

SETTEMBRE - DICEMBRE 2011

**BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 204

ISSN 1129-5643

Società Filosofica Italiana
Villa Mirafiori - Via Carlo Fea, 2
00161 Roma

204 NUOVA SERIE - S.F.I.

POSTE ITALIANE S.P.A. - SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N° 46) ART. 1, COMMA 2, DCB - ROMA

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it
- 2) Si richiede:
 - un *abstract* in inglese della lunghezza massima di 5-6 righe;
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: “cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000”; nel caso di una nota “n. 0 o nn. 000”;
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all’interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell’autore, sottolineare il titolo dell’opera o stamparlo in corsivo;
 - per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell’anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un’ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da “in”. Es.: I. Lana, *L’etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.

Carla Guetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti

Recapito Presidente:
Stefano Poggi
Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze
Via Bolognese, 52 - 50139 Firenze (FI)
Tel: 055 4622411 - 462241 - Fax: 055 475640
E-mail: seg_philos@unifi.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel./Fax: ++39.06.8604360
e-mail: carlaguetti@sfi.it

AVVISO IMPORTANTE

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

Società Filosofica Italiana - Segreteria (c.a. Carla Guetti)
Via Carlo Fea 2, 00161 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all’invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l’aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l’ammontare della quota di iscrizione è di € 25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana - c/o Villa Mirafiori Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l’invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 204 - settembre/dicembre 2011

INDICE

FILOSOFIA VS. DIRITTO

- G. Cotroneo, *Morale e diritto: una questione aperta* p. 5
V. Marzocchi, *Filosofia del diritto?* p. 13
V. Maimone, *Una difesa non convenzionale della democrazia.
Politica, diritto, morale* p. 31

Studi e interventi

- G. Giordano, *Tra scienza e filosofia: nuove istanze etiche
per nuovi percorsi formativi* p. 55

Didattica della filosofia

- C. Tatasciore, *Per un insegnamento non dogmatico della filosofia.
Spigolature e riflessioni* p. 77
A. Sani, *Gli esperimenti mentali. Un terreno di incontro
fra filosofia, cinema e fumetti* p. 82

- Convegni e informazioni p. 94

- Le Sezioni p. 98

- Recensioni p. 101

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

Stefano Poggi (Presidente)
Francesco Coniglione e Carlo Tatasciore (Vice-Presidenti)
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Clementina Cantillo, Giuseppe Cosentino,
Ennio De Bellis, Giuseppe Giordano, Elio Matassi, Ugo Perone,
Renato Pettoello, Riccardo Pozzo, Bianca Maria Ventura
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Stefano Poggi

Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)

Paola Cataldi, Francesco Verde

Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESII/CNR

“Villa Mirafiori” - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

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

Direttore Responsabile Francesca Brezzi

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984

ISSN 1129-5643

Quota associativa: € 25,00

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

Euroma - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 - Tel. 0643680095 - Fax 0643587879

FILOSOFIA VS. DIRITTO

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio Direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è 'Filosofia vs. diritto'.

La Redazione

Morale e diritto: una questione aperta

Girolamo Cotroneo

Verso la fine del secolo XVIII, uno dei più grandi filosofi europei, Immanuel Kant, inaugurava una *Introduzione alla dottrina del diritto* con la domanda: «*Che cos'è il diritto?*»; domanda alla quale rispondeva con queste parole: «Questa domanda potrebbe ben mettere il giureconsulto, che non vuol cadere in una tautologia o che, invece di dare una soluzione in generale, vuol rimandare alle leggi positive di un paese qualunque e di un qualunque tempo, appunto nello stesso imbarazzo in cui la celebre domanda: “*Che cos'è la verità?*” mise il logico»¹. Ma, a differenza di quest'ultima domanda – posta, come tutti sappiamo, anche da Pilato a Gesù, il quale non rispose – alla domanda da lui stesso posta, Kant rispondeva che il diritto è «l'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uomo può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà»².

Queste parole rievocano la celebre e felice definizione kantiana della libertà individuale che ha termine dove comincia la libertà degli altri³. Comunque sia, nel 1788, in un'opera destinata a diventare uno dei momenti decisivi della cultura europea moderna, la *Critica della ragion pratica*, Kant scriveva: «L'essenziale di ogni valore etico delle azioni sta in ciò: che la legge morale determini immediatamente la volontà. Se la determinazione della volontà avviene, bensì, conformemente alla legge morale, ma solo attraverso la mediazione del sentimento, di qualunque specie esso sia, [...] l'azione conterrà bensì legalità, ma non moralità»⁴. Da ciò conseguiva che «il rispetto per la legge non è movente alla moralità, ma è la moralità stessa, considerata soggettivamente come movente»⁵.

Quando Kant parla di “mediazione del sentimento”, intende quei fattori esterni, la paura della punizione, ad esempio, a motivo dei quali, e non a seguito di una convinta adesione al dettato della ragione, l'uomo si adegua agli “imperativi categorici”, dettati non da una qualsiasi autorità esterna, ma dalle stessa “ragione” – primo fra tutti il dovere, «nome grande e sublime», scriveva Kant, «che non [contiene] nulla che lusinghi il piacere, ma [esige] sottomissione»⁶ – e a quei “comandamenti” – “non rubare”, “non uccidere” – che non ammettono deroghe, e che costituiscono il fondamento di ogni legge morale. Questi, nella prospettiva di Kant, vanno oltre il diritto, presentando un carattere diverso da quest'ultimo; proseguiva infatti segnalando la profonda differenza «tra la coscienza di avere

¹ I. Kant, *Introduzione alla dottrina del diritto*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. G. Solari-G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, UTET, Torino 1956, p. 405.

² *Op. cit.*, p. 407.

³ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *op. cit.*, pp. 128-129.

⁴ *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 270.

⁵ *Op. cit.*, p. 275.

⁶ *Op. cit.*, p. 290.

agito conformemente al dovere, e quella di aver agito per dovere, cioè per rispetto verso la legge: la prima (la legalità) è possibile anche quando pure e semplici inclinazioni siano state i motivi che hanno determinato il volere, mentre la seconda, (la moralità), cioè il valore morale, dev'essere fatta consistere in ciò, che l'azione avvenga per dovere, ossia unicamente in vista della legge»⁷.

Prima di discutere del significato e delle conseguenze della distinzione kantiana tra “legalità” e “moralità”, distinzione peraltro difficile da negare, devo subito chiarire che quando parlo di “diritto” come qualcosa di diverso, talora persino opposto ad essa, dalla “morale”, lo tengo distinto dalla “giustizia”, la quale è il fine dell’etica, mentre il diritto è uno dei mezzi per raggiungerla: nel senso che, quando attraverso il diritto si raggiunge la giustizia, il diritto diventa non un momento dell’etica, ma l’etica stessa, la quale va oltre la giustizia. In un volume dal titolo, appunto, *Oltre la giustizia*, Ágnes Heller ha scritto che il fine dell’etica è quella che ha chiamato la “vita buona”, di cui il diritto è la condizione necessaria, ma non sufficiente: la “vita buona”, ha infatti proseguito, è composta di tre elementi, dal sapore, diceva, «un po’ anacronistico»: il primo, e principale, è la “rettitudine”, il secondo lo sviluppo delle doti e l’esercizio dei talenti naturali, il terzo la «profondità emotiva nei legami personali»; elementi tutti che sono, appunto, «*oltre la giustizia*», nel cielo dell’etica, perché non possono essere collocati all’interno di “norme e regole”⁸.

Ho ricordato Ágnes Heller perché quanto da lei sostenuto ripropone la “superiorità” – se mi è consentito il termine – dell’etica sul diritto, anche se “oltre la giustizia” si può andare soltanto come individui, non certo a livello di società o di stato: la “vita buona”, infatti, è dell’individuo, non del gruppo. Comunque sia, di là di tutto questo, è certo che la giustizia è una delle due idee trascendentali – l’altra è la libertà – su cui è nata, si è regolata, ed è stata possibile, la vita civile, come del resto abbiamo appreso da un’opera che risale a circa duemila e cinquecento anni fa, la *Repubblica* di Platone; una superiorità dovuta al fatto che la legge non può imporre ciò che talora la morale esige. Un filosofo americano contemporaneo, Robert Nozick – in polemica con un altro, più noto, filosofo anch’esso americano, John Rawls, il quale ha introdotto come correttivo alla corrente idea di giustizia, quello che ha chiamato il “principio di riparazione”, secondo cui poiché «le diseguaglianze di nascita e di doti naturali sono immeritate, richiedono di essere compensate in qualche modo», e per questa ragione «la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli»⁹; a questi argomenti, dicevo, Robert Nozick ha opposto che «lo stato non può usare il suo apparato coercitivo allo scopo di far sì che alcuni cittadini ne aiutino altri»¹⁰; e sul piano for-

⁷ *Op. cit.*, p. 283.

⁸ Á. Heller, *Oltre la giustizia*, tr. S. Zani, il Mulino, Bologna 1990, p. 359.

⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 97.

¹⁰ R. Nozick, *Anarchia Stato Utopia. I fondamenti filosofici dello «Stato minimo»*, tr. E. Bona-G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981, p. XIII.

male non aveva torto, perché nessuno può essere obbligato per legge a soccorrere chi è in stato di bisogno, ove invece può esserlo da un punto di vista morale.

Non siamo però di fronte a una distinzione rigida, dai confini invalicabili: che, infatti, la morale debba talora, per così dire, correggere il diritto, la legge, ce lo ha insegnato un altro dei fondatori della civiltà europea, Aristotele, il quale, nell'*Etica Nicomachea*, distingue tra “giusto” e “conveniente”, principi entrambi necessari, ma dove il secondo si rivela superiore al primo. «L'incertezza», scriveva Aristotele, nasce «dal fatto che il conveniente è pur giusto, ma non secondo la legge, bensì è come un correttivo del giusto legale». Questo accade, proseguiva, perché «ogni legge è universale, mentre non è possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari». Così, quando «è necessario parlare in universale, ma non è possibile far ciò con retta precisione, la legge [...] si preoccupa di ciò che è generalmente, non ignorando la sua insufficienza. E non di meno essa è retta; infatti l'errore non risiede nella legge, né nel legislatore, bensì nella natura della cosa»¹¹. Ne viene che «quando [...] la legge [parla] in generale, ma in concreto [avviene] qualcosa che non [rientra] nell'universale, allora è cosa retta il correggere la lacuna là dove il legislatore ha ommesso ed errato, parlando in generale: e ciò direbbe anche il legislatore stesso se fosse presente colà, e se avesse previsto la cosa l'avrebbe regolata nella legge»¹².

Siamo, come è evidente, di fronte al notissimo principio dell'“equità”, un principio che ha il compito «di correggere la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in universale»¹³. Va da sé che l'equità, intesa come un modo particolare e concreto di rendere giustizia, rispetto a quello astratto e universale della legge, è un principio morale, non giuridico. E anche se la sua applicazione nella legislazione, soprattutto in quella penale, è prevista e consentita dal diritto, che nel suo momento “pratico” la esige, ciò non toglie che la distinzione tra diritto e morale, e soprattutto tra moralità e legalità, permanga. E a questa distinzione, a questa diversità, che talora può persino diventare opposizione, tra queste due grandi categorie, tra queste due forme dello spirito, vorrei adesso ritornare, riprendendo il discorso di Kant che per primo l'ha posta in forma rigorosa, sia nelle proposizioni che abbiamo già ascoltato, sia in questa che qui cito: «L'essenziale di ogni determinazione della volontà da parte della legge morale è che essa, come volontà libera – e, pertanto, non solo senza cooperazione di stimoli sensibili, ma addirittura con una loro totale esclusione, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto queste potrebbero essere in contrasto con questa legge –, venga determinata dalla legge soltanto»¹⁴.

Che cosa ci dice qui Kant? Detto in maniera semplice – ma del resto lo avevamo già visto – la distinzione tra “moralità” e “legalità” consisterebbe nell'essere il rispetto

¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, tr. A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1983, 1137b.

¹² *Op. e loc. cit.*

¹³ *Op. e loc. cit.*

¹⁴ *Critica della ragion pratica*, cit., p. 271.

della prima una scelta libera, un adeguarsi ad essa senza alcuna pressione esterna, senza il timore della sanzione, ove invece la seconda riguarda un'azione compiuta con la "cooperazione di stimoli sensibili", per usare le stesse parole di Kant, sarebbe a dire dettata soprattutto da fattori esterni, dalla paura della pena, e non, come nel primo caso, da una adesione spontanea alla legge per eccellenza, la legge morale. Questa distinzione è presentata in forma sistematica da un altro grande filosofo tedesco dell'Ottocento, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, il quale individuava nella morale il secondo stadio del percorso dello Spirito Oggettivo, successivo, e superiore, al diritto che ne costituirebbe il primo, legato più al momento empirico della vita, che non a quello spirituale: «Le determinazioni etiche», scriveva Hegel, così come quelle religiose, non debbono richiedere di essere accolte e seguite dagli uomini «solo come leggi esterne e precetti di un'autorità; ma debbono avere adesione, riconoscimento o anche fondamento nel [loro] cuore, nella [loro] disposizione d'animo, nella [loro] coscienza e intelligenza, ecc. La soggettività del volere in se stesso è scopo a sé; ed è un momento assolutamente essenziale»¹⁵.

