziario. In ogni caso Palamara testimonia come il «Sistema» giudiziario controlli tutte le nomine dei giudici e dei procuratori. Se per esempio si devono assegnare quaranta posti tra giudici di cassazione e procuratori generali, allora «i quattro capicorrente si siedono informalmente e prima di qualsiasi votazione ufficiale attorno a un tavolo (normalmente quello del capogruppo della corrente più importante, ubicato al primo piano del palazzo del Csm), ognuno con il suo elenco che agli altri non deve interessare. E si comincia: a me ne spettano quindici, all'altro dieci, al terzo sette e così via fino a riempire tutte le caselle. Parliamo di candidati bravi e preparati? Può essere, a volte sì, altre meno. È che non si va per curriculum, come si dovrebbe; si va per mera spartizione e un magistrato altrettanto bravo ma non iscritto a una corrente è fuori, non ha speranza che la sua domanda venga accolta. Alla fine i nomi scelti finiscono blindati in una delibera del plenum del Csm che approva all'unanimità, il gioco è fatto e la faccia è salva. Dirò di più: normalmente i curricula confluiscono in un librone che viene mestamente abbandonato su qualche scaffale senza mai essere aperto» (p. 62-63). Palamara sta descrivendo la *prassi istituzionale* della magistratura italiana per le nomine dei giudici di Cassazione ed anche per le nomine dei procuratori. Tuttavia questa prassi finisce per costituire anche una buona descrizione della prassi concorsuale per i concorsi universitari. Al punto che lo scrivente conserva ancora alcuni pacchi delle sue pubblicazioni che, molti anni fa, aveva inviato ai commissari delle varie commissioni giudicatrici dei differenti concorsi. Ebbene, molti di questi pacchi mi sono tornati indietro – su mia esplicita richiesta – senza che fossero stati aperti. Ma i commissari come hanno potuto formulare i loro giudizi se non hanno neppure aperto i pacchi delle mie pubblicazioni onde rendersi conto di ciò che avevo effettivamente pubblicato? Proprio perché questi pacchi hanno subito la stessa sorte istituzionale del librone dei *curricula* dei magistrati, abbandonato alla pace discreta degli archivi, senza essere neppure consultato, anche solo *pro forma*. Dunque le "valutazioni" non sono frutto della conoscenza di questi *curricula*, bensì di mediazioni che si svolgono tra i differenti centri di potere presenti all'interno della magistratura (come del resto accade in modo uguale all'interno dei centri del potere accademico presenti all'interno delle università pubbliche). In questo modo sono scelti e promossi i giudici (ed anche i professori universitari). Al che Palamara, ricordando il «metodo Palamara» utilizzato negli ultimi dieci anni per la nomina dei magistrati di Cassazione e per la nomina a procuratore oppure a procuratore aggiunto, dichiara quanto segue: «Ognuno la chiami come vuole, ma sempre di lottizzazione tra correnti parliamo» (p. 153).

In questa tragica prospettiva secondo Palamara la giustizia diventa naturalmente «elastica: in alcuni casi si ferma di fronte alle necessità della politica – soprattutto se al governo c'è la sinistra – in altri, come nel caso Ruby, va avanti come uno schiacciasassi anche se il farlo nuoce all'immagine e alla credibilità del Paese. Non c'è etica, solo convenienza» (p. 229). Con la conseguenza, pressoché inevitabile, che «se il candidato in questione vince, no, dirà che per lui è stato il trionfo del merito; se perde, urlerà che è il "marcio delle correnti"» (p. 243). In questo modo «trionfa il "Sistema"» e Palamara, che è



Caterina Genna

stato per anni il *dominus* incontrastato di questo «Sistema» fornisce nel libro molti elementi documentali che illustrano bene il funzionamento “autonomo” della magistratura italiana che si è adeguata a questo metodo che ha introdotto nell’ambito della magistratura la tradizionale prassi compromissoria propria della cultura dei partiti che nel corso degli anni e dei decenni si sono spartiti tutto lo spartibile, inoculando nel corpo istituzionale della nazione una prassi di attiva e subdola *corruzione*. Una prassi spartitoria che è del resto molto simile a quanto si è realizzato – e tutt’ora si realizza – anche nell’ambito delle università pubbliche. Inutile ora privare il lettore interessato a conoscere molti dettagli di questa prassi spartitoria anticipando i vari “ghiotti bocconi” ricordati nel libro scaturito dall’intervista di Sallusti a Palamara. Per questa ragione questa recensione si può concludere qui, perché è stato richiamato il punto centrale e nevralgico della confessione di Palamara che ci dà conto della gravissima crisi morale in cui la magistratura italiana è precipitata nel corso degli anni. Una crisi morale che l’ha trasformata in un «Sistema» in cui la spartizione la fa da padrona per inseguire incarichi e funzioni lautamente pagate che, tuttavia, non sono mai in grado di soddisfare il famelico appetito economico predatorio, pressoché infinito, dei magistrati corrotti. «Non per nulla – dichiara ancora Palamara – c’è la corsa, e non solo per il gettone economico, a fare il commissario nei concorsi per la magistratura» (p. 59). Gettone che non esiste, invece, per i concorsi universitari, il che attesta l’evidente debolezza del mondo accademico se paragonato a quello della magistratura. In ogni caso questo meccanismo travolge tutto e tutti, compromettendo l’imparzialità della magistratura ed anche la moralità stessa delle istituzioni statali e pubbliche. In tal modo «la magistratura è una bolla impenetrabile, ma all’interno ci sono le stesse dinamiche a volte opache e gli stessi vizi del mondo esterno, nessuno escluso» (p. 257). Incluso anche quello accademico, *of course*.

Fabio Minazzi

Caterina Genna, *Federigo Enriques matematico e filosofo*, Franco Angeli, Milano 2021, pp. 194.

Chi abbia presente la piccola ma meritoria antologia enriquesiana del 1975, *Il razionalismo sperimentale*, curata da un allievo leccese di Bruno Widmar come Mario Castellana, con l’intento, esplicito di poter inserire, a pieno titolo, l’opera e il pensiero di Federigo Enriques entro lo sviluppo dell’epistemologia contemporanea, può ora misurare, anche grazie a questo nuovo ed ultimo contributo di Caterina Genna, il molteplice lavoro analitico che, nel corso di più di mezzo secolo, è stato variamente svolto da diversi studiosi. *In primis* dall’altrettanto pionieristica ed emblematica antologia enriquesiana meritoriamente curata da uno studioso e matematico di vaglia come Lucio Lombardo-Radice, *Natura, ragione e storia*, apparsa presso Boringhieri a Torino con un’ampia ed articolato saggio introduttivo del curatore, espressamente consacrato ad *Enriques e la filosofia naturale agli inizi del secolo ventesimo*.

Né, in questo preciso contesto di difesa e piena rivalutazione critica dell’opera enriquesiana, può allora essere dimenticato anche l’importante contributo fornito, in diverse occasioni e varie sedi, dal padre riconosciuto dell’epistemo-





logia italiana, ovvero Ludovico Geymonat, il quale non ha mai dimenticato di ricordare come Enriques costituissero per lui e la sua stessa formazione epistemologica un punto di riferimento privilegiato, pur non potendo peraltro condividere pienamente tutta l'articolazione complessiva del suo pensiero filosofico. Ma ora, senza entrare in troppi dettagli molto particolari, basti aver presente come l'epistemologo torinese, concludendo la sua *Storia della matematica* (apparsa nel primo volume della *Storia della scienza* in quattro tomi coordinata da Nicola Abbagnano per la Utet nel corso degli anni Sessanta) si riferisse, programmaticamente, proprio ad Enriques per sottolineare la necessità di favorire ed approfondire un approccio *dinamico* allo studio delle scienze e, in particolare, allo studio storico della matematica. In questo caso Geymonat sottolineava come, senza ricorrere a questo approccio *dinamico* alla comprensione critica del pensiero matematico, si rischiasse una clamorosa e sistematica misinterpretazione complessiva del pensiero matematico in quanto tale.

Senza dubbio questi differenti contributi hanno favorito ed incoraggiato una differenziata fioritura di studi sull'opera e il pensiero di Federigo Enriques, dal volume collettivo *Federigo Enriques. Approssimazione e verità* (del 1982), alla monografia di Ornella Pompeo Faracovi su *Il caso Enriques* (del 1984), all'antologia critica promossa da Raffaella Simili su *Federigo Enriques filosofo e scienziato* (del 1989, in cui, entro un qualificato gruppo di interpreti, figura un significativo contributo di Geymonat su *Lo storicismo scientifico di Federigo Enriques*), alle diverse pubblicazioni del "Centro Studi Enriques", (apparse a partire dal 2001), per non parlare, poi, delle varie riedizioni di alcune singole ed importanti opere di Enriques, come i *Problemi della scienza, Scienza e razionalismo* oppure gli *Elementi di geometria* (curati da Giorgio Israel), la traduzione italiana del saggio *La teoria della conoscenza scientifica da Kant ai giorni nostri*, oppure, ancora, l'edizione dello studio su *Il significato della storia del pensiero scientifico* (in merito al quale sia lecito segnalare la sua riedizione edita da Barbieri di Manduria nel 2004, curata da Castellana ed Arcangelo Rossi, con scritti di vari interpreti ed epistemologi, tra i quali sia lecito segnalare anche il contributo dello scrivente *L'isola di Laputa e i suoi critici. Epistemologia e storia della scienza nella riflessione di Federigo Enriques*). Come poi dimenticare la pubblicazione di alcuni importanti e significativi carteggi enriquesiani come le sue lettere a Guido Castelnuovo (edite nell'importante volume *Riposte armonie* apparso nel 1996, presso Bollati Boringhieri) oppure il carteggio di Enriques con Eugenio Rignano, apparso in un volume promosso da Sandra Linguetti (affatto singolare poiché pur costituendo una curatela è curiosamente pubblicato come monografia), *La grande festa della scienza* del 2005?

Il contributo attuale di Caterina Genna si inserisce in questo preciso fervore di studi che non è solo italiano, perché si potrebbero anche ricordare i contributi di un eteroclitico studioso polacco come Lech Witkowski, che, in alcune occasioni, si è occupato espressamente del razionalismo enriquesiano. Il volume della Genna è così articolato: si apre con un'ampia e nota biobibliografica (pp. 11-46), cui seguono una sezione *Dalla matematica alla filosofia* (pp. 47-79) e un capitolo consacrato al ruolo di Enriques entro la Società Filosofica Italiana (pp. 81-111). *Il razionalismo sperimentale* enriquesiano è oggetto precipuo del capitolo seguente (pp. 113-145), mentre la disamina de *Il positivismo critico* enriquesiano (pp. 147-184) conclude il volume. Secondo l'Autrice se si valuta



complessivamente la produzione enriquesiana tenendo presenti le monografie sui *Problemi della scienza* (del 1906), *Scienza e razionalismo* (del 1912) e *Per la storia della logica* (del 1922), unitamente ai vari altri articoli da lui pubblicati sia nella «Rivista di Scienza», sia nella «Rivista di Filosofia», si può concludere che «nell'insieme queste opere denotano l'elaborazione del modello culturale della produzione enriquesiana che, soprattutto dal 1906 al 1922, risulta caratterizzata dal "razionalismo sperimentale", definito "razionalismo scientifico" o "positivismo critico"; perciò è possibile porre a confronto, oltre che scienza e filosofia, matematica e logica» (p. 114). Ponendosi in questa prospettiva ermeneutica appare allora, rileva la Genna, come «la sintesi scientifica e l'analisi teorica si integrano in una dimensione del sapere che va oltre i temi tradizionali della matematica e della filosofia. Pur non rinunciando alla specificità dell'una e dell'altra componente della cultura, Enriques progetta di porre a confronto l'a posteriori e l'a priori oltre i confini del criticismo. Il punto di partenza non è rappresentato dalla filosofia (come nel caso di Kant), ma dalla scienza, anzi dalla matematica assunta a fondamento del sapere, che non rinuncia alla riflessione sui problemi che coinvolgono l'esistenza del singolo e la storia del genere umano» (*ibidem*). Sempre entro questa precisa prospettiva ricostruttiva emerge allora l'*unitarietà* di fondo della proposta teorica enriquesiana che tanto nelle monografie, quanto nei saggi filosofici delinea un «"razionalismo sperimentale", che non tradisce le aspettative tanto della scienza quanto della filosofia nel contesto storico dei primi anni del Novecento. Le tre monografie, poco sopra menzionate, confermano l'obiettivo dell'uomo di scienza che dalla matematica transita sul piano della filosofia, per elaborare un nuovo modello culturale del sapere. In posizione polemica con il neo-idealismo promosso da Croce e da Gentile. Le monografie e i saggi di Enriques testimoniano una piena apertura alla filosofia, senza tradire gli assunti della scienza. Negli anni della piena maturità, il matematico si fa portavoce dell'esigenza di affrontare problemi di natura teorica, con un metodo che non tradisce la peculiarità epistemica dell'indagine fondata sull'osservazione e sull'esperienza. Egli definisce razionalismo sperimentale la sua teoria della conoscenza, poiché, privilegiando l'empiria, assume a fondamento di indagine la ragione; ritiene che la ragione possa conseguire certezze, se coniugata all'induzione e all'esperimento» (pp. 114-115).