Questo problema, il rapporto, cioè, tra diritto positivo e legge morale è stato oggetto nella cultura filosofico-giuridica europea, compresa quella precedente l'*aetas* kantiana e hegeliana, cui finora soprattutto ho fatto riferimento, di un intenso dibattito, che cercherò di seguire attraverso alcuni importanti pensatori che lo hanno direttamente, e talora indirettamente, affrontato. E vorrei farlo prendendo le mosse da Giambattista Vico, il quale, nella prima metà del Settecento, segnalava la diversità di metodo tra l'etica, che in generale indicava con il nome di "filosofia", e la "legislazione", dovuta soprattutto a un diverso modo di osservare la natura umana: «La legislazione», scriveva, «considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società»; e per raggiungere il suo fine, per «moderare l'umane passioni e farne umane virtù», deve costringerlo, con la forza della legge, a reprimere i suoi difetti "naturali" – la ferocia, l'avarizia e l'ambizione – dalla cui repressione, appunto, nasce la civiltà. La filosofia, invece, proseguiva, «considera l'uomo qual dev'essere, e sì non può fruttare ch'a pochissimi»: sono davvero pochi, infatti, coloro che per comportarsi rettamente non hanno bisogno della "legislazione"¹⁶.

La distinzione tra queste due forme di attività spirituale si presenta anche in quella che è un autentico classico del pensiero giuridico contemporaneo, la *Teoria generale del diritto e dello Stato*, di Hans Kelsen, apparsa per la prima volta negli Stati Uniti nel 1945. Dopo avere detto che «il diritto è un mezzo, un mezzo sociale specifico, non un fine», Kelsen proseguiva con questo argomento che, nonostante la sua lunghezza, merita di essere citato per intero: «Il diritto la morale e la religione, vietano tutti e tre l'omicidio. Ma il drit-

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. e note di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 485.

¹⁶ G.B. Vico, *La scienza nuova seconda giusta l'edizione del 1744* a cura di F. Nicolini, Laterza, Roma-Bari 1967, p. 73.

to lo fa disponendo che se un uomo commette un omicidio, allora un altro uomo, designato dall'ordinamento giuridico, applicherà contro l'omicida una certa misura di coercizione, prescritta dall'ordinamento giuridico. La morale si limita a richiedere: non uccidere. E se un omicida viene messo all'ostracismo dal suo prossimo, e molti individui si astengono dall'omicidio non tanto perché vogliono evitare la punizione del diritto, quanto per evitare la disapprovazione morale del loro prossimo, rimane tuttavia la grande distinzione, che la reazione del diritto consiste in una misura di coercizione emanata dall'ordinamento e organizzata socialmente, mentre la reazione morale contro la condotta immorale non è disposta dall'ordinamento morale, né, se pure è disposta, è socialmente organizzata»¹⁷.

Come si ricorderà, Kelsen aveva fatto riferimento anche alla religione, che, a conclusione del suo discorso richiamava in causa con queste parole: «Sotto questo rispetto, le norme religiose sono più vicine alle norme giuridiche, di quanto non lo siano quelle morali. Le norme religiose minacciano infatti l'omicida di punizione da parte di un'autorità sovrumana. Ma le sanzioni prescritte dalle norme religiose hanno un carattere trascendente; non si tratta di sanzioni organizzate socialmente, pur essendo disposte dall'ordinamento religioso»¹⁸.

Come si vede, alla distinzione kantiana, che ovviamente permane, viene qui aggiunta un'ulteriore riflessione che rivela come la morale, così come, in qualche modo, la religione, abbia anch'essa un potere coercitivo, può infliggere anch'essa sanzioni sia pure "non socialmente organizzate", secondo, appunto, ha detto Kelsen. Ma l'idea che anche la morale possiede una sua forza coercitiva, non era nuova nemmeno al tempo di Kelsen: la incontriamo, infatti, proposta in maniera sistematica da un altro filosofo tedesco, Wilhelm Dilthey, il quale nel 1883 scriveva queste parole: «La coscienza morale, che si forma nella società, agisce sul singolo come una pressione. [...] Là dove viene meno la costrizione esercitata dal diritto, i saldi legami che tengono insieme la società sono la pubblica opinione, il giudizio degli altri, l'onore. [...] In tal modo si forma nella società un sistema autonomo dell'eticità. Esso regola l'agire con una specie di costrizione interiore, accanto al sistema del diritto, a cui non resta altro che ricorrere alla costrizione esteriore. [...] Così la morale non [è] un semplice insieme di imperativi che regola la vita del singolo, [ma] è uno dei grandi sistemi che svolgono una loro funzione nella vita della società»¹⁹.

Tra queste funzioni c'è, appunto, quella di "punire", sia pure in modo diverso da quello voluto dalla legge, chi non rispetta quei costumi, quei codici, quelle norme non scritte che regolano la vita di qualsiasi società, di qualsiasi gruppo organizzato, e che non possono neanche venire violate impunemente, senza incontrare la riprovazione altrui,

¹⁷ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. S. Cotta-G. Treves, pref. E. Gallo, intr. G. Pecora, Etaslibri, 1994, p. 20.

¹⁸ *Op. e loc. cit.*

¹⁹ W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 87-88.

che spesso comporta una sorta di ostracismo, e che spesso mette a disagio di fronte a se stessi: «Se fai qualcosa che non dovresti fare», ha scritto ancora Ágnes Heller, «gli occhi degli altri ti fanno provare vergogna. La vergogna è uno dei sentimenti più tormentanti e umilianti. Quando si prova vergogna, si vuol fuggir via, sprofondare sotto terra, scomparire – tutto pur di *sfuggire a questo sguardo*»²⁰. Che cosa consegue da questo? Che l'ordine pubblico di una società si fonda tanto sulla forza coercitiva della legge, che su quella, anch'essa a suo modo coercitiva, delle celebri leggi «*non scritte, ma infallibili degli dei*»; quelle leggi che «*non da oggi, non da ieri, ma da sempre sono vive, e nessuno sa da dove attinsero splendore*», alle quali si appellava Antigone per giustificare la sua disobbedienza all'editto di Creonte²¹.

Questa differenza è stata ribadita da molti autorevoli filosofi e giuristi contemporanei; tra di essi vorrei ricordare Giuseppe Capograssi, il quale ha scritto che «l'imperativo giuridico combatte il male appoggiandosi agli elementi di vita che sono nell'azione, mettendo l'azione nel solco e nell'orbita della volontà di vita che scorre al di sotto dei fini particolari, delle realtà superficiali dell'agire; l'imperativo morale, con una specie di divina astrazione che è mirabile concretezza, prescrive che la volontà sia buona, qualunque siano le condizioni dell'azione, qualunque siano i fini della vita, qualunque siano le esigenze stesse dell'agire»²².

Queste considerazioni sono più sottili di quanto forse non appare a prima vista: qui infatti il noto scrittore cattolico ci dice che l'«imperativo morale» agisce sulla «volontà buona», su quella, quindi, già disposta ad accogliere i principi della morale; e li accoglie e rispetta pur sapendo che la loro eventuale violazione non comporterebbe la medesima sanzione che comporta la violazione delle norme giuridiche, le quali esigono un'autorità che le faccia rispettare: «Il diritto non è un concetto logico, ma energico e fattivo», scriveva infatti Rudolf Jhering nella seconda metà dell'Ottocento, ed è per questo che «la giustizia, mentre con una mano tiene la bilancia con la quale pesa il Diritto, porta con l'altra la spada necessaria ad affermarlo. La spada senza la bilancia è violenza, forza nuda e cruda; ma questa senza quella sarebbe l'impotenza del diritto. L'una cosa e l'altra s'appartengono, s'integrano si compiono reciprocamente. Condizioni giuridiche perfette sussistono solo là ove la forza con la quale la giustizia adopera la spada, si adegui all'abilità con cui tiene la bilancia»²³.

Queste parole sembrano relegare di fatto la morale in un ruolo secondario; ruolo che le attribuiva anche Kelsen quando scriveva che «ogni qualvolta si determina il conflitto tra diritto e morale, un esame più attento rivela che esso non comporta realmente la validità contemporanea dei due ordinamenti. Essa significa piuttosto che qualcosa è comandato dal punto di vista giuridico, sebbene sia proibito da quello morale, e viceversa»;

²⁰ Á. Heller, *Etica generale*, a cura di M. Geuna, Il Mulino, Bologna 1994, p. 185.

²¹ Sofocle, *Antigone*, tr. L. Biondetti, con un saggio di R. Rossanda, Feltrinelli, Milano 1987, p. 91.

²² G. Capograssi, *L'esperienza etica come difesa dal male*, in *Opere*, voll. 6, Giuffrè editore, Milano 1959, II, p. 172.

²³ R. Jhering, *La lotta per il diritto*, tr. R. Mariano, 3° edizione riveduta a cura di P. Piovan, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 49.

e concludeva che «è evidente per qualsiasi giurista che, in quanto giurista – cioè quando si tratta della conoscenza di norme giuridiche – egli non deve tener conto dell’aspetto morale», a parte, ovviamente, «i casi nei quali il diritto positivo fa espresso riferimento a norme morali e la morale a regole di diritto positivo»²⁴.

A volere trarre una prima, rapida, conclusione al mio discorso sulla base delle diverse posizioni assunte nel tempo, e presso gli autori ricordati, dal problema dei rapporti tra morale e diritto, mi sembra giunto il momento di chiedersi se è proprio così rigida questa distinzione, dal momento che entrambi i termini riguardano il medesimo soggetto, l’uomo e il suo procedere lungo il cammino di un migliore vivere civile, tenendo sempre presente che Kant ha detto una volta che «nell’uomo, che è l’unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all’uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell’individuo», che, cioè, l’uomo è migliorato come specie attraverso gli istituti del vivere civile che ha creato, primo tra tutti il diritto, ma non è migliorato come individuo, conservando ancora in sé le passioni e gli istinti originari²⁵; e questo rende indispensabile il momento coercitivo della legge.

Non ci sarebbe nessun bisogno di ricordare che la morale costituisce una, forse la più importante, delle fonti del diritto; e anche se, ricostruendo l’ordine “logico” del cammino dello spirito, Hegel collocava il diritto su un gradino più basso rispetto alla morale²⁶, nell’ordine, diciamo, “storico”, questa si è manifestata certamente prima, e la sua nascita è stata del tutto spontanea, non costruita su “contratti sociali”, su quegli accordi “pratici”, dapprima soltanto verbali, dai quali, nei tempi successivi, è discesa la legislazione. Stabilito quest’ordine ne consegue che la morale e il diritto – ma non necessariamente la legislazione – quasi sempre coincidano, scaturendo entrambi dal medesimo, mi si consenta l’espressione, “lavoro” dello spirito: quel lavoro che ha finito con il riuscire, a dispetto di tutto il male che è stato ed è sempre capace di fare, a trasformare il “bestione” originario, per dirla con Giambattista Vico, in “animale politico”, in un abitatore della polis, della città degli uomini.

A sostenere invece la coincidenza tra queste due attività spirituali è stato il più importante filosofo italiano del secolo scorso, Benedetto Croce, il quale in una delle sue opere maggiori, la *Filosofia della pratica*, apparsa nel primo decennio del Novecento, ha scritto che per spiegare la diversità tra diritto e morale, «si fece ricorso anzitutto e con maggiore insistenza alle due determinazioni della coazione e della esteriorità. E si disse che in campo giuridico è possibile esercitare la coazione e in quello morale no». Ma, proseguiva, con implicito riferimento a Hegel, si fece anche dell’altro: si sostenne, cioè, che «l’azione giuridica sarebbe morale, ma apparterebbe agli strati inferiori della moralità; baderebbe ad attuare la semplice giustizia, a stabilire l’ordine, la proporzione,

²⁴ H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, cit., pp. 416-417.

²⁵ I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 125.

²⁶ *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 47 ss.

l'uguaglianza, laddove la morale si presenterebbe come più che giustizia, e romperebbe l'equilibrio del diritto con la benevolenza, la generosità, il sacrificio, l'eroismo. Il diritto [...] si restringe al minimo etico, la morale si spinge al massimo; il diritto concerne i diritti stretti o doveri perfetti, la morale le azioni meritorie e sopraerogatorie, i doveri imperfetti»²⁷. Croce, pur ricordandole con ricchezza di particolari, non accoglieva nessuna delle due precedenti indicazioni: «Quando si opera mirando alla persona che è negli altri individui (o in sé medesimo)», scriveva, «si è già oltrepassata la mera coscienza giuridica, si è riempita questa di un contenuto morale, si è data all'attività pratica la forma etica, e col fatto è stata negata quella dualità di termini, che si serba nelle parole»²⁸.

Come si ricorderà, ho detto prima che sia la morale che il diritto concorrono, o forse congiurano, a fondare la vita civile e a renderla sempre più tale. Tuttavia, la distinzione tra queste due sfere, di là dei termini talora radicali in cui è stata posta, in qualche modo esiste, e resiste: come ha scritto ancora Giuseppe Capograssi, «la legge morale continua la legge giuridica», va al di là di essa, la trascende²⁹, ma, aggiungerei, non può vivere se non accanto ad essa e con essa. Naturalmente non è mia intenzione ridurre il diritto a braccio armato, a braccio secolare della morale, avendo esso una sua intrinseca peculiarità: non solo, ma può accadere che le norme giuridiche determinino la morale, come oggi nel caso della bioetica dove è il diritto, la legge *ad hoc*, a porre fine, sul piano pratico, operativo, al dibattito tra visioni diverse, talora opposte, sulle opportunità, persino la liceità, di certi comportamenti, di certe azioni, facendole così entrare nel costume. Ciò naturalmente non toglie che l'azione morale e l'obbligo morale siano altro dalle azioni e dagli obblighi giuridici. Ed è per questo che – ritornando così, a conclusione, proprio al discorso iniziale – nessuno può obbligarmi ad aiutare, fuori della cerchia dei miei affetti, un mio simile in difficoltà: e posso persino venire considerato un cittadino esemplare, rispettoso delle leggi, anche se rimango indifferente, colpevolmente indifferente, alla sofferenza altrui, pur potendo in qualche modo alleviarla.

²⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di M. Tarantino, nota al testo di G. Sasso, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, I, pp. 359-360.

²⁸ *Op. cit.*, p. 361.