Proprio questa precisa chiave interpretativa guida quindi l'Autrice a ricostruire con precisione testuale sia la natura specifica del razionalismo sperimentale enriquesiano, sia la maturità dello suo stesso originale positivismo critico, con cui Enriques non può non assumere una posizione critica nei confronti del neo-idealismo italiano allora difeso, spesso in modo polemico, apertamente strumentale, da Benedetto Croce, in profonda sintonia con il più giovane, ma filosoficamente molto più dotato, Giovanni Gentile. Senza ora poter ripercorrere la puntuale disamina di questa aperta contrapposizione (il cui esito, complessivamente negativo per Enriques, non ha naturalmente mancato poi di influenzare pesantemente e in modo sempre profondamente "inibente" la stessa storia complessiva della cultura italiana del Novecento), basti comunque ricordare come l'Autrice ricostruisca le tappe fondamentali di questa contrapposizione nel terzo capitolo del suo libro.

Da un punto di vista teoretico ed epistemologico il cuore di questa monografia si trova però nel quarto e nel quinto capitolo nel quale il programma di

ricerca enriquesiana è ricostruito in modo puntuale, facendo sempre parlare i testi che ci riportano alla complessità intrinseca dei problemi analizzati dal matematico italiano. Ma nello svolgere questa sua puntuale disamina l'Autrice non manca di inserire, del tutto correttamente, l'azione teorica di Enriques nel preciso contesto del dibattito epistemologico e filosofico europeo del suo tempo, sottolineando tutta l'originalità intrinseca della sua posizione ed anche la sua sintonia di fondo tanto con la riflessione di un Poincaré, quanto con quella di un epistemologo come Bachelard.

Alla luce di questa pur assai sintetica ricostruzione di questa pubblicazione, occorre tuttavia riconoscere come questo libro contribuisca, positivamente e sempre in modo affatto puntuale, proprio poiché sempre appoggiato ai testi dell'opera enriquesiana, a riproporre il significato e l'originalità specifica complessiva della figura e dell'opera di Enriques. Certamente oggi il dibattito epistemologico ha approfondito molti altri aspetti della conoscenza scientifica, spostando anche l'asse principale di riferimento dalla tradizionale impostazione empirista ed induttivista a quella decisamente deduttivista ed anche normativista, in cui, tuttavia, la filosofia della tecnologia svolge sempre un fondamentale ruolo euristico di controllo critico e sperimentale. Ma l'apertura di Enriques alla storicità teorizzata – e variamente praticata con diversi suoi importanti contributi come quelli consacrati allo studio dell'atomismo antico oppure alla storia del pensiero scientifico – costituisce ancora un orizzonte prospettico decisivo, a partire dal quale la stessa epistemologia contemporanea può e deve essere ripensata *ab imis fundamentis*.

Fabio Minazzi

Marco de Paoli, *La dis/integrazione del semiotico. Saggi sull'associazione e la dissociazione neurologica*, nuova edizione ampliata, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 544.

Nella Premessa alla seconda edizione (che è un cospicuo ampliamento della prima edizione del 2019), l'Autore scrive che il filo teorico del libro «consiste nel tentativo di ritrovare un'unificazione fra l'aspetto psichico e il correlato neurologico della mente. [...] Al riguardo va anche precisato che in questo libro si parla di dissociazione e di disintegrazione neurologica e psicopatologica ma non meno si parla di "associazione" e di "integrazione", in quanto vi si mostra il complesso lavoro proprio dei processi integrativi e associativi che presiedono allo sviluppo della mente umana, rispetto ai quali i processi disintegrativi sono visti come un loro rovescio o come una loro mancata o imperfetta costituzione» (pp.15-16). Ed in effetti questo il volume sostanzialmente è, ma non solo questo: è anche una ricostruzione rigorosa ed ampia degli studi sul funzionamento del cervello da Paul Broca in poi, ricostruzione che non esclude la disamina degli apporti dei grandi filosofi (Spinoza, Berkeley, ecc.) e delle diverse formulazioni dei linguaggi.

Significativa e folgorante è, sotto tale punto di vista, la raffinata interpretazione della *Trasfigurazione* di Raffaello (pp. 19-23) in cui sono compresenti i temi della verità, della luce salvifica (l'ascesa di Cristo) e della sofferenza (il fanciullo ossesso) che convivono nella vita umana in un equilibrio non sempre garantito.

Nella lunga disamina dell'afasia e dell'analisi del cervello tra l'altro si tratta della tesi associazionista e di quella localizionista: «il simbolo verbale venne in tal modo [con Broca e Wernicke] concepito come composto dall'associazione di elementi primari: in ciò consiste l'impostazione associazionista. Questi elementi primari hanno la loro sede in determinate aree cerebrali: in ciò consiste l'impostazione localizionista. Le aree cerebrali sono viste come i punti di partenza delle associazioni costituenti il segno: l'impostazione localizionista è fondamento della connessa impostazione associazionista» (p. 35). Aspetti sui quali poi è intervenuta la neurologia gestaltista che più del luogo ha accentuato il problema della funzione (p. 89), sino a pervenire a ribadire con Roman Jakobson (1896-1982) che la struttura della lingua è binaria e dicotomica. Ne segue la fragilità di ogni equilibrio, sì che la schizofrenia si manifesta come la destrutturazione del simbolico e la perturbazione del semiotico, di un ordine che costituisce quello che comunemente si chiama equilibrio e normalità.

Di qui l'analisi dell'agnosia, dell'aprassia e della memoria. E de Paoli rileva che «se il referente è leso nel suo senso, e l'immagine destrutturata e spogliata di ciò che la rende pienamente tale, allora il soggetto dimentica anche sé stesso poiché egli si era costruito proprio nelle relazioni oggettuali, nell'investimento affettivo e mentale dell'oggetto e dell'altro» (p. 140). La dissoluzione del simbolico è, pertanto, la distruzione del nostro collegamento e del nostro essere con quella che si chiama realtà, un collegamento che de Paoli (p. 159 e seguenti) esamina anche attraverso le analisi di Berkeley e di altri filosofi come Bergson, per il quale (p. 191) i ricordi non sono collocabili in una specifica parte del cervello bensì sono elementi che sussistono sempre. Di qui allora il riconoscere che «l'automatismo e la stereotipia sono [...] implicati nelle dinamiche primarie e inconscie, come patrimonio energetico basilare dell'organismo» (p. 204). Ne segue il precisare di de Paoli che «nelle afasie, nelle agnosie, nelle aprassie e nei disturbi della memoria è indubbiamente centrale la rottura delle associazioni, nella decostruzione dei legami associativi atti alla costituzione della parola, dell'immagine, della prassia, della memoria, ove le lesioni decostruiscono e disintegrano le unità funzionali nei loro elementi associativi» (p. 215). Il discorso dell'Autore si fa stringente anche alla luce degli studi di Sperry e Gazzaniga, che hanno sottolineato la dualità e asimmetria cerebrale (p. 241) per cui la mente, come scrive con efficacia l'Autore, appare come una sorta di camera a due vani, con la luce che si accende ora nell'uno ora nell'altro (p. 257) e con la conseguente possibilità della cosiddetta doppia personalità su cui ha insistito tanta letteratura e tanta cinematografia (basti pensare ai film di Stanley Kubrick o Alfred Hitchcock).

De Paoli inoltre ha buona ragione a soffermarsi sulle sinestesie e di conseguenza sui autori che ne ricordano gli effetti, da Baudelaire a Pascoli, da Cézanne a Munch (p. 334), in modo tale da chiarire che i fenomeni sinestesici esprimono una anomalia neurologica che può comportare una psicopatologia. Sotto tale profilo è da segnalare il capitolo su *Le voci della follia e l'automatismo* nel quale l'Autore illustra da un punto di vista clinico la natura delle voci interiori che molte volte hanno determinato la condotta di personaggi che si sono imposti nella storia, così come non esita a rilevare, ripensando l'azione terapeutica di Freud, alcune forzature interpretative di questi sui suoi stessi pazienti. In realtà, nota de Paoli, non vi sono neuroni particolari diversi



Dominio: la guerra invisibile dei potenti contro i sudditi

dagli altri (i cosiddetti “neuroni specchio”), poiché «la questione non riguarda i neuroni in sé ma il loro posizionamento e la funzione a cui sono adibiti in determinate aree del cervello» (p. 400), e giustamente egli rileva la presenza degli automatismi si da spiegare che l’attrazione che tanti provano per figure carismatiche come i dittatori del Novecento, come pure per la *communis opinio* generata dai nuovi *media*, scaturisce da un inconsapevole rifiuto del peso di una libertà in nome della preferenza verso un rassicurante ordine predisposto (p. 417). Di qui una punta polemica contro lo stesso ruolo della pedagogia e dell’educazione quando sono rivolte non alla formazione nel vero senso del termine, ma solo al mero consenso: «In questo senso la pedagogia è lo specchio di una prassi sociale volta, più che alla crescita autonoma del discente, all’assorbimento e assimilazione dei codici del mondo adulto» (p. 423).

Insomma il mondo della mente si manifesta in tutta la sua complessità e de Paoli annota: «molto probabilmente in tempi lontani le esperienze umane di allucinazioni acustiche e visive, talora con raffigurazioni di volti o persone, indotte da stati traumatici o patologie cerebrali, hanno contribuito – accanto ai sogni e alle visioni ipnagogiche – alla immaginifica e proliferante produzione e personificazione di dèi, angeli, demoni, spiriti, elfi, fate, folletti, fantasmi, con le apparizioni più varie» (p. 434). Si pensi a Giovanna d’Arco, ma anche ai demoni che affollavano le campagne narrati nelle Vite dei santi o all’opera di Michele Psello sulle azioni dei demoni, che ha avuto tanta fortuna nel tempo da entrare nell’immaginario barocco attraverso l’opera di Quevedo: è l’incontro con un’altra dimensione, sì da aprire un’ulteriore serie di problemi. Chiude il volume una corposa appendice sul cervello-mente in cui è ampia la presenza delle diverse posizioni dei filosofi.

Da quanto succintamente esposto l’opera di Marco de Paoli appare come uno studio, attentamente meditato e riccamente articolato, della natura dell’associazione e della dissociazione neurologica, utilizzando con maestria una cospicua letteratura critica e sollevando di conseguenza una serie di problemi. Infatti, se la struttura neurologica può essere vista come una macchina che può scompensarsi, è altresì vero che è una macchina che pensa sé stessa, in un affascinante gioco di incastri. Così il volume di de Paoli, mentre ricostruisce la storia e disvela una serie di questioni, è al tempo stesso stimolo necessario per cercare di intraprendere la ricerca di cosa siamo e cosa vorremmo essere: e questo, in un mondo in cui la fragile identità dell’uomo è costantemente tenuta sotto scacco da una immensa mole di informazioni che ne sminuzzano la personalità, è un merito non da poco.

Giovanni U. Cavallera

Marco D’Eramo, *Dominio: la guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 252.

Fu la Commissione trilaterale nel 1975 a sentenziare che l’avanzata e le conquiste riportate dal movimento operaio su scala internazionale avevano determinato un “eccesso della democrazia”, dando così la stura a quella rivoluzione conservatrice che con gli inizi degli anni ’80 trovò in Ronald Reagan



e Margaret Thatcher i suoi alferi. Poi, con la caduta del muro di Berlino e la fine della guerra fredda, i paladini del libero mercato non incontrarono più ostacoli sul loro cammino, poiché la sinistra socialdemocratica, folgorata dalla “terza via” teorizzata dal sociologo Anthony Giddens, introiettò l’assoluta centralità dell’impresa e la devastante logica privatizzatrice dello stato sociale che ne è conseguita. Tanto che le Usl sono diventate aziende, i pazienti clienti, a discapito dell’universalità e della doverosa funzionalità dei sistemi sanitari occidentali, come abbiamo potuto verificare in tempi di sindemia.