²⁹ G. Capograssi, *op. cit.*, p. 171.

Filosofia del diritto?

Virginio Marzocchi

Mi propongo, raffrontando e ponendo in rapporto tra loro le diverse prospettive disciplinari che si occupano al presente del fenomeno «diritto», di mettere in luce le potenzialità e la proficuità di una interrogazione e prospettiva filosofica a tal riguardo, che, mantenendosi in dialogo con quelle, sia in grado di meglio chiarire e determinare, in un'ottica critico-riflessiva e de-particolarizzante, i termini centrali da esse utilizzati (in particolare il termine «norma» o «regola»), allo scopo di proporre, infine, un più convincente e incidente concetto di «diritto», ricollocato in forza di un approccio linguistico-pragmatico entro le plurime reti (di sapere e «potere»), di cui le società sono intessute.

1. Attualmente una riflessione generale, criticamente argomentata, sul «concetto» di diritto (*ius, law, Recht, droit*) viene variamente sviluppata tra le seguenti etichette disciplinari: 1. filosofia del diritto; 2. teoria generale del diritto (o *general jurisprudence*); 3. storia del diritto; 4. sociologia del diritto; 5. antropologia giuridica. Con «concetto» non intendo tanto una definizione (*per genus proximum* – indicante qualcosa di comune con altro – *et differentia specifica*), volta a demarcare i confini del «giuridico», quanto la messa in luce di alcuni caratteri/elementi propri/strutturali e delle loro relazioni anche in rapporto ad altri ambiti storico-sociali. Mentre le discipline da 1 a 4 considerano prevalentemente il diritto e il sapere su di esso così come dipanatisi nel bacino del Mediterraneo, quindi sui continenti europeo e americano, a partire dai Greci e soprattutto dai Romani, lungo una tradizione che, presentando tratti di innegabile continuità (anche se a volte contrastiva) e relativa unitarietà pur tra forti mutamenti e notevoli varietà, indico come «occidentale»¹; l'antropologia giuridica², nel quadro dell'antropologia culturale (sorta quasi in contemporanea con la sociologia nella seconda metà del sec. XIX), considera il diritto e il sapere a esso relativo in ogni stabile gruppo umano, ampliando lo sguardo a contesti extra-occidentali (non caratterizzati originariamente dai tratti tipici della «modernità»), i quali nel frattempo, a seguito del colonialismo (sec. XIX e prima metà sec. XX) e della posizione egemonica del diritto «occidentale» anche in epoca post-coloniale (a partire dalla II Guerra Mondiale), non solo hanno su-

¹ Tale tradizione non dovrebbe comunque far dimenticare del tutto la compresenza secolare, entro lo stesso ambito geografico, almeno di due altre tradizioni giuridiche secolari: la giudaico-talmudica e l'arabo-islamica. V. a tal riguardo H.P. Glenn, *Legal Traditions of the World* (2010), tr. it. *Tradizioni giuridiche nel mondo*, il Mulino, Bologna 2011.

² Un'opera, considerata ormai classica, dell'antropologia giuridica è B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (1926), tr. it. *Delitto e costume nelle società primitive*, Newton Compton, Roma 1972; prospettiva recentemente discussa sotto il titolo di «Malinowski problem» in B.Z. Tamanaha, *The Folly of the "Social Scientific" Concept of Legal Pluralism*, «Journal of Law and Society», 20 (1993), pp. 192-217. Per un più recente approccio v. S.F. Moore, *Law as Process: An Anthropological Approach*, second edition with a new Introduction by M. Chanock, LIT Verlag, Hamburg 2000.

bito l'influenza di quest'ultimo, ma in pari tempo acquistano nuovo rilievo a seguito dei fenomeni di globalizzazione o glocalizzazione (anche giuridica). Nel seguito astraggo dal diritto non-occidentale, sebbene il suo darsi (o meno) rappresenti una questione di grande rilievo per la delineazione di un concetto di diritto, che pretenda di essere adeguato ovvero non particolaristicamente ritagliato sul solo Occidente³.

Al tempo stesso le discipline da 2 a 5 segnalano spesso un atteggiamento critico nei confronti della filosofia del diritto, in quanto l'impostazione ideal-normativa di quest'ultima precluderebbe la via a una conoscenza positiva del diritto ovvero empiricamente comprovabile e rivedibile, in grado di dar conto del darsi effettivo del diritto (o nella sua varietà geo-storica o nella sua costante specificità, ma rilevabile indipendentemente da valutazioni estrinseche ovvero extra-giuridiche).

Se infatti apriamo una fra le maggiori e influenti opere di filosofia del diritto, di solito brevemente indicata come la *Rechtslehre* (*Dottrina del diritto*), di I. Kant, vi leggeremo, quasi in apertura, che solo la «scienza del diritto» in senso proprio, in quanto «conoscenza sistematica della dottrina del diritto naturale» (ovvero secondo ragione) e distinta dalla «dottrina del diritto positivo» (padroneggiata dal giureconsulto o giurista), è in grado di «fornire i principi immutabili a ogni legislazione positiva»⁴. Il filosofo, sia la sua proposta generalmente ritenuta giusnaturalista (come nel caso di Tommaso d'Aquino o dello stesso Kant) o giuspositivista (come ad es. nel caso di T. Hobbes)⁵, muove cioè nel

³ Per uno sguardo comparativo sui «sistemi giuridici» presenti nel mondo (local-globale), che avanza al contempo una interessante tassonomia degli stessi, v. U. Mattei, *Three Patterns of Law: Taxonomy and Change in the World's Legal Systems*, «The American Journal of Comparative Law», 45 (1997), pp. 5-44.

⁴ I. Kant, *Primi principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), a cura di F. Gonnelli (con testo tedesco a fronte), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 51 («Introduzione alla dottrina del diritto», § A).

⁵ A «giusnaturalismo» e correlativamente a «giuspositivismo» sono stati conferiti vari e spesso vaghi significati. Comunque al momento i fronti sono venuti a confondersi, fino al punto di togliere rilievo, a mio avviso, alla contrapposizione, cosicché oggi, entro lo stesso campo giuspositivista, abbiamo tanto un *inclusive legal positivism*, sostenuto ad es. da J.L. Coleman, quanto un *exclusive legal positivism*, sostenuto ad es. da J. Raz. Per una discussione e chiarificazione di giusnaturalismo e in particolare di giuspositivismo (oltre che delle diverse varianti presenti entro le due posizioni) v.: C.S. Nino, *Introducción al análisis del derecho* (1973-1975, 1980), tr. it. *Introduzione all'analisi del diritto*, Giappichelli, Milano 1996, pp. 13-38; A. Schiavello, *Il positivismo giuridico dopo Herbert L.A. Hart*, Giappichelli, 2004, pp. 1-22, 149-155. Se a tutta prima nel testo ho impiegato «giusnaturalismo» in senso ampio e vago, nel seguito intendo con esso la posizione secondo cui il diritto per essere tale (vigente e giuridicamente valido) deve conformarsi a principi (universali: iscritti nella natura umana e/o intrinseci all'umana razionalità) sostanzialmente determinabili, quali ad es. diritti inviolabili o beni non transigibili; mentre con «giuspositivismo» intendo la posizione secondo cui la definizione o meglio delineazione del concetto di diritto (nei suoi tratti necessari e/o sufficienti) richieda solo caratteri formali, che lasciano largamente impregiudicati i contenuti, ma senza per questo escludere di necessità un momento ermeneutico-valutativo (di sensatezza, comprensibilità, consistenza proposizionale, razionalità, funzionalità). Dichiaro di schierarmi con quest'ultima posizione. Mi sembra importante distinguere, entro il «giuspositivismo», tra un «giuspositivismo ascendente» o dal basso, il quale cioè ricava il diritto a partire da pratiche sociali in uso (come ad es. nel caso di F.K. von Savigny, S. Romano, C. Schmitt, H.L.A. Hart), e un «giuspositivismo discendente» o dall'alto, per il quale il diritto si caratterizza e delimita in forza di una fonte suprema e ultima di validità giuridica (sia essa il sovrano di J. Austin o la norma fondamentale di H. Kelsen o l'autorità di J. Raz).

senso di indicare come il diritto, che già in sé contiene momenti prescrittivi-normativi, ha o avrebbe da essere (deve/dovrebbe) in forza o di una determinata natura umana (in quanto improntata da un divino creatore o meno) o delle capacità della ragione o di principi autoevidenti o di alcune strutture ontologiche. A ciò il teorico del diritto (giurista o storico o sociologo o antropologo) spesso obietta non solo che il suo intento metodico-disciplinare è quello di studiare il diritto così come esso è, offrendo un concetto del diritto adeguato al farsi e darsi effettivo del diritto, ma al contempo che il dover-essere prospettato dal filosofo a riguardo del diritto tradisce lo specifico ed efficace dover-essere del giuridico ovvero già di fatto presente nel ed esercitato dal diritto effettivo (independentemente dal giudizio valutativo che di tale dover-essere il filosofo avanza).

Tale disputa (almeno così come da me stilizzata) è non dissimile da quella tra filosofi morali, da un lato, i quali si propongono di giustificare in che cosa debba consistere la morale (principi o imperativi o valori o virtù) e quale sia la sua normatività/obbligatorietà, e, dall'altro, i meta-etici, che intendono identificare la morale, muovendo da una raccolta, ricognizione e analisi dei fenomeni morali, così come socialmente dati e diffusi, soprattutto in quanto linguisticamente attestati⁶. Contro il meta-etico, il filosofo fa giustamente osservare non solo che la delimitazione del campo di indagine e così la raccolta del materiale preso in considerazione è condizionata da una incontrollata (quindi potenzialmente arbitraria) e tradizionalistica pre-comprensione della morale (nutrita dal meta-etico), ma insieme che, procedendo da meta-etici, nel migliore dei casi si giungerebbe a stabilire che cosa gli uomini (o forse solo la maggioranza o un certo numero degli uomini) di un determinato tempo e luogo ritengono essere la morale. Il meta-etico a sua volta potrebbe far notare che il filosofo corre il pericolo di voler indicare quale sia la forma corretta/adeguata di qualcosa (la morale del filosofo), che forse nessuno ha mai finora condiviso o seguito; ovvero, per dirla con termini kantiani, il filosofo corre il pericolo di prospettare un ideale regolativo cui nulla di empirico ha mai corrisposto né forse corrisponderà.

Innanzitutto faccio notare che analoghe dispute possono venir costruite a riguardo di ogni ambito della realtà storico-sociale (come ad es. la religione, la politica, la scienza, l'economia), soprattutto allorché si ritenga (come chi scrive) che la realtà storico-sociale sia già in se stessa simbolicamente ovvero linguisticamente pre-strutturata (cioè funzioni in dipendenza dalle prestazioni interpretative dei parlanti/interagenti, resi oggetto di studio da parte dei ricercatori delle discipline storico-sociali) a differenza dalla realtà naturale, la quale invece viene ritagliata e connessa in forza di prestazioni interpretative o sintesi concettuali (inferenzial-progettuali) non presenti nell'oggetto di studio, quindi ricon trollabili e rivedibili tramite osservazione, interventi sperimentali e argomentazione dai ricercatori delle scienze della natura tra loro.

⁶ Cfr. K.-O. Apel, *L'Apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*, in Id., *Comunità e comunicazione* (1973), Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 222-235.

In secondo luogo, osservo che la questione «Che cos'è il diritto?» o «Come deve essere il diritto?» (ovvero, così come solitamente si usa dire: in che cosa consista e risulti riconoscibile la «validità giuridica») non è a caso una fra le questioni più ricorrenti e persistenti, dato che il diritto (e quindi quanto in esso rientra ovvero quanto è dotato di «validità giuridica») sembra presentare una efficace prevalenza normativa/impositiva, socialmente condivisa e sostenuta, rispetto a qualsiasi altra modalità di regolazione delle azioni (come ad es. la morale, ma anche la confessione religiosa o il costume o l'interesse economico).

In terzo luogo noto che la semplice e apparentemente impregiudicata posizione della questione (soprattutto nella versione costativo-avalutativa: «Che cos'è il diritto?») lascia in vero tralucere alcuni pre-giudizi o sotterranee anticipazioni, fra cui elencherai: a. in *una* società non vi può essere che *un* diritto (*un* ordinamento giuridico, per lo più pensato come *un* sistema); b. tale diritto, proprio in quanto *uno*, ha prevalenza, in caso di contrasto, sugli altri tipi di regolazione sociale, spesso in se stessi plurali/divergenti e anzi in dissidio tra loro (come in molte società moderne accade per le religioni/Chiese, per i convincimenti morali e per i costumi di vita); c. in tale prevalere del diritto, capace di dirimere/decidere le liti con sentenze, efficacemente eseguite tramite sanzioni, la cui certa prevedibilità riduce la «doppia contingenza» delle interazioni, si tende a individuare uno dei caratteri distintivi del diritto, fino al punto di oscurarne un altro, pur storicamente innegabile e consistente nel fatto che il diritto è stato ed è (per lo più pubblico) spazio dibattimentale di controversia, di negoziazione e a volte di protesta (si pensi solo alle campagne condotte in nome del rispetto dei diritti civili in diversi paesi del mondo)⁷; d. in *una* società ordinata e stabile non può non darsi *un* ambito specifico, demarcabile come giuridico, per le ragioni dette sopra; e. tale ambito giuridico risulta più facilmente isolabile e unificabile, in quanto si ritenga che «il diritto è, nell'insieme, un sistema di norme», le quali, «nonostante la grande diversità del tipo di norme ricomprese nel diritto, sono nell'insieme di tipo prescrittivo»⁸, in luogo di illuminare invece l'ambito giuridico a partire dal concetto/termine (proficuamente polisenso) di «giurisdizione» (*iurisdictio*), non solo perché le giurisdizioni sono state e sono generalmente plurime, ma anche in quanto con tale termine si rinvia ai diversi gruppi e tipi di soggetti (giuristi, giudici, legislatori/promulgatori, avvocati, notai, consulenti, funzionari e privati sudditi/cittadini), che animano la scena del diritto ovvero del giuridico, realizzando le (presuntivamente centrali) norme in comunicazioni e funzionanti interazioni.