Per non parlare di quanti, dismessa la fastidiosa e ormai ingombrante identità comunista, hanno immaginato di poter temperare il liberismo, a fronte dell’enfasi sui processi indotti dalla globalizzazione dei mercati e la metamorfosi post-fordista dei rapporti di lavoro. A quarant’anni di distanza i contraccolpi accumulati sulle condizioni di lavoro e salariali della forza lavoro sono così vistosi e innumerevoli nel tempo, che Marco D’Eramo nello splendido libro *Dominio* (Feltrinelli) ci ricorda, con un’ampia e impressionante ricerca sul piano della documentazione, come – al di là del reiterato bombardamento mediatico – viviamo in un contesto tutt’altro che “deideologizzato”, ove la tanto vituperata lotta di classe non è mai scomparsa. Anzi, per D’Eramo le classi dominanti hanno combattuto, come recita il sottotitolo del libro, una vera e propria guerra invisibile contro i sudditi, non badando a limiti di spesa e utilizzando paradossalmente le indicazioni contenute nel manuale ufficiale statunitense di controguerriglia. Un manuale che fonda la sua narrazione ricorrendo alle tesi di Louis Althusser a proposito della conquista e gestione degli *apparati ideologici di stato*, in particolare la scuola e l’amministrazione della giustizia, nonché al fondamentale concetto di *egemonia* elaborato, guarda caso, da Antonio Gramsci.

D’altronde, storicamente le grandi famiglie del capitalismo anglo-americano si sono dotate di proprie fondazioni o hanno finanziato i *think tanks* (serbatoi di pensiero) con il preciso scopo di produrre *idee*, o meglio quell’*ideologia* che sulla scorta del pensiero di Friedrich August von Hayek e Milton Friedman, entrambi premi Nobel per l’economia, nel 1974 e 1976, ha dato origine ad una versione estrema del liberismo. Una versione finalizzata, ovviamente, a dettare le leggi dell’agone politico, attraverso l’idea di stato minimo o frugale, la diminuzione delle tasse per i ricchi e l’esenzione delle stesse per le fondazioni, l’avversione per qualsiasi azione collettiva di concerto a pratiche brutalmente antisindacali, nonché lo strabiliante ossimoro dell’inquinamento ottimale.

Ma per affermarsi nella società tutte queste proposizioni reazionarie avevano bisogno di penetrare nei luoghi deputati alla trasmissione del sapere. Per questa ragione le fondazioni, che nel 2015 ammontavano negli USA a 86203 con un patrimonio di ben 890 miliardi, hanno operato da un lato per smantellare e privatizzare la scuola pubblica, mentre dall’altro hanno finanziato i pensatori conservatori e i loro corsi nel vasto mondo delle università. La conquista di tutte le università di legge, a partire da quella di Harvard, all’insegna dei corsi fondati sulla dottrina *Law and Economics*, è quindi risultata fondamentale per garantire al mondo delle imprese una legislazione informata alla razionalità del mercato. Inoltre, tutto ciò spiega come l’opinione pubblica venga quotidianamente plasmata da una vera e propria fede religiosa relativamente alle tanto decantate virtù del mercato, se è vero che dalla culla alla tomba ad ogni individuo viene



Dominio: la guerra invisibile dei potenti contro i sudditi

richiesto di pensarsi e diventare imprenditore di se stesso, poiché è solo dall'autosfruttamento che può derivare il successo nella vita. Che poi questa narrazione non corrisponda alla realtà materiale, dato che la crescita smisurata delle diseguaglianze tra ricchi e poveri ha determinato una polarizzazione sociale senza precedenti storici, è la colossale rimozione dell'immaginario veicolato dal capitalismo americano. Al contempo, ha poca importanza che il presidente degli USA sia l'attore Ronald Reagan o il costruttore-megalomane Donald Trump, in quanto come nell'ultima legislatura quel che conta è il potere di nomina di membri dichiaratamente reazionari nella Corte Suprema, nella Corte d'Appello e in quelle federali distrettuali, giusto per mutare in senso radicalmente conservatore gli orientamenti della giustizia. Perché, come acutamente D'Eramo segnala, essendo questi capitalisti così ossessivamente anticomunisti, non sorprendiamoci se "il capitale preferisce sempre – per semplice volontà di sopravvivenza – la soluzione fascista a quella socialista".

Gian Marco Martignoni







INDICE DELL'ANNATA XLVIII

(Anno 2021)
nn. 35-36

STUDI

- Vincenzo Fano e Davide Pietrini, *La scuola commandiniana nell'epistemologia galileiana. Coincidenze storiche per un nuovo modo di intendere la metodologia di Galileo* p. 57
- Caterina Genna, *Ludwig Wittgenstein: filosofia e logica trascendentale* ...p. 209
- Giulia Della Michelina, *Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione* p. 225
- Fabio Minazzi, *Galileo e la rivoluzione scientifica* p. 9
- Fabio Minazzi, *Lotta culturale per un nuovo programma epistemologico. Ludovico Geymonat traduttore e consulente einaudiano negli anni Trenta-Quaranta*..... p. 119
- Marco Re, *Apologia d'Esiodo*..... p. 87
- Fulvio Papi, *Sul Vangelo di Giovanni* p. 109
- Veronica Ponzellini, *Educare alla consapevolezza critica del paesaggio. La lezione di Georg Simmel e il contributo di Antonio Banfi alla chiarificazione del pensiero simmeliano* p. 257
- Veronica Tecchio, *Secondi a nessuno. La politica e le seconde generazioni dell'immigrazione in Italia*..... p. 191
- Katia Visconti, *Islamic chic/Hijab chic/Modest fashion: trionfo dell'integrazione tra Noi e gli Altri? Una questione aperta* p. 163
- Luigi Zuccaro, *Contributi per un'archeologia delle scienze umane. Un esame dello strutturalismo di Italo Calvino ne Il castello dei destini incrociati* p. 269





NOTE E DISCUSSIONI

| | |
|--|--------|
| Stefania Barile, <i>εποπτεία: lo sguardo della filosofia. Il viaggio di Fulvio Papi e la scrittura di Gabriele Scaramuzza</i> | p. 305 |
| Rolando Bellini, <i>Africa, maschera Ngil: il disegnare rivelatore di Gian Luigi Nicola</i> | p. 577 |
| Florinda Cambria, <i>Nodi, oltranzze, assemblaggi. Un contributo ai lavori del Centro interuniversitario per l'istituzione del Parlamento mondiale</i> | p. 375 |
| Giovanni Carosotti, <i>Sul complesso rapporto dell'italian thought con la storia</i> | p. 331 |
| Pina Madami, <i>Il sindacato e le 150 ore: un documento programmatico per l'insegnamento storico delle scienze</i> | p. 347 |
| Gianni Micheli, <i>Epistemologia storico-evolutiva e ricerca archivistica</i> | p. 299 |
| Gianni Micheli, <i>In occasione del trentesimo anniversario della morte di L. Geymonat</i> | p. 327 |
| Fabio Minazzi, <i>Il problema della pace mondiale e una concezione cosmopolitica della storia</i> | p. 365 |
| Fulvio Papi, <i>Il contributo di Fabio Minazzi all'epistemologia contemporanea</i> | p. 293 |
| Fulvio Papi, <i>Per una lettura de Al faro di Virginia Woolf</i> | p. 335 |
| Veronica Ponzellini, <i>Kant e Foucault rispondono alla domanda: Was ist Aufklärung?</i> | p. 349 |
| Carlo Sini, <i>Fabio Minazzi e il razionalismo analitico trascendentale della Scuola di Milano</i> | p. 297 |



I PROBLEMI DELLA SCUOLA

| | |
|---|--------|
| Teresa Celestino, <i>La medicalizzazione della scuola: il caso dello spettro autistico</i> | p. 387 |
| Veronica Ponzellini, <i>Per una didattica trans-disciplinare secondo la tradizione del razionalismo critico. Socrate e la legalità, un percorso di filosofia, diritto e religione</i> | p. 413 |

PER UN DIBATTITO SULL'UNIVERSITÀ ITALIANA

| | |
|--|--------|
| Evandro Agazzi, <i>La vita accademica italiana nella testimonianza di un protagonista</i> Intervista ad Evandro Agazzi, a cura di Fabio Minazzi | p. 429 |
| Fabio Minazzi, <i>A proposito della "mala università" italiana contemporanea</i> | p. 449 |
| Fabio Minazzi, <i>Lettera aperta ad un magistrato onorifico</i> | p. 487 |
| Giambattista Scirè, <i>Storia e cronaca di un fallimento. Il reclutamento universitario in Italia tra cooptazione, carenza di integrità accademica e proposte di cambiamento</i> | p. 461 |





INEDITI

- Giulio Preti, *Da Praxis ed empirismo all'Anti-Praxis ed empirismo. Giulio Preti e l'evoluzione della sua riflessione critica in due lettere inedite a Giulio Einaudi*, a cura di Fabio Minazzi p. 493

RICORDO DI PAOLO FACCHI, PIETRO MANNI E PATRIZIA POZZI

- Dario Generali, *Patrizia Pozzi spinoziana rivoluzionaria* p. 505
 Fabio Minazzi, *Patrizia Pozzi: philosophieren ist Spinozieren* p. 507
 Fabio Minazzi, *Ricordo di Paolo Facchi, un banfiano della Scuola operativa* p. 521
 Fabio Minazzi, *Ricordo di Piero Manni, un editore amico, costruttivo, aperto, mite e colto* p. 527

RECENSIONI

- Vittorio Agnoletto – Lorenzo Guadagnucci, *L'eclisse della democrazia. Dal G8 di Genova ad oggi: un altro mondo è necessario. Nuova edizione aggiornata e ampliata* (Fabio Minazzi) ..p. 547
L'Antonia, Poesie, lettere e fotografie di Antonia Pozzi, scelte e raccontate da Paolo Cognetti (Fabio Minazzi) p. 543
 Paolo Berizzi, *È gradita la camicia nera. Verona, la città laboratorio dell'estrema destra tra l'Italia e l'Europa* (Fabio Minazzi) p. 533
 Luciano Canfora, *La metamorfosi* (Fabio Minazzi) p. 536
 Andrea Bellavita – Andrea Bernardelli, *Che cos'è la narrazione cinematografica* (Fabio Minazzi) p. 540
 Stefano Mancuso, *La pianta del mondo, con disegni dell'Autore* (Fabio Minazzi) p. 554
 Indro Montanelli, *I conti con me stesso. Diari 1957-1978*, a cura di Sergio Romano (Fabio Minazzi) p. 558
 Caterina Genna, *Federigo Enriques matematico e filosofo* (Fabio Minazzi) p. 564
 Alessandro Sallusti intervista Luca Palamara, *Il Sistema. Potere, politica, affari: storia segreta della magistratura italiana* (Fabio Minazzi) p. 562
 Marco de Paoli, *La dis/integrazione del semiotico. Saggi sull'associazione e la dissociazione neurologica* (Giovanni U. Cavallera) p. 567
 Marco D'Eramo, *Dominio: la guerra invisibile dei potenti contro i sudditi* (Gian Marco Martignoni) p. 569





Africa, maschera Ngil: il disegnare rivelatore di Gian Luigi Nicola

Alain e Gian Luigi – un camerunense e un piemontese doc –, scultore il primo e restauratore l'altro, si scambiano idee e maschere africane, discutono assieme delle provenienze identitarie d'esse, delle datazioni, del loro stato di conservazione, d'altro (gli ateliers, le etnie, le aree regionali di produzione, migrazione, contaminazione, modificazione dei reperti ecc.). Così come discutono tra loro e con Gianna – moglie di Gian e restauratrice, anche lei – di stoffe africane e di costumi cerimoniali e di sculture assai belle, d'altri reperti implicanti le grandi scimmie del continente africano che ai miei occhi sollecitano un retaggio remoto, paleostorico, agli occhi della mia interlocutrice, Erica, semplicemente Picasso e l'ossessione della morte, lei che ha recuperato un profilo picassiano obliato: smarritosi negli States. Opere – e non feticci africani – per lo più comprese tra XVIII-XIX secolo e XX secolo, ma anche più antiche: il XVI e il XVII secolo; opere contemporanee: testimonianze di ateliers ben precisi di cui i due conoscono personalmente o indirettamente alcuni artisti e le loro opere. Sono pezzi talvolta di raro pregio che il primo offre al secondo assicurandone la provenienza: reperti da studiare, restaurare; testimonianze di antichi restauri, di manipolazioni che ne hanno mutato status e destinazione d'uso: rituale, mondana. Interventi spiazzanti perché frutto di singolari revival ma anche di contraffazioni storiche, di rivisitazioni che testimoniano una valorizzazione degli archetipi assicurandone la trasmissione alle generazioni future, in molti casi cercando di veicolare una forma – le forme migranti d'Africa – in altri meno frequenti casi, stando al repertorio conosciuto, azzardando integrazioni, ma talvolta al prezzo di inquietanti alterazioni. Quello che conta e prevale: l'esame delle mutazioni, delle migrazioni, delle contaminazioni, delle attualizzazioni, ma a quale scopo? In funzione del restauro, che non deve mai cancellare la storia dell'oggetto. Nessuno ha studiato questi reperti vincolandoli alle differenti testimonianze loro relative a restauri storici e, di pari, al recupero filologico del testo. Così come nessuno ha ancora assunto in questi termini – che io sappia – il restauro contemporaneo come strumento d'indagine restitutiva della datazione e provenienza del singolo oggetto d'Africa. Cosicché si assiste a un unicum di cui sono protagonisti i due interlocutori, Gian Luigi e Alain, e si è invitati a rivedere credenze e interpretazioni dell'arte e della cultura d'Africa, dedicando per parte nostra, di Erica e mia, nuovi studi alla memoria di Carl