⁷ Cfr. M. Spanò, *Dislocare il governo. Postcolonialismo e governamentalità*, «Politica & Società», 2 (2009), pp. 65-90; Id., *Governamentalità neoliberale e diritto*, tesi di dottorato in corso di pubblicaz., cap. 5.

⁸ A. Marmor, *Philosophy of Law*, Princeton Univ. Press, Princeton/NJ 2011, pp. 1-2; al di là del titolo, si tratta di una limpida e argomentata introduzione alla attuale *general jurisprudence* analitica.

2. Le mie ultime notazioni derivano e trovano la loro giustificazione soprattutto dalla presa in considerazione di ricerche prodotte da storici del diritto e sono alimentate dal sospetto che i più influenti esponenti della teoria generale del diritto continental-normativista (come H. Kelsen⁹ e in Italia N. Bobbio¹⁰) o della *general jurisprudence* di ascendenza anglosassone-utilitarista (da J. Austin¹¹ a H.L.A. Hart¹² fino ai post-hartiani come R. Dworkin¹³, J. Raz¹⁴ e N. MacCormick¹⁵) siano mossi dall'intento primario di garantire autonomia scientifico-disciplinare alla dottrina del diritto o giurisprudenza, così da presentare sia il diritto come ordinamento/sistema concettualmente autosufficiente/autoreferenziale, una volta ricondotto alle categorie approntate dal teorico, sia la specifica conformazione statual-legislativa, assunta dai diversi ordinamenti giuridici nazionali in Occidente solo a partire dalla fine del sec. XVIII, quale (tendenzialmente) piena realizzazione del diritto, quale dispiegamento del giuridico senza le intrusioni/limitazioni di elementi estrinseci, impropri, all'otri, che ne inquinino (potenzialmente contestandola e limitandola) la validità propria e specifica, come tale in grado di prevalere su ogni altra normatività.

La questione della identificazione di «Che cos'è il diritto?» ovvero della determinazione della specifica validità giuridica viene così a declinarsi in una duplice demarcazione: da un lato rispetto ad altri ambiti e saperi normativi, i quali mancherebbero lo specifico «dover-essere» giuridico, pur avanzando concorrenti pretese di «dover-essere» (come in particolare la morale, che, nelle due più influenti correnti etiche moderne, l'utilitarista e la kantiana, mette tra parentesi le virtù per concentrarsi sugli atti ovvero passa dalla questione «Chi essere?» a «Che cosa si deve (voler) fare?»); e quindi la religione, una volta ricondotta anch'essa a prescrizione di condotta per gli uomini nei loro rapporti orizzontali); dall'altro rispetto ad ambiti e saperi che, risultando in concorrenza con il diritto sul piano dell'efficacia (come il costume, la politica, la sociologia, la psicologia e, aggiungerei, l'economia), ricondurrebbero la normatività giuridica a normalità prevedibile ovvero ridurrebbero oggettivi contenuti di senso (linguisticamente articolati in norme) alla loro genesi (individuale o sociale) o alla loro fattuale osservanza. Se la validità del diritto è di tipo normativo, a differenza di una constatazione, di una generalizzazione empirica, di una legge di natura, allora esso

⁹ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1934), tr. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1952; Id., *Reine Rechtslehre* (1960), tr. it. *La dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 1964.

¹⁰ N. Bobbio, *Teoria generale del diritto* (1958, 1960), Giappichelli, Torino 1993.

¹¹ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), tr.it. *Delimitazione del campo della giurisprudenza*, il Mulino, Bologna 1995.

¹² H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (1961, 1994), tr. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 2002. Quest'opera, soprattutto nella stesura del 1961, priva del «Postscript» aggiunto nel 1994, è ricca di spunti e prospettive utilizzabili anche in una direzione diversa da quella che, generalizzando e semplificando, le attribuisco nel testo; per una (re-) interpretazione in tal senso v. M. Croce, *La conquista dello spazio giuridico*, ESI, Napoli 2009, pp. 132-255.

¹³ R. Dworkin, *Taking Rights Seriously* (1977), tr. it. parz. *I diritti presi sul serio*, Bologna, il Mulino 1982.

¹⁴ J. Raz, *Practical Reason and Norms* (1975), with a new Postscript, Oxford Univ. Press, Oxford 1990.

¹⁵ N. MacCormick-O. Weinberger, *An Institutional Theory of Law* (1986), tr. it. *Il diritto come istituzione*, Giuffrè, Milano 1990.

resterebbe valido, anche quando non venisse osservato; d'altra parte, un diritto privo della capacità di affermarsi, se non in ogni singola sua norma e in ogni singolo caso, ma almeno in linea generale, non parrebbe più tale, in quanto inefficace; e al contempo l'elaborazione/fissazione linguistico-normativa di un diritto immancabilmente e spontaneamente sempre da tutti osservato, senza liti, contestazioni, infrazioni, sembrerebbe inutile.

Lo sguardo comparativo dello storico del diritto risulta euristicamente proficuo, in quanto consente di cogliere come tale impostazione della questione (dalla prospettiva dell'autonomia/demarcazione del diritto-norma o forse più esattamente della teoria del diritto o giurisprudenza) risenta di delimitazioni scientifico-disciplinari e di differenziazioni tra istituzioni e sfere sociali non solo mutatesi nel tempo, ma ereditate e insieme trasformate/rielaborate in risposta a nuovi contesti, nuove sfide e nuovi saperi¹⁶.

D'altra parte la riflessione e l'argomentazione filosofica risultano indispensabili al fine di sondare e mettere alla prova la interna consistenza del concetto di diritto enucleato dagli esponenti della teoria generale del diritto o della *general jurisprudence*, dato che la pretesa di questi ultimi, consiste, come scrive H. Kelsen, proprio o anche mettendo da parte la questione del «diritto giusto» (*richtig*), nell'interrogarsi non solo sul «diritto effettivo» ma al contempo sul «diritto possibile» (*fragt nach dem wirklichen und möglichen Recht*) «mediante un'analisi della sua struttura»¹⁷. Il programma della teoria generale del diritto o della *general jurisprudence* è sintetizzabile nel tentativo di rendere intelligibile, razionalmente ricostruibile, la specifica validità/normatività del diritto indipendentemente dai contenuti e quindi dalla valutazione (in quanto corretti/scorretti, giusti/ingiusti, socialmente utili/dannosi) dei contenuti in esso articolati e veicolati.

Ma, anche in quanto resa avvertita dalla storiografia giuridica e dall'indagine sociologica a riguardo del vario darsi del diritto (ad es. in modalità orale o prevalentemente scritta/codificata; attraverso regole procedurali o sostantive; sotto varie forme di trasmissione/apprendimento e di interna articolazione, come quelle tra diritto pubblico e privato, civile e canonico, penale-criminale, amministrativo, commerciale, marittimo, internazio-

¹⁶ Per un estremamente sintetico ripercorrimto delle principali tappe del diritto in Occidente, che qui non posso ulteriormente sunteggiare, mi permetto di rinviare a V. Marzocchi, *Filosofia politica. Storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011, in particolare parr. 1.4.2-1.6; 3.4; 6.4. Per il diritto romano dagli esordi alla redazione del *Corpus juris civilis* v. A. Schiavone, *Ius*, Einaudi, Torino 2005. Per il diritto medievale, anche in quanto contrastato con il diritto moderno, risultante dalle codificazioni degli Stati nazionali a partire dalla fine del sec. XVIII, v. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007. Per le trasformazioni ideali e culturali, che infine mettono capo alle codificazioni di cui sopra, v. G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1976. Per il diritto moderno e il suo farsi in connessione con il processo di costruzione degli Stati v. M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2002. Per l'idea di giurisdizione anzi di plurime giurisdizioni e la loro progressiva riduzione a un unico ordinamento positivo v. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000.

¹⁷ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1934) cit., par. 9.

nale, ecc.¹⁸), a riguardo della autocomprensione dei suoi utilizzatori e della esplicita teoresi a suo riguardo, la filosofia, proprio in quanto disciplina non specialistica e settoriale, con uno sguardo rivolto all'intero o all'insieme della realtà storico-sociale, può e deve mettere in questione la stessa impostazione della domanda. La filosofia, non solo, con andamento critico-riflessivo (altri direbbero: genealogico o decostruttivo), mette in luce la condizionatezza storico-contestuale e la prospettiva legittimante di quella impostazione, ottenuta in dipendenza da presupposti inchiariti e inquestionati (in forza dei quali soltanto il concetto di diritto avanzato può proporsi come l'unico consistentemente possibile e insieme coincidente con quanto gli attuali cultori/esperti del settore tendono a ritenere tale/valido); ma insieme e soprattutto fa valere la funzione e il ruolo che qualcosa indicabile come diritto (o in altro modo) ha da svolgere: se gli agenti non possono non farsi interagenti o meglio sono costitutivamente e originariamente interagenti, i quali coordinano le loro interazioni in modo almeno parzialmente prevedibile e reciprocamente perspicuo alla luce di regole, quindi in caso di conflitto/dissenso possono sanarlo o tramite il ricorso a una autorevole/imparziale fissazione/interpretazione delle regole o ricorrendo a una riformulazione delle stesse.

L'impostazione della domanda e la pretesa della teoria generale del diritto o della *general jurisprudence* risultano infatti ambigue, sospese come sono tra efficacia e validità, tra «diritto effettivo» e «diritto possibile». Il «diritto effettivo», infatti, proprio in quanto considerato indipendentemente dalla questione del «diritto giusto»¹⁹, al fine (apprezzabile e condivisibile) di mettere in luce la specificità del giuridico (così come in effetti attestata da una lunghissima tradizione in teoria e nella prassi), si presenta in effetti come empiricamente/storicamente vario (non solo a livello dei contenuti ma anche delle sue forme, strutture, articolazioni, rinvii normativi) entro la stessa tradizione giuridica occidentale. Per ottenere quindi il «diritto possibile» dal «diritto effettivo» (con un'operazione forse comparabile al proposito di un matematico di ottenere la matematica possibile dalla matematica di fatto praticata), si sottopone quest'ultimo, così come configuratosi nel breve arco di tempo a partire dalla fine del sec. XVIII in Occidente, a un'opera di selettiva e riduttiva ricostruzione razionale, che, configurandolo come sistema chiuso, autosufficiente anzi autopoietico (attraverso la sua riconduzione a una sola o a poche norme superiori), lo assolutizza a unico possibile modello di giuridicità ovvero di validità specifica, cioè ancorabile a tipi di norme stilizzate come non riconducibili a norme di altro tipo (moralì, religiose, di costume). In tal modo, però, oltre a dover espungere ampie parti del-

¹⁸ Per una utile sintesi o elenco delle variabili attraverso cui il diritto può darsi, v. F. von Benda-Beckmann, *Who's Afraid of Legal Pluralism?*, «Journal of Legal Pluralism», 47 (2002), pp. 37-82.

¹⁹ Per una linea, che, pur non rinunciando alla prospettiva giuspositivista, recupera in parte la questione del «diritto giusto», v. C.S. Nino, *Introducción al análisis del derecho* cit.; R. Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts* (1992), tr. it. *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997.

la storia del diritto anche solo occidentale (conservandole semmai come forme imperfette o primitive dell'autentico «diritto possibile»), il «diritto possibile», ricostruito nella sua conchiusa/interna validità, smarrisce la capacità di rendersi efficace, proprio in quanto norma o sistema di norme, in grado cioè di strutturare e riparare le interazioni, e si vede costretto a recuperare l'efficacia estrinsecamente: o sotto forma di effettivo monopolio della forza/coercizione (come nel caso di H. Kelsen²⁰) o sotto forma di un incontrollabile affidamento all'autorità legislatrice (come nel caso di J. Raz²¹) o sotto forma di un almeno parziale rinvio alla dapprima tanto esorcizzata morale (come nel caso di R. Dworkin²²).

Tale esito non è ascrivibile, a mio avviso, alla demarcazione superiore ovvero al rifiuto di sottoporre previamente il diritto valido, cioè riconoscibile come tale, al vaglio del criterio del giusto/ingiusto (soprattutto in quanto sostantivamente proposto da numerosi giusnaturalisti), bensì alla demarcazione inferiore, quella nei confronti del cosiddetto riduzionismo sociologico (accanto a quello psicologico), che, precludendo in effetti la possibilità di mantenere una concezione affatto deduttivista-normativista-legislativa del diritto (da norma superiore a norma inferiore), viene accusato di ridurre il dover-essere delle norme all'essere dei motivi/interessi che inducono al loro rispetto, di ricondurre la normatività della norma a normalità²³, di abbassare le norme giuridiche a regole sociali generalmente/maggioritariamente di fatto e comunque seguite/accettate. In tal modo però il teorico si preclude la possibilità di cogliere e valorizzare sia l'intrinseca razionalità e potenzialmente giustificabile normatività (sebbene a volte solo parziali, limitate, quindi correggibili e sviluppabili), che ogni seguire-una-regola (in pratica ogni agire consapevole) implica da parte di chi la segue (da parte dell'agente), sia l'ascrizione di razionalità che la comprensione/ricostruzione dell'altrui seguire-una-regola richiede (da parte del ricostruttore/co-agente/studioso) nei confronti di questo altro; di conseguenza il teorico si preclude la possibilità di sviluppare il diritto e la sua specifica (efficace) normatività a partire dal sociale o meglio dall'interazione (in luogo di dar conto del diritto a partire dal dover-essere di preve norme superiori), e così pure di offrirne un duttile concetto, che, tenendo conto delle indagini degli storici del diritto, muova dalla ricostruzione della funzione sociale, cui esso risponde e assolve.