Einstein (amico di Kahnweiler, il collezionista di Picasso, il sostenitore parigino delle avanguardie con pochi altri, tra cui Gertrude Stein, mi rammenta Erica Tamborini). Le intriganti testimonianze africane sono allestite lungo le pareti madide di sentori d’Africa di una casa con porticato annesso, dove Alain Pouamoun-Fenjou è da tempo ospite del restauratore; una tipica casa piemontese in prossimità della chiesa di Aramengo, paesello in provincia di Asti, pochi chilometri sopra Chivasso, qualcosa di più da Torino e da Asti. Sede storica della Nicola Restauri, una eccellenza italiana nota in tutto il mondo dove, tra l’altro, son state restaurate la gran parte delle collezioni del Museo Egizio di Torino. Perché siamo a Aramengo? Perché è con me anche Erica, una artista e per la precisione una scultrice e performer di spicco? Ma anche una storica dell’arte di tutto rispetto e che vanta ricerche di primissimo livello, dunque una interlocutrice d’eccezione. E perché l’incontro con Alain e finalmente Gian Luigi Nicola e la Nicola restauri? Ci ha preso un mal d’Africa che, per quanto riguarda Erica le è stato sollecitato da Picasso e Kahnweiler, infine Lacan, per quanto mi riguarda, una passione che in origine viene da Raghianti e in gran parte debbo al Gian, in altra a due amici che non ci sono più, Ezio Bassani e Bernardo Bernardi, cerchia degli adepti di Carlo L. Raghianti, il mio indimenticabile maestro. Per di più emerge per parte mia un qualche legame con Jacques Lacan e dunque la condivisione con Erica Tamborini d’un cartell lacaniano guidato da Giuliana Kantzas, indimenticabile. Inoltre, tramite Bassani – conoscitore d’arte africana di Varese –, ho rafforzato un vivificante confronto filosofico con Fabio Minazzi che avevo incontrato a causa dell’amicizia e stima intercorsa tra il suo maestro, Ludovico Geymonat, e il mio, Carlolud Raghianti (come lo chiamavano i compagni di scuola di perfezionamento, a Roma, un secolo fa). Proprio lui, il direttore de “Il Protagora”, l’amico filosofo della scienza Fabio Minazzi. Al quale spetta il merito di aver dato nuova vita alla rivista nata negli anni Cinquanta del secolo scorso che dirige con felice impegno. A mio vedere, una peculiare quadratura del cerchio. Ma chi è Gianluigi Nicola? Artista (un pittore originalissimo), collezionista multanime, restauratore eccellente, saggista, egli è un di quegli eruditi eclettici, curiosi, appassionati, di cui tra illuminismo e tempi moderni un po’ tutti hanno voluto parlare con quel misto di curiosità e fascinazione, ammirazione e diffidenza, ch’è sollecitato dalla loro stessa eccentricità. Perciò egli dialoga dai confini della realtà dove ha costruito il suo mondo, senza il menomo affanno e anzi con inesauribile entusiasmo con Erica, la artista di ultima e nuova generazione, con Alain che ha abbandonato la scultura tradizionale e oggi viaggia tra Europa e Africa promuovendo un diffuso e puntiforme interesse per le arti e l’artigianato camerunensi e non solo, con Gianna con la quale condivide oltre alla vita e tutte le sue scelte e potenzialità, una raffinata competenza e la medesima passione per il restauro, coi figliuoli Alessandro e Marco, anch’essi implicati nel restauro e richiamanti differenti interlocutori, dal mitico MIT (dove insegna Chomsky) all’Accademia di belle arti di Cuneo, con la sorella Anna Rosa e il Nic, suo marito, Nicola Pisano, anche loro restauratori eccezionali, infine con il sottoscritto e soprattutto con i reperti – dalle mummie egizie ai lavori di Mario e Marisa Merz, di tant’altri artisti oggidiani come Gastini o Ruggeri