²⁰ Per una acuta critica dell'insano rapporto tra validità ed efficacia soprattutto in H. Kelsen, v. B. Celano, *La teoria del diritto di Hans Kelsen*, il Mulino, Bologna 1999, in particolare «cap. VI. Conclusione», pp. 369-385.

²¹ Cfr. J. Raz, *The Authority of Law*, Clarendon Press, Oxford 1979.

²² R. Dworkin, *Law's Empire* (1986), tr. it. *L'impero del diritto*, il Saggiatore, Milano 1989. Cfr. anche A. Schiavello, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti*, ETS, Pisa 2010.

²³ Per acute considerazioni sul rapporto tra norma e normalità v. A. Catania, *Metamorfosi del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare «cap. II. La norma», pp. 47-94. Un classico esempio di riduzione della norma a normalità, per la creazione di una coesa identità politico-collettiva, è Carl Schmitt; cfr. a tal riguardo A. Salvatore, *Schmitt o dello Hobbes ribaltato*, «Behemoth», vol. 23/1-2 (2008), pp. 21-30.

3. Nel seguito sviluppo alcune considerazioni in tal senso, utilizzando liberamente sia la prospettiva teorica sviluppata, nel quadro del *linguistic turn* novecentesco²⁴, in particolare da K.-O. Apel²⁵, sia i suggerimenti di teorici del diritto, ascrivibili a quello che (alla nota 5) ho indicato come giuspositivismo ascendente (in particolare S. Romano²⁶ e W. Cesarini Sforza²⁷, ma includendovi anche un Hart liberamente utilizzato²⁸) sia alcune euristiche, ma preziose, indicazioni di alcuni storici del diritto²⁹.

Si dovrebbe innanzitutto riconoscere che il diritto non è fatto solo di norme, come una lunga e solida tradizione, anche di indirizzo giuspositivista (in particolare «ascendente»³⁰), ha evidenziato; bensì esso al contempo: disegna ruoli/posizioni differenziate, rinvia a finalità-funzioni, incorpora schemi cognitivi di categorizzazione del reale e di fattibilità, configura specifici tipi di soggettività. Metterne in luce il carattere non esclusivamente prescrittivo di comportamenti (esterni), consente di sottolineare come parimenti rilevante (se non, come vedremo in seguito, preponderante) il carattere cognitivo del diritto; e ciò non soltanto in termini di motivazione al compimento/omissione del comportamento richiesto/vietato (ovvero, come si usa dire, di *reasons for actions*), bensì soprattutto in termini di determinazione/fissazione concettuale (quindi da ogni interagente ripercorribile e riconseguibile) delle situazioni di azione, dei ruoli e relazioni assumibili e intrecciabili, delle azioni e delle modalità di azioni eseguibili o vietate³¹.

È innegabile, comunque, che il diritto sia fatto anche e prevalentemente di norme. A tal riguardo i principali punti nodali/problematici sono: 1. la natura o funzione delle norme (di azione) in generale, per le quali, proprio al fine di meglio illuminarne la funzione, preferisco nel seguito il (più antico ed esatto) termine «regola»; 2. la riducibilità o meno delle norme giuridiche a un solo tipo o forma; 3. i rapporti intercorrenti tra le norme giuridiche.

²⁴ Per una ricostruzione del *linguistic turn* in chiave teorico-propositiva v. V. Marzocchi, *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli 2004, «II.1. Il fatto del pluralismo e la svolta linguistica», pp. 95-165.

²⁵ Di K.-O. Apel consiglio in italiano *Discorso, verità, responsabilità*, Guerini, Milano 1997. Per una ricostruzione complessiva del suo pensiero v. V. Marzocchi, *Ragione come discorso pubblico*, Liguori, Napoli 2001.

²⁶ S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1946.

²⁷ W. Cesarini Sforza, *Il diritto dei privati* (1929), Giuffrè, Milano 1963.

²⁸ Cfr. *supra*, nota 12.

²⁹ Cfr. *supra*, nota 16.

³⁰ Fra tutti ricordo F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Wissenschaft* (1814), tr. it. *La vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza*, in A.F.J. Thibaut-F.C. Savigny, *La polemica sulla codificazione*, Morano, Napoli 1982. Cfr. in particolare S. Romano, *L'ordinamento giuridico* cit., par. 5.

³¹ Fra i pensatori che più hanno valorizzato tale (ineliminabile) aspetto cognitivo del diritto (*lex*), ricordo Tommaso d'Aquino, il quale ottiene la sua celeberrima definizione di *lex*, ricavata in prima istanza dalla *lex humana*, ma valida per ogni tipo di *lex* (quindi anche per la *divina* ovv. rivelata), e secondo cui la *lex* è *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (*Sum. Theol.* I-II, q. 90 art. 4), muovendo, a mio avviso, dalla programmatica intuizione secondo cui Dio *nos instruit per legem* (*Sum. Theol.* I-II, q. 90, *proemium*).

Ad 1. Già Kelsen, inaugurando così la linea predominante di intendere la funzione della norma, in seguito più volte implicitamente o esplicitamente ribadita³², definisce la norma giuridica quale «schema interpretativo» (*Deutungsschema*). Mediante tale «schema» uno «stato di cose» (*Sachverhalt*) o «fatto» (*Tatbestand*) o «processo/evento esterno» (*äußerer Vorgang*), che, in sé, è un «accadere sensibilmente percepibile, un pezzo di natura e come tale determinato secondo leggi causali», viene reso un «atto giuridico» (*Rechts-Akt*); ovvero al «processo/evento esterno» viene «conferito» (*verleiht*) o «connesso» (*verbunden*) un «oggettivo» (non psichico-soggettivo) «senso» o «significato giuridico» (*rechtliche Bedeutung* o *rechtlicher Sinn/Sinngehalt*)³³, che per Kelsen si riduce fondamentalmente a lecito/illecito tramite l'attribuzione (*Zurechnung*) di una conseguenza giuridica (*Rechtsfolge*), cioè di una sanzione. Nel seguito denoterò con il termine «comportamento» (*Verhalten, conduct*, nel senso di osservabile mutamento/movimento fisico-corporeo), al fine di distinguerlo da «azione» in senso proprio, quanto indicato da Kelsen come «processo/evento esterno», «sensibilmente percepibile». Secondo tale visione si hanno «comportamenti», compiuti dagli agenti e già identificabili tramite osservazione percettiva da parte di altri (osservatori) o anche da parte degli agenti stessi (in quanto auto-osservatori), i quali conferiscono/attribuiscono/attaccano a quanto già osservativamente identificabile e linguisticamente descrivibile (comportamento) un significato, ancorato nella sua oggettività/intersoggettività al sistema giuridico-normativo dell'insieme delle norme (così come demarcato, ricostruito e disciplinato dal teorico del diritto), in modo tale che il «comportamento» venga colto e trattato, cioè conti-come (*counts-as*) giuridicamente rilevante (lecito/illecito) ovvero ad es. come un furto o un omicidio, un reato o un'infrazione.

Sussiste però un altro modo, a mio avviso più consistente, di intendere la funzione di regole, dotate di significato «oggettivo» (cioè intersoggettivamente valido/condiviso/ricontrollabile). Tale linea è derivabile da una ripresa/trasformazione linguistico-pragmatica della prospettiva kantiana sulla scorta (in particolare) di C.S. Peirce, del secondo Wittgenstein e della teoria degli atti linguistici così come sviluppata da K.-O. Apel³⁴. L'intuizione o mossa fondamentale risiede qui nel mostrare che proprio il darsi di significati intersoggettivamente stabili e ricontrollabili richiede che ogni conoscenza, enunciazione e azione venga intesa come un seguire-una-regola da parte del conoscente/parlante/agente o, più esattamente, da parte degli interlocutori/interagenti; tale seguire-una-regola si configura, nel caso del conoscere, quale *sintesi* ermeneutico-inferenziale, re-

³² Quali esempi fra i più recenti, in ambito di teoria giuridica, mi limito qui a ricordare: N. MacCormick-O. Weinberger, *An Institutional Theory of Law* cit., cap. 3; A. Marmor, *Philosophy of Law* cit., pp. 1, 15-16. In ambito filosofico generale e di filosofia sociale in particolare, tale visione della funzione di concetti e regole ha trovato una influente formulazione in J. Searle, *The Construction of Social Reality* (1995), tr. it. *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino 2006.

³³ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre* (1934) cit., par. 4.

³⁴ Cfr. *supra*, n. 24.

sa possibile da un praticato e correggibile linguaggio in uso, e, nel caso dell'agire, quale interna *strutturazione* delle azioni (non riducibili, se tali, a comportamenti) sempre in forza di quel linguaggio in uso, il quale rende possibile la loro condivisa interpretazione, così da assicurarne la coordinazione (non necessariamente cooperativa) in stabili e almeno tendenzialmente consapevoli interazioni.

La *sintesi* linguistico-concettuale (centrale concetto kantiano, trasformato e precisato da C.S. Peirce in termini inferenziali/abduktivivi e arricchito, sebbene in modo parzialmente sviante da M. Heidegger, della dimensione ermeneutico-progettuale) si distingue dall'attribuzione di significato, in quanto non attacca/sovraimpone un significato a un oggetto (stato di cose o evento) già percettivamente dato (fatto bruto) ovvero identificabile indipendentemente dal primo, bensì ritaglia, costruisce, costituisce il secondo in forza del primo, senza impedire però che l'ipotesi interpretativo-inferenziale offerta dal significato socialmente in uso possa venir rivista/corretta sulla base delle evidenze percettive acquisibili, oltre che dallo scambio comunicativo (anche argomentativo) tra parlanti/conoscenti. La *strutturazione* dell'azione si distingue dalla normazione di comportamenti, che li vieta e/o comanda (nella specifica modalità del dover-essere giuridico), in quanto, per così dire, la prima è sintesi interna (all'oggetto stesso, che è qui l'azione auto-interpretata dall'agente, in base a significati/parole socialmente/linguisticamente/pubblicamente stabilizzati, e così identificabile/reinterpretabile da altri attraverso il conseguimento di quegli stessi significati attraverso riuscita comunicazione, attuale o virtuale, o interazione con l'agente), la quale unifica nella regola, sempre potenzialmente e insieme fallibilmente esplicitabile in un enunciato proposizionalmente articolato: posizione di scopo, obiettivo, scopo, fine; mezzi adeguati, modalità di esecuzione; situazione di intervento; rispondenza all'identità personale o di ruolo dell'agente. Senza regola ovvero non compiuta in forza di interna/consapevole strutturazione (da parte degli agenti stessi), che la singola azione realizza, rendendosi così azione di un certo tipo, e al tempo stesso mai esaurisce/realizza perfettamente (allo stesso modo in cui nessuna percezione esaurisce/soddisfa pienamente la parola/significato mediante cui solo cogliamo/identifichiamo un oggetto, riportandolo a un determinato tipo o classe di oggetti, così come il linguaggio socialmente in uso suggerisce e propone), l'azione scade a comportamento o imitativo o coattivo/causato.

Così come la sintesi (oltre che la sua controllabilità), da parte del singolo parlante/conoscente, di evidenze sensoriali in percezioni di oggetti, dotati di specifica rilevanza e inseriti in un mondo di rimandi, connessioni e pratiche con tali oggetti eseguibili, richiede l'impiego pubblico/comunicativo di segni linguistici in situazioni di riuscita/funzionante interazione; analogamente la sintesi che struttura/governa internamente il comportamento del singolo agente/parlante, rendendolo azione di un certo tipo e così in grado di allacciarsi/coordinarsi con le altrui azioni (in forza di una comune interpretazione, interna alle azioni e al loro intrecciarsi in funzionanti/soddisfacenti interazioni), richiede regole pubblicamente/linguisticamente adducibili/esplicitabili e socialmente praticate.

È in questa prospettiva (pragmatico-linguistica) che recupero la celebre *practice theory of rules* o *norms* di Hart³⁵, ma con alcune importanti differenze o correzioni, che rappresentano a mio avviso importanti acquisizioni o vantaggi, in quanto non la ottengo, come fa Hart, per contrasto o per differenza dalle idee di essere-costretto/obbligato (*be-obliged*), di prevedibile regolarità/normalità dell'agire e in particolare dalle cosiddette «abitudini» (*habits*). La principale differenza, rispetto a Hart (o, se si preferisce, rispetto a certi passi di Hart e a successive interpretazioni di quei passi) sta nel fatto che, affinché si dia azione (compiuta, come tale, dall'agente stesso e riconoscibile/identificabile, come tale, dagli altri interagenti, oltre che da un estraneo, il quale però ha da farsi virtuale inter-agente/co-parlante, recuperando così il cosiddetto «punto di vista interno»), vi è sempre bisogno di una regola o, meglio, di voler-seguire-una-regola, di orientarsi-a-una-regola, la quale è sempre costitutivamente sociale (in quanto dipende per la sua ideale stabilità, regolante/strutturante il comportamento, dal linguaggio in uso); mentre per Hart la regola (nel caso sia *a social rule*) ha la funzione primaria di rendere «certi tipi di comportamento un modello (*a standard*)», in modo tale che vi sia una «persistente generale richiesta di conformità» al modello, in quanto considerato importante «per il mantenimento della vita sociale» e insieme implicante una «permanente possibilità di conflitto» con l'interesse personale³⁶. Dalla prospettiva pragmatico-linguistica, invece, la regola non eleva un comportamento, eseguibile e comprensibile/identificabile anche senza di essa, a modello (giuridicamente) obbligante/obbligatorio, bensì struttura/organizza l'azione e l'interazione. La regola è già sempre normativa, non nel senso però di opporla immediatamente all'interesse personale, bensì: sia nel senso che l'idealità della regola (così come ogni segno-simbolo, impiegato in costatazioni o in regole d'azione) trova sempre e solo parziale realizzazione/soddisfacimento nella singola azione, pur compiuta alla luce di essa; sia nel senso che ogni agire secondo una regola implica un disciplinamento e rinvio di impulsi/pulsioni/disagi puntuali/momentanei, anche solo in vista del conseguimento della posizione di scopo, così come configurata e tenuta ferma dalla regola e pur fortemente desiderata dal singolo; sia nel senso che la regola dipende da un linguaggio in uso, socialmente/tradizionalmente stabilizzato, la cui costruzione/rideterminazione è molto limitatamente rimessa al singolo e ad alcuni singoli più che ad altri, anche in ragione del fatto che le regole, fra l'altro, configurano ruoli, cui è connessa una maggiore o minore capacità di incidenza (anche nella revisione/riconfigurazione del linguaggio in uso).