– restituendo alle singole opere d’arte il soffio vitale. Nonché con i suoi animali, dai topolini ai corvi, a una cornacchia, un esotico pappagallo, dalle capre che sono anche le sue modelle preferite a cani e gatti, una specie di novello Noè. Così come è, Gianluigi Nicola, un docente formidabile. L’autobiografismo testimoniale s’impone nuovamente. Si è diventati fraterni amici il Gian e il sottoscritto per aver condiviso un evento epocale, una sfida impossibile. La realizzazione – col concorso di tanti amici a muovere da Vincenzo Gatti e Pino Mantovani, il caro Ottavio Coffano, l’indimenticabile Gino Gorza, ma anche Umberto Baldini e tanti interlocutori attivi nel CNR – di un’avventura epica: la sperimentazione presso l’Accademia Albertina di Torino che ha portato nelle Accademie delle Belle Arti italiane l’insegnamento del restauro e della conoscenza approfondita che lo precede secondo il nostro progetto formativo, oggi con qualche alterazione insegnamento curriculari in tutte queste Scuole di alta formazione artistica e anzi un’eccellenza accademica. Mi ha condotto e ha condotto anche gli altri in questo microcosmo dedicato al restauro, ad Aramengo, una pratica di Gian Luigi (il cui nome, non per caso, propone, si è visto, tre grafie a conferma dell’eccentricità del personaggio) che mi ha sempre interessato e son qui, siamo tutti quanti qui per studiare questa sua pratica un po’ deweyana da vicino, sui reperti africani: l’esame d’ogni artefatto condotto attraverso il disegno (sottobanco, verrebbe da dire, una pratica leonardesca, mi propone Erica). Disegna, Gian, magistralmente, restituendo ogni dettaglio utile a stabilire identità, stato di conservazione, financo il vissuto danzante, culturale e dunque sacro, mondano e perciò profano, la stessa parabola esistenziale del singolo reperto. Selezioniamo assieme i reperti e gli schizzi restituiti di più maschere Ngil. Assieme ne leggiamo e commentiamo le note o schede redatte da Gianluigi Nicola intrecciando appunti e disegni. Insieme scegliamo due o tre reperti, i loro identikit grafici: verrà fuori da lì la copertina per “Il Protagonista”. Faremo scegliere al direttore, il prof. Minazzi, si decide all’unanimità. Leggiamo e discutiamo coralmente le schede scrittografiche di Gian. In merito al primo reperto, su una scheda dominata da un bel disegno, sta scritto di pugno del restauratore: “Maschera Ngil (legno, color nero, caolino, cm 70x25,5; 5x14) Fang, Camerun. Segni di uso evidente [ha danzato]; patine naturali [...] di colore bruno-giallastro [...] Frattura del mento e del naso (incollato); [...] fori laterali [...] praticati con bulino”. Poco oltre: “vecchia sec. (XIX-XX) – bella di forma”. È un reperto, credo, d’avvio XIX secolo. Alain e Gian annuiscono. Leggiamo ancora, seconda scheda e disegno di Gian: “Maschera Ngil (legno colore nero-tracce di caolino, cm 61x27x31) Fang, Gabon-Camerun. Segni di uso – colori quasi totalmente perduti – legno fortemente disidratato e solcato da crepe e attacchi xilofagi [...]”. Sotto: “vecchia – intaglio sicuro e volumetricamente ben equilibrato – opera certamente di un bravissimo scultore [...] del sec XIX”. In vero, pensa Erica, uno scultore oltreché abile dotato d’una sensibilità plastica, d’una capacità formale rara. Penso io, reperto databile 1820 ca. Meglio ancora: 1820-30 ca, puntualizza Erica. Gli altri due si limitano a sorridere, Alain annuisce furtivamente, compiaciuto. Altra scheda e disegno di maschera che ha danzato, e sulla danza d’Africa vi sarebbe molto da dire, osserva Erica, anche in funzione dell’oggi. Scheda manoscritta

e disegnata sempre da Gian da cui, come sopra, si estrapolano alcune annotazioni, minime schegge: “Maschera Ngil (legno caolino cm. 58x23x11) Fang, Gabon. [...] vecchia? [...] (peccato che sia molto danneggiata) è notevole il restauro dell’occhio” che la daterebbe ai primordi del XIX secolo, sostengo. Se non prim’ancora, replica Gian. Tra fine XVIII e avvio XIX secolo? Propone Erica. Interviene Gianna per dar man forte a Erica: Alain tace, soddisfatto. Segue a fine scheda un appunto bibliografico: “Cfr. F. Neyt [...] pag. 37 fig. 7 Maschera facciale antropomorfa Ngil regione d’Oyem Fang, Ntumu?, Gabon Parigi M. du quai Branly”.

I disegni spettacolari se confrontati con le opere son esercizi epistemologici, ermeneutici, linguistici in grado di far parlare i reperti, di metterli a nudo, rivelandoli. Ne ricavo con la complicità di Erica un sussurrato richiamo a Michel Foucault, *L’ordre du discours* (letto al Collège de France nel dicembre 1970) dove questi dice che avrebbe desiderato esser preceduto da una voce senza nome; dove stabiliva un certo discorso come apporto tra pensare e parlare. Introdotto da un’esperienza originaria veicolata da segni, impronte, tracce, ch’è garantita da un primitivo riconoscimento e una primaria complicità col mondo. “Le cose – scrive Foucault e aggiungiamo noi, precisando: queste cose d’Africa – mormorano già un senso che il nostro linguaggio non ha più che da far sorgere”, come accade attraverso questo disegnare magistrale, raro, unico, rivelatore, di Gianluigi Nicola, un disegnare magnifico che mostra un essere di cui è una sorta di nervatura.

r.b.







I N Q U E S T O N U M E R O

GALILEIANA

Fabio Minazzi, *Galileo e la rivoluzione scientifica*
Vincenzo Fano e Davide Pietrini, *La scuola commandiniana nell'epistemologia galileiana. Coincidenze storiche per un nuovo modo di intendere la metodologia di Galileo*

STUDI

Marco Re, *Apologia d'Esiodo*
Fulvio Papi, *Sul Vangelo di Giovanni*
Fabio Minazzi, *Lotta culturale per un nuovo programma epistemologico, Ludovico Geymonat traduttore e consulente einaudiano negli anni Trenta-Quaranta*
Katia Visconti, *Islamic chic/Hijab chic/Modest fashion: trionfo dell'integrazione tra Noi e gli Altri? Una questione aperta*
Veronica Tecchio, *Secondi a nessuno. La politica e le seconde generazioni dell'immigrazione in Italia*
Caterina Genna, *Ludwig Wittgenstein: filosofia e logica trascendentale*
Giulia Della Michelina, *Verità, discorso e soggetto: Foucault e il problema della confessione*
Veronica Ponzellini, *Educare alla consapevolezza critica del paesaggio. La lezione di Georg Simmel e il contributo di Antonio Banfi alla chiarificazione del pensiero simmeliano*
Luigi Zuccaro, *Contributi per un'archeologia delle scienze umane. Un esame dello strutturalismo di Italo Calvino ne Il castello dei destini incrociati*

SULL'EPISTEMOLOGIA STORICO-EVOLUTIVA E IL NEO-REALISMO LOGICO

Fulvio Papi, *Il contributo di Fabio Minazzi all'epistemologia contemporanea*
Carlo Sini, *Fabio Minazzi e il razionalismo analitico trascendentale della Scuola di Milano*
Gianni Micheli, *Epistemologia storico-evolutiva e ricerca archivistica*

NOTE E DISCUSSIONI

SUL PROGETTO DI UN PARLAMENTO MONDIALE

I PROBLEMI DELLA SCUOLA

PER UN DIBATTITO SULL'UNIVERSITÀ ITALIANA

INEDITI

RICORDO DI PAOLO FACCHI, PIERO MANNI E PATRIZIA POZZI

RECENSIONI

40,00 euro

ISBN 979-12-2230-386-4



9 791222 303864