³⁵ Cfr. H.L.A. Hart, *The Concept of Law* cit., (in particolare) cap. 5, par. 2.

³⁶ Trovo particolarmente acuta l'osservazione, formulata da A. Marmor, *Philosophy of Law* cit., p. 52, secondo cui Hart fornirebbe «an aggregative account» delle regole sociali. Non solo nel senso inteso da Marmor, in quanto Hart darebbe conto di «un fenomeno sociale» in termini di «comportamenti, credenze e atteggiamenti» individuali, ma anche in quanto Hart aggrega caratteristiche distintive (delle regole sociali), senza essere in grado di connetterle internamente/concettualmente.

Concludo questo punto, asserendo che il diritto può essere pensato come la selezione di regole già dotate di normatività, in quanto *organizzanti* l'azione e l'interazione ovvero in quanto condizioni necessarie di esistenza e di pensabilità/identificabilità/riconoscibilità di azioni e interazioni. Tale prima conclusione permette, inoltre, di dar conto di una sorta di intuizione o convincimento di sfondo, che risuona anche nelle moderne teorie generali del diritto (fatta forse eccezione per la linea Hobbes-Austin), ma che risulta fortemente evidenziata sia negli interpreti dello *ius* romano-repubblicano, a esso contemporanei (fra tutti, in modo eminente, Cicerone), sia nei giuristi dello *ius commune* medievale e dai suoi storiografi odierni: il diritto è fondamentalmente *iurisdiction* (esso va detto/esplicitato, non creato) o anche *inventio* (nel senso di rinvenimento, non di invenzione); e in ciò consisterebbe uno dei tratti demarcanti lo *ius* (il quale ricostruisce, seleziona, coerentizza regole previe, portandole a norme) rispetto al «politico», quale luogo della deliberazione/invenzione e della imposizione di *leges/leggi*.

Ad 2. Un diritto pensato come organizzazione, non solo riconnette internamente validità normativa con effettività/efficacia, in quanto provvede ad assicurare la riproduzione e il rigenerarsi sociale delle risorse tanto soggettive (soprattutto cognitive) quanto materiali, indispensabili alla sua elaborazione, implementazione, applicazione, generalizzata osservanza, spendibili anche in forma coercitiva (sebbene la sanzione non si proponga più quale carattere distintivo della norma giuridica); ma, oltre a ciò, esclude che le regole, di cui il diritto è (non esclusivamente) intessuto, siano norme di un solo tipo (ovvero ad es. comandi del sovrano sostenuti dalla minaccia di sanzioni, come propone Austin, sostenendo un'idea di diritto quale controllo sociale; o determinazioni dell'illecito tramite l'ascrizione di sanzioni erogate da funzionari, come pretende Kelsen, che, sulle orme di Kant, avanza un'idea di diritto quale coesistenza tra individui, provvisti, l'uno indipendentemente dall'altro, di propri obiettivi/scopi).

Così come giustamente messo in luce da Hart, le norme giuridiche, soprattutto in quanto non ridicibili a «ordini dati soltanto ad *altri*»³⁷ (siano costoro privati e/o funzionari), non sono di fatto né possono essere solo *duty-imposing* ovvero norme le quali «impongono agli esseri umani di compiere o di astenersi dal compiere certe azioni, che essi lo desiderino o meno»³⁸, bensì sono anche *power-conferring* ovvero norme le quali «forniscono agli individui *mezzi/modalità (facilities)* per realizzare i loro desideri», indicando «certe specifiche procedure, soggette a date condizioni», come nel caso delle norme (che, in Italia, diremmo oggi di diritto civile) «le quali stabiliscono i modi di formazione di contratti, testamenti, matrimoni validi»³⁹, cioè indicano come/che cosa fare perché si producano determinate fattispecie giuridicamente rilevanti, cioè azionabili presso le Corti (e ag-

³⁷ H.L.A. Hart, *The Concept of Law* cit., cap. 3 (primo cpv.), tr. it. p. 26.

³⁸ Ivi, cap. 5 par. 1, tr. it. p. 81.

³⁹ Ivi, cap. 3 par. 1, tr. it. p. 35.

giungerei) tanto da parte di coloro che hanno volontariamente messo in atto quelle regole quanto da parte di coloro che ne subiscono le (a volte indesiderate) conseguenze derivanti dal loro uso da parte di altri.

Quest'ultimo tipo di norme (per così dire, «possibilitanti»), che dalla mia prospettiva teorica si propongono come le primarie e fondamentali (sebbene non uniche, in quanto da esse sono ben derivabili, per esclusione o negazione, norme-divieto), soprattutto non esclusivamente intese (come in Hart) quali *facilities* per la realizzazione di *wishes* individuali-personali, bensì in quanto condizioni per la stabilizzazione, il regolare funzionamento e il ripristino o la riparazione (attraverso il possibile ricorso all'azione giudiziale in caso di contenzioso) di pratiche/istituzioni ritenute socialmente indispensabili/rilevanti, sembra anche costituire quel tipo di norme intorno alle quali si è coagulato alle origini lo *ius civile* romano attraverso i *responsa* (volti a configurare le fattispecie azionabili) dei pontefici prima e dei giuristi repubblicani poi. Sembra anche essere quel tipo di norme, da cui si staccherà poi (tra la fine del sec. XIII e gli inizi del sec. XIV), dando luogo a una delle prime fondamentali interne differenziazioni del diritto (prima tutto *civile*), quel diritto denotato dapprima come «criminale» e poi prevalentemente come «penale» (a partire dal sec. XVIII), il quale rappresenterà sia uno dei settori privilegiati di intervento dei sovrani dei nuovi Stati in formazione sia il paradigma spesso privilegiato dai teorici del diritto, ma anche spesso dal senso comune.

Ad 3. Hart ha quindi utilizzato la distinzione tra norme *imposing duties* e *conferring powers* per distinguere tra: 1. norme «primarie» (*primary*), rivolte ai privati/normali cittadini/sudditi (in tal caso: sia *duty-imposing* sia *power-conferring*); e 2. norme «secondarie» (*secondary*), rivolte ai pubblici funzionari o ai tecnici del diritto, quali ad es. giudici, legislatori, amministratori, avvocati (in tal caso: *power-conferring*). In tal modo Hart recupera, entro l'ottica resa così più comprensiva della teoria generale del diritto e in modo non riduttivo: sia il diritto procedurale (processuale/giudiziale), che del diritto costituisce una parte rilevante e storicamente soggetta a notevoli mutamenti (non sempre e necessariamente connessi con quelli relativi al diritto sostanziale); sia il carattere spiccatamente riflessivo del diritto moderno, il quale (ad es. sotto forma di diritto costituzionale, pur non sempre scritto in Carte costituzionali o Leggi fondamentali, come a tutt'oggi nel Regno Unito di Gran Bretagna) determina con le sue norme sia il chi (di solito, organi) autorizzato a sia le regole per il riconoscimento, la produzione o il mutamento e l'applicazione del diritto valido/vigente.

Tale riflessività, consistente nel fatto che si danno norme (secondarie) regolanti riconoscimento/produzione/applicazione delle altre norme (primarie), favorirebbe la certezza, la rispondenza a nuove situazioni, l'efficacia del diritto; ma rappresenterebbe inoltre, per Hart, il passaggio da un «mondo pre-giuridico», o almeno giuridicamente primitivo, a un «mondo giuridico» o almeno «giuridico progredito»; ovvero così si otterrebbe «quello che è indiscutibilmente un sistema/ordinamento giuridico (*a legal system*)», dato

che «la combinazione di regole primarie [...] con le regole secondarie [...] è il cuore di un sistema/ordinamento giuridico (*a legal system*)» e insieme la chiave di volta per l'analisi del diritto da parte del teorico⁴⁰.

In vero è piuttosto discutibile che così si ottenga *un* ordinamento, a meno che le norme secondarie, se più d'una (così come invece escluso da Kelsen attraverso l'ipotesi di un'unica *Grundnorm*), siano gerarchicamente ordinate o ordinabili; in questo secondo caso, ciò che si ottiene è che il diritto si configuri come un sistema chiuso e autopoietico, non però attraverso lo scambio con l'ambiente (sociale) circostante, bensì in dipendenza da meta-norme o norme superiori (secondarie), le quali unificano in un unico ordinamento solo in quanto determinano la gerarchia delle fonti/autorità abilitate al riconoscimento/produzione/applicazione delle norme (primarie), senza di per sé garantire alcuna convergenza/coerenza/consistenza/sistematicità delle norme nei loro contenuti. In nome della certezza e dell'efficacia (dato che la rispondenza a mutate situazioni dipende dalla qualità ma non dalla unicità o predominanza di una autorità legislatrice su altre), ma soprattutto, a mio avviso, in nome dell'unicità dell'ordinamento giuridico (uno Stato, un territorio, un popolo, un ordinamento) e nonostante il punto di avvio della normatività/validità giuridica, individuato dal basso tramite la *practice theory*, a prevalere è qui ancora una volta il punto di vista della dipendenza di norme da altre norme superiori (che il «giuspositivismo discendente» segretamente condivide con larga parte del giusnaturalismo, pur intendendole, a differenza di quest'ultimo quali norme di autorizzazione) rispetto alla capacità organizzante testimoniata dalle norme (primarie: tanto *duty-imposing* quanto *power-conferring*).

A me sembra che dietro l'apparente inaggirabilità della richiesta di un unico ordinamento (a sua volta assicurabile tramite norme configuranti poche e gerarchicamente ordinate autorità per il riconoscimento/produzione/applicazione del diritto valido/vigente) si celi un indiscusso (ma non indiscutibile) presupposto: non solo politico, assolutizzato con la creazione degli Stati sovrani e nazionali-territoriali, ma già suggerito ai suoi inizi dalla riflessione filosofico-politica (greca), tutta giocata sulla dialettica tra tutto politico-cittadino e parti sociali, da integrare/armonizzare tramite una stabile «costituzione» in quel tutto autosufficiente; bensì più profondamente sociale o meglio sociologico-antropologico, secondo cui le umane società (o culture) sarebbero unità-totalità, tanto più tali e coese quanto più primitive, dato che quelle moderne-occidentali si caratterizzerebbero per progressivi processi di interna differenziazione per ambiti funzionali e di complessità. A ciò contrapporrei la prospettiva secondo cui: «Le società sono costituite da plurime reti (*networks*) socio-spaziali di potere, che in parte si sovrappongono e si intersecano»⁴¹. Qui

⁴⁰ Ivi, cap. 5 par. 3, tr. it. pp. 108-117.

⁴¹ M. Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1986, p. 1.

«potere» sta soprattutto per indirizzo e potenziamento (non per questo esente da dominio di alcuni su altri), nella coordinazione, delle potenzialità/capacità dei singoli; è inteso cioè primariamente come «potere sociale» ovvero *collective* (originato da *organisation* e *institutionalisation*), e solo derivatamente *distributive*, per non venir ridotto così a una quantità a somma zero (cosicché se qualcuno ne ha di più, altri ne avranno di meno).

Un diritto pensato come organizzazione e istituzionalizzazione di «plurime reti» di interazione può ben essere pluralista, proprio al fine di innervarle e ripararle (tanto a livello di norme sostantive quanto a livello di diverse giurisdizioni per l'azionabilità delle norme), così come lo è stato per lunghi secoli, come quelli tra il sec. XII e il sec. XVIII, durante i quali si sono gettate le fondamenta della scienza giuridica, e come, sebbene solo pallidamente, in qualche misura ancora è, anche dopo le grandi codificazioni, avviate a partire dalla fine del sec. XVIII dagli Stati, dato che non solo accanto ai codici civili e di procedura civile e ai codici penali e di procedura penale si sono dovuti promulgare fin da subito codici commerciali e marittimi, ma in seguito è intervenuta una vasta legislazione per l'assistenza sociale e per il lavoro, per non parlare della nuova branca del diritto amministrativo. Si potrebbe anche rammentare, oltre al diritto canonico della Chiesa cattolica, il diritto sportivo: esempi di diritti/ordinamenti che pur permangono o si sono sviluppati al di fuori dell'ordinamento giuridico statuale-legislativo.

4. Se, a questo punto e conclusivamente, basandomi sul carattere cognitivo, organizzante/strutturante le azioni/interazioni in stabili istituzioni e sulla funzione di formazione di un collettivo potere sociale (come sopra evidenziato), in luogo di puntare sulla demarcazione della specifica normatività giuridica, quale carattere distintivo della validità propria di un diritto pensato soprattutto come (certo) sistema autoreferenziale e autopoietico di norme; e volessi quindi almeno schizzare (data la brevità) una più precisa determinazione del modo in cui il diritto offre il suo contributo alla organizzazione e riparazione del sociale, da cui sorge e a cui ritorna, direi che esso tende a sfruttare ed esaltare il versante pubblico-stabilizzante-riparativo più che quello critico-deliberativo-correttivo degli schemi cognitivi (di categorizzazione e di fattibilità) e delle regole, di cui stabili e plurime interazioni abbisognano quali necessarie condizioni di esistenza e di pensabilità/identificabilità.

Ciò il diritto lo fa in due modi principali⁴².

Innanzitutto, pur muovendo dai linguaggi in uso nelle interazioni orizzontali, il diritto (soprattutto sostantivo), in quanto non pura *interpretatio* o *dictio* o *promulgatio*, ben-

⁴² Per quel che segue segnalo un grosso debito nei confronti di quanto sviluppato: sinteticamente in M. Croce, *Is There Any Place for Legal Theory Today? The Distinctiveness of Law in the Age of Pluralism*, in U. de Vries-L. Francot (eds.), *Law's Environment: Critical Legal Perspectives*, Eleven Publishers, The Hague (in corso di pubblicaz.); più ampiamente in Id., *Self-Sufficiency of Law. A Critical-institutional Theory of Social Order*, Springer, Dordrecht (in corso di pubblicaz.).

si *inventio* che seleziona, astrae, generalizza, concettualizza, trasceglie e coerentizza, sviluppa un linguaggio tecnico-specialistico, formale-formalistico, dotato di significati rigidi, più esatti, definibili con altre parole dello stesso linguaggio e così riconseguibili/impiegabili al di fuori del contesto pratico della loro insorgenza interazionale ovvero entro il contesto del dibattito giudiziale (attraverso cui, sebbene non esclusivamente, il linguaggio tecnico-giuridico retroagisce sui linguaggi socialmente in uso). Tale *inventio* elaborativa è stata tradizionalmente affidata, almeno nella parte continentale d'Europa a partire dalla formazione delle *universitates* nel sec. XII, ai *magistri*-giuristi, non solo in quanto suoi formulatori, in vero sulla scorta del precedente lavoro di altri giuristi (non universitari), così come pervenuto attraverso la riscoperta del *Corpus juris civilis* nella sua interezza, ma in quanto trasmissori e formatori di giudici, avvocati, consulenti, notai; d'altra parte anche le grandi codificazioni, che si sono susseguite dalla fine del sec. XVIII in poi, sono state il prodotto di giuristi e giudici (di formazione universitaria), più che creazioni del legislatore. Dotandosi di un tale linguaggio, proprio e formale, il diritto: da un lato configura e delimita quanto giuridicamente rilevante, quindi azionabile presso le Corti; dall'altro rende possibile (così affermandosi) la comparabilità, negoziabilità, conciliazione e decidibilità delle richieste o liti o accuse tra le parti (singoli privati o organi), al di là dei diversi contesti (linguaggi) di provenienza delle parti e attraverso l'introduzione di almeno un terzo (il giudice, che quel linguaggio *super partes* padroneggia).

Quindi, in stretta connessione con ciò, il diritto disegna ruoli (più o meno istituzionalizzati, più o meno normati), situati ai diversi livelli e competenti per la produzione, revisione, interpretazione, impiego, applicazione, accettazione, controllo di quel linguaggio, che in quanto specialistico, non può non circoscrivere e definire i suoi parlanti e destinatari competenti: giuristi, giudici, avvocati, notai, consulenti, legislatori, funzionari, privati ovvero sudditi/cittadini. Per questo il diritto non è mai solo sistema di norme/regole, ma «giurisdizione» o forse meglio trama di «giurisdizioni», le quali configurano i propri parlanti/agenti e destinatari, distribuendo il sapere/potere/potenziamiento collettivo così sviluppato in modo differenziale, ma insieme rivedibile/correggibile (il che aprirebbe un altro discorso, che qui lascio inevaso).

Spero al contempo di aver saputo almeno suggerire la proficuità del contributo che la riflessione filosofica, attraverso il lavoro a essa proprio di interrogazione/precisazione/rideterminazione dei concetti e delle questioni (anche grazie allo sguardo distanziante/comparativo della storiografia), può offrire alla comprensione/penetrazione di quel grande strumento o invenzione sociale, che il diritto direi sia stato e sia, con lo Stato ma anche senza lo Stato o al di là dello Stato.

Una difesa non convenzionale della democrazia. Politica, diritto, morale

Vincenzo Maimone

Sommario: 1. Relazioni e conflitti; 2. La filosofia politica e la dimensione relazionale della scelta; 3. I volti dell'autorità; 3.1 I tratti distintivi dell'autorità; 3.2 Il riconoscimento sociale dell'autorità; 3.3. Sorvegliare, punire, controllare, educare: una variazione biopolitica sul tema.

1. Relazioni e conflitti

La filosofia in generale, e alcune filosofie speciali, in maniera più analitica, si sono spesso soffermate a riflettere in merito al rapporto, ed alla natura della relazione, tra politica, diritto e morale, suggerendo di volta in volta drastiche separazioni o sintesi indissolubili. L'ambivalenza, e la varietà, delle soluzioni elaborate rende conto della particolare complessità e della intrinseca ambiguità che si cela dietro una simile questione.

Le ragioni che sono alla base di un'indagine speculativa su questo tema sono plurime e affondano le radici su motivazioni ideologiche ed epistemologiche diverse, in alcuni casi non facilmente conciliabili tra loro, che interessano una pluralità di discipline e di approcci: sociologici, giuridici, filosofici, etici e, naturalmente politici.

In termini più generali è possibile affermare che si tratti di un problema strettamente connesso alla costruzione dell'architettura istituzionale, che si rivela essere previo ad ogni analisi circa il rapporto tra *potere e dovere*, tra *libertà e responsabilità*, tra *autonomia e dipendenza*.

La questione è dunque nota, ma non per questo essa può dirsi risolta, né tantomeno marginale nel contesto dell'attuale dibattito circa la struttura, e il futuro delle istituzioni (nazionali e sovranazionali) in tempi difficili, quali appaiono essere quelli attuali, nei quali si ripresentano sulla scena pubblica, con veemenza e farneticante violenza, forme di esclusione sociale e di rifiuto dell'altro, che pensavamo – forse animati da un eccessivo, e non giustificato, ottimismo – di aver lasciato alle spalle e di aver sepolto sotto la pesante coltre del tempo.

Nel saggio *Per la pace perpetua* Immanuel Kant aveva individuato una sottile, ma non irrilevante, linea di demarcazione tra le funzioni (e le ragioni) del *politico morale* e quelle del *moralista politico*. Sotto il sottile velo di ambiguità che copriva quest'amletico dilemma Kant, in realtà, riproponeva il conflitto tra teoria e pratica, tra *saggezza* e *prudenza* o, per dirla con termini più chiari, tra *ciò che si deve fare* e *ciò che è utile, e conveniente, fare*.

La domanda circa quale delle due figure fosse maggiormente funzionale nel contesto di una società, quale garante di stabilità ed efficacia nel tempo, in verità sottoponeva all'attenzione politica del filosofo un ulteriore interrogativo, ovvero quello inerente il ruolo e la natura stessa del diritto (pubblico o cosmopolitico qui poco importa) come collante del patto sociale che sostiene e giustifica l'esistenza di ogni società.

L'idea di Kant, a riguardo, era espressa molto chiaramente e merita di essere riportata per intero:

Certo, se non esiste alcuna libertà e alcuna legge morale su di essa fondata, ma tutto ciò che accade o può accadere si riduce a puro meccanismo della natura, allora la politica (come arte di sfruttare tale meccanismo per governare gli uomini) è tutta la sapienza pratica, e l'idea del diritto è vuota di senso. Ma se, invece, si crede indispensabile collegare tale idea alla politica, elevandola a condizione limitatrice di quest'ultima, allora si deve ammettere la possibilità di conciliarle. Io mi posso immaginare un *politico morale*, ossia uno che intende i principi dell'arte politica in modo che essi possano coesistere con la morale, ma non posso rappresentarmi un *moralista politico* che si foggia una morale secondo gli interessi dell'uomo di Stato¹.

Si tratta, quindi, di un tema generale che attraversa trasversalmente diverse tradizioni di pensiero. Alcuni sintetici riferimenti teorici possono rivelarsi utili a inquadrare in maniera corretta i termini del problema.

In *Morale, Diritto, Politica* Jürgen Habermas ha mostrato come il tentativo weberiano di procedere ad una formalizzazione del diritto, fondata sulla intrinseca razionalità del potere legale, in grado nel contempo di operare una neutralizzazione della dimensione morale si riveli, in fin dei conti, insostenibile sotto il profilo della tenuta logica della teoria, e insoddisfacente in termini di concreta capacità di rendere ragione in maniera coerente delle istanze sociali e dell'effettività dei processi deliberativi che sono appropriati agli scopi, alle finalità e ai bisogni, individuali e collettivi, di uno stato di diritto². A parziale giustificazione del tentativo weberiano, è forse possibile avanzare l'ipotesi che alla base del proceduralismo formale di Weber vi fosse la necessità di stabilire un qualche fondamento oggettivo, in grado di contrapporsi, da un lato, all'aleatorietà delle argomentazioni circa la natura originaria dei diritti naturali; dall'altro lato, che fosse sufficientemente solido da potersi sostituire, nel contesto di società finalmente secolarizzate, alle presunte certezze metafisiche e religiose.

Ma come opportunamente sottolinea Habermas:

¹ I. Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, UTET, Torino 1995, p. 319.

² Cfr. J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, trad. it. e cura di L. Ceppa, Edizioni di Comunità, Milano 2001.

una legittimità fondata sulla legalità diventa possibile soltanto nella misura in cui i procedimenti che producono norme giuridiche siano praticati razionalmente *anche* dal punto di vista di una razionalità procedurale di *tipo pratico-morale*³.

Sotto un certo profilo, e con gli opportuni distinguo, è possibile individuare l'idea di una ragionevole e funzionale connessione tra diritto, morale e politica, anche nel contesto della procedura contrattualistica adottata nella *posizione originaria* elaborata da John Rawls in *A Theory of Justice*. Infatti, la ricerca del fondamento di una società bene ordinata (i principi di giustizia) si coniugava con la necessità propria della ragion pratica – una ragion pratica di sapore eminentemente kantiano –, e con un approccio normativo pratico-morale⁴.

Ed ancora, John Harsanyi, per citare un altro esempio a suo modo atipico, nella sua critica interna al paradigma utilitarista, suggeriva, allo scopo di far emergere i limiti intrinseci ai modelli decisionali fondati sulla scelta razionale, come unica possibile via d'uscita dall'*impasse* determinata dalla inconciliabile divergenza delle preferenze personali, (si pensi in tal senso al teorema di impossibilità di Arrow) di modificare la procedura decisionale introducendo una sorta di *additivo morale* in grado di trasformare le preferenze soggettive, in scelte impersonali. L'introduzione di questo artificio deliberativo rimodulava la nozione stessa di *utilità*, configurandola non come il prodotto della razionalità individuale, bensì come l'esito di una scelta impersonale e moralmente sostenibile.

Una precisazione metodologica credo sia, a questo punto germinale della discussione, quanto mai opportuna onde evitare pericolosi fraintendimenti concettuali. È importante sottolineare come il riferimento alla dimensione morale, per come mi propongo di utilizzare tale nozione, debba essere inteso in senso esclusivamente normativo. Si tratta di una precisazione non irrilevante, dal momento che il fine di questo contributo è la difesa di un modello deliberativo politicamente sostenibile. E dunque la prospettiva attraverso cui verranno osservate le istituzioni politiche e sociali e sulla base delle quali verranno espressi giudizi e avanzate ipotesi, è una focale politica, o più precisamente filosofico-politica. Essa cioè non è sostenuta da una qualche forma di rivendicazione identitaria o moralistica in senso stretto. Sotto questo profilo, l'affermazione radicale di una qualche concezione del Bene riveste, entro l'ambito in cui intendo muovere le mie considerazioni, ben poco interesse. Anzi, l'affrancamento e la presa di distanza da un clima assimilabile a quello della difesa di sepolcri, più o meno santi, costituisce uno dei caratteri distintivi della mia ipotesi teorica.

Lo scopo che mi propongo di perseguire in questo contributo è piuttosto quello di fornire una descrizione del connubio tra queste diverse dimensioni del reale, utilizzando, quale criterio interpretativo la prospettiva filosofico-politica alla luce, per così dire, dello stato dell'arte, nel contesto dell'articolato dibattito che anima le accese discussioni acca-

³ Ivi, p. 18.

⁴ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1989.

demiche, e in ragione della particolare complessità che sembra caratterizzare le dinamiche sociali e che influenza, in maniera decisiva, l'architettura delle istituzioni politiche delle vecchie e nuove democrazie contemporanee.

In termini più generali, l'idea di fondo che fa da cornice all'oggetto di questa riflessione è in realtà la nozione stessa di *democrazia*, intesa non soltanto come arena entro la quale sia possibile esercitare la propria capacità di autodeterminazione: attraverso procedure e meccanismi deliberativi riconosciuti come pubblicamente validi e legittimanti; ma interpretata anche, e forse soprattutto, come uno spazio pubblico caratterizzato da una spiccata *conflittualità*, nel quale si confrontano e, molto più spesso, si scontrano, concezioni e immagini del mondo diverse e si *pesino*, per dir così, le ragioni degli altri, in nome e per conto delle scelte e delle aspettative di ciascuno.

Detto altrimenti, il tema portante del saggio ruota attorno alla necessità di affrancarsi da una visione banalizzante e stereotipata della democrazia, intesa meramente, e sterilmente, come "il volere della maggioranza". Una simile definizione, infatti, si rivela essere ormai logora e inadeguata quale descrizione dello spazio politico di società sempre più articolate e complesse, nelle quali i meccanismi decisionali e la natura maggioritaria delle scelte non necessariamente coincidono con l'efficacia e l'efficienza attesa. Più semplicemente, pur considerando come valida l'idea secondo la quale in una democrazia è la maggioranza che è legittimata a decidere, è tuttavia altrettanto incontestabile che non sempre il *volere della maggioranza* – che, occorre forse ricordare, rappresenta unicamente un criterio, una modalità operativa di scelta entro un contesto collettivo e nulla più di questo – corrisponderà con ciò che era "giusto" e "necessario" fare. Ancora una volta, dunque, sembra riproporsi il dilemma kantiano tra dovere e utilità, tra moralità e contingenza.

Più in generale, la definizione standard adottata per configurare il sistema democratico, infatti, non sembra tenere nella dovuta considerazione elementi in realtà essenziali nel contesto delle procedure deliberative proprie di ogni democrazia, quali: *autorità e autorevolezza, controllo sociale e meccanismi di persuasione, disfunzioni deliberative e cristallizzazioni di massa*, solo per citare alcuni degli aspetti problematici che minano alla radice la stabilità delle fondamenta di una società che intenda edificarsi su una nozione solida di democrazia.

Dopo tutto, per sintetizzare tale critica con una battuta, il richiamo alla priorità della "volontà popolare" costituisce una sorta di *mantra* seducente adottato, molto spesso, nei proclami retorici declamati da leaders moralmente improponibili e nei dibattiti parlamentari animati da *élites* dominanti.

Sotto questo profilo, l'approccio filosofico politico che mi propongo di applicare si prefigge di chiarificare il senso di alcune di queste nozioni che permeano, seppure con alcune lievi, ma non irrilevanti, sfumature di senso le dimensioni del politico, del diritto e della morale.

Il saggio si sviluppa lungo due direttrici fondamentali. In primo luogo, cercherò di configurare l'approccio filosofico politico soffermando l'attenzione sulla dimensione relazionale che fa da cornice alle scelte e alle azioni sia in termini individuali che collettivi.

La vecchia storia circa la natura politica dell'animale "uomo", infatti, è ancora attuale e non sembra poi così inusuale. In secondo luogo, l'affermazione di una qualche forma di orizzonte di senso collettivo, il *patto sociale* per intenderci, rende conto della necessità di riflettere in merito alla nozione di *autorità* e sulla natura e sulla funzione (sociale e politica) della *dipendenza* e della *coercizione*. Il rapporto tra diritto e sanzione costituisce, infatti, un tema estremamente rilevante nel contesto dell'analisi sulla tenuta delle istituzioni e sull'effettività del legame derivante dall'adesione ad una qualche versione del contratto sociale. L'analisi dei meccanismi, diretti e indiretti, attraverso cui si ottiene e si riconosce autorità, inoltre, obbliga a una deviazione nell'impervio terreno della biopolitica. Tale digressione si rivela necessaria allo scopo di acquisire quel giusto grado di malizia che ci possa consentire di individuare i meccanismi di distorsione del libero pensiero e quelle forme di condizionamento sociale, culturale, morale che rendono inefficace il ricorso al criterio maggioritario quale espressione autentica dell'autonomia individuale.

2. La filosofia politica e la dimensione relazionale della scelta

Vorrei proseguire nell'itinerario di avvicinamento al nucleo centrale di questo saggio introducendo una definizione minima, ma funzionale, di filosofia politica.

Salvatore Veca ha illustrato, in modo esaustivo, il ruolo e la collocazione sia teorica che pratica che dovrebbero caratterizzare gli elementi fondamentali dell'analisi filosofico-politica.

Secondo Veca, infatti, un'interpretazione sufficientemente autentica e largamente condivisa della filosofia politica è quella che la ritiene come «lo sviluppo intellettuale di atteggiamenti naturali o, come si usa dire anche a proposito della scienza, come il prolungamento del senso comune»⁵.

Detto altrimenti, per poter avviare una qualsiasi riflessione in merito a norme, principi e interpretazioni della società, che siano in grado di esprimere una qualche valenza universalista, e che siano capaci di interpretare, con qualcosa in più di una mera speranza di successo, un ruolo normativo nella composizione dei conflitti intersoggettivi, dobbiamo muovere da domande elementari, o più precisamente, da quelle domande elementari che sono alla base della nostra personale interpretazione della realtà circostante.

La filosofia politica, rappresenta, in tal senso, una sorta di processo di astrazione che, per dirla kantianamente, segna il passaggio dalle massime agli imperativi. Essa ci suggerisce di valutare le caratteristiche fondamentali che identificano il nostro mondo, in termini di accettabilità e pubblica condivisibilità, con occhi esterni. Il test di sostenibilità politica si considera superato, dunque, se anche alla luce di questo processo

⁵ S. Veca, *Filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 30.

di astrazione, siamo ancora in grado di poter giustificare pubblicamente la correttezza delle nostre decisioni.

È un aspetto che rafforza, a mio parere, la relazione tra teoria e prassi – creando una sintesi costruttiva tra la *sapienza politica* delle idee e la *prudenza* della contingenza – e che trova una valida applicazione anche in ambiti non propriamente politici (ma ciò non dovrebbe sorprenderci ed anzi dovrebbe contribuire a rinsaldare il legame tra il senso comune e la dimensione teorica della filosofia politica).

Il pregio di un approccio così strutturato è anche quello di rivendicare la natura relazionale, più o meno consapevole, e più o meno diretta, delle scelte e delle azioni umane.

In termini molto generali è possibile sostenere che “gli altri” e il modo con cui stabiliamo contatti interpersonali costituiscono una irrinunciabile costante nei processi decisionali e nelle modalità attraverso cui definiamo i nostri scopi, le nostre aspirazioni, e per dirla utilizzando un certo afflato retorico, il nostro destino. Credo che tale aspetto sia ben presente, o quanto meno sarebbe opportuno che lo fosse, a voi e a me e, in generale, a tutti coloro che svolgono una professione che si fondi e che realizzi pienamente i suoi scopi attraverso una salda relazione con altri soggetti.

Già Platone in uno dei passaggi fondamentali del suo dialogo *Repubblica*, sottolineava, anticipando Kant, che la vera virtù del buon politico dovesse essere correlata alla sua capacità, razionale e morale, di realizzare il *bene comune* e non alla forza esercitata allo scopo di far valere, sempre e comunque, la propria posizione, il proprio personale punto di vista. Così come la competenza di un medico deve essere valutata in ragione dell'efficacia della cura e della effettiva capacità mostrata nel rigenerare lo stato di salute del paziente e non sulla base dell'onerosità della sua parcella⁶. Se mi è concessa una breve digressione, condita da un pizzico di ironia e sarcasmo, verrebbe voglia di concludere, leggendo le pagine di Platone (IV sec. a.C.) che, dopo tutto, non ci siamo poi evoluti granché.

Due ulteriori precisazioni sono tuttavia necessarie. La prima ritorna su di un punto al quale abbiamo accennato nel precedente paragrafo. Essa fa riferimento alla natura della scelta e, più precisamente alla effettività della razionalità deliberativa intesa quale criterio pienamente soddisfacente nel dirimere le situazioni di incertezza e di conflitto.

La domanda in tal senso può essere formulata nel seguente modo: Siamo veramente certi che solo una *scelta razionale* ci garantisca il perseguimento del miglior risultato possibile?

Questa domanda stimola due considerazioni. In primo luogo, gli studi sulle dinamiche deliberative condotti dai teorici della teoria dei giochi (si pensi a John Nash), hanno evidenziato come, in assenza di un *surplus* motivazionale e di una qualche forma di interesse tra le parti in causa o solo di una predisposizione alla cooperazione, l'adozione di un

⁶ Cfr. Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1994, spec. Libro I.

approccio fondato sulla mera scelta razionale rischia di produrre risultati esattamente opposti rispetto alle attese.

Si consideri la seguente tabella che ripropone il celebre caso del *dilemma del prigioniero*:

	B₁	B₂
A₁	2,2	0,3
A₂	3,0	1,1

È evidente che il tentativo degli attori (A e B) di realizzare il risultato individualmente ottimale (3) conduce inevitabilmente ad un punto di equilibrio, per usare l'espressione di Harsanyi, che implica per entrambi una netta perdita⁷.

In secondo luogo, ma mi limiterò solo ad un accenno, l'influenza dei fattori motivazionali si rivela essere determinante, molto più di un semplice capriccio, con buona pace di Bentham e dei seguaci dell'utilità, nella definizione del nostro orizzonte di scelta.

A tal proposito è utile ricordare come in un suo recente saggio *Micromotivazioni della vita quotidiana*, Thomas C. Schelling ha sottolineato come lo strenuo tentativo di costruire modelli assoluti in grado di definire in maniera lineare, e verrebbe da aggiungere in modo prevedibile, l'andamento delle scelte e la disposizione delle decisioni da parte dei soggetti entro un contesto dato, è destinato a scontrarsi con la natura eminentemente contingente dell'esistenza umana. La complessità degli scambi, la coesistenza di un sistema particolarmente innervato di interazioni, rende praticamente impossibile la costruzione di modelli della scelta validi in termini assoluti. Concludendo la sua ricca e articolata analisi, infatti, Schelling riconosce che:

la teoria dei giochi è un potente mezzo per analizzare le situazioni, non è però in grado di fornire soluzioni in astratto. Di solito trovo che la "soluzione" di uno di questi problemi di scelta reciproca dipenda dai dettagli, non solo dal modello astratto. Il modello – la definizione della situazione – può essere assoluto, la soluzione, quando se ne trova una, è contingente⁸.

Riassumendo, in estrema sintesi, è possibile affermare che, sulla base della coesistenza di una pluralità di variabili che interagiscono reciprocamente, la nozione di scel-

⁷ Sull'argomento si veda J.C. Harsanyi, *L'utilitarismo*, a cura di S. Morini, trad. it. di M. Piccone, Il Saggiatore, Milano 1994.

⁸ Th. C. Schelling, *Micromotivazioni della vita quotidiana*, trad. it. di S. Serù, Bompiani, Milano 2008, p. 297. Sull'argomento si veda anche G.A. Akerlof-R.J. Shiller, *Spiriti animali. Come la natura umana può salvare l'economia*, trad. it. di I. Katerinov, Rizzoli, Milano 2009.

ta razionale si rivela essere una sorta di miraggio, di ipotesi illusoria. Infatti, quantunque ci si illuda di aver ponderato, valutato e attribuito il giusto peso ad ogni componente in grado di influire sull'esito della nostra decisione, rimarrà sempre una porzione, seppur piccola ma non irrilevante di variabilità in grado di incidere in maniera significativa sul risultato. Detto altrimenti, la scelta razionale così concepita contiene in sé una componente probabilistica troppo influente per poter essere trascurata o superficialmente minimizzata. La razionalità della scelta, quindi, rischia di non coincidere con il perseguimento del miglior esito possibile e tale ricaduta produrrà effetti negativi sia per il singolo che per la collettività.

La seconda precisazione è in qualche misura collegata alla precedente, essa ha a che vedere con quella che potremmo definire come una predisposizione, non molto nobile della natura umana, una sorta di vizio atavico.

Mi riferisco a quell'atteggiamento che si è soliti definire *Free rider*. La tendenza cioè ad usufruire di un servizio (generalmente un servizio non divisibile in parti) senza farsi carico dei costi necessari al suo mantenimento. Si consideri in tal senso quanto sostenuto da Olson in merito al paradosso dell'azione razionale⁹.

In realtà la nozione di *free rider*, ripropone con una leggera sfumatura espositiva la questione circa l'efficacia della scelta razionale soggettiva. Anche in questo caso, l'applicazione di una rigida strategia individualista conduce paradossalmente, ma non troppo dopo tutto, all'effetto opposto rispetto a quello razionalmente atteso.

Mi sembrava opportuna questa digressione, dal momento che il riferimento alla matrice relazionale delle scelte e delle azioni individuali non deve essere confuso o semplicemente banalizzato, né in virtù di una sorta di naturale tendenza all'altruismo, né trincerandosi dietro la pia illusione (una pietosa bugia) che simili derive individualiste abbiano a che fare unicamente con i macrosistemi sociali e che non trovino spazio nelle piccole comunità o in quei luoghi in cui la dinamica interpersonale è apparentemente più semplice.

La verità è che l'egoismo, inteso nelle sue plurime manifestazioni e sfumature, costituisce una componente con cui è necessario "scendere a patti". Ciò non relega i discorsi che ci accingiamo a svolgere, entro l'eterea dimensione dell'utopia bensì rende molto più affascinante la sfida e meno scontato l'esito. L'idea kantiana di *insocievole socievolenza*, come pure la distinzione rawlsiana tra *conflitto* e *cooperazione*, intese come componenti essenziali (circostanze di giustizia) nel contesto della procedura deliberativa, rendono conto del fatto che nella riflessione filosofico politica, l'ambiguità della natura umana è cosa nota verso la quale ogni teoria è chiamata a prodigarsi introducendo correttivi tesi a ridurre quantomeno l'entità del danno.

⁹ Per un'analisi più dettagliata in merito a tale tema si veda M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, trad. it. di P.P. Giglioli-C. Caprioli, Il Mulino, Bologna 1990, in particolar modo il cap. II.

Stabilito ciò, quali sono le conseguenze immediate che queste due precisazioni determinano sulla tenuta e sulla stabilità, nel tempo di un sistema, ed in particolare, di un'istituzione democratica che, come recita il *mantra* sopra citato, si fonda sulla scelta maggioritaria dei soggetti?

Più semplicemente, contingenza ed egoismo rischiano di minare dalle fondamenta l'intero impianto della decisione democratica?

Sotto questo profilo, il compito della filosofia politica si configura come il tentativo di elaborare strategie e modalità di interazione la cui funzione è quella di contenere l'arena del conflitto – limitando ad esempio l'arbitrarietà delle scelte o il ricorso all'azzardo –, attraverso una ragionevole sovrapposizione, per dirla ancora con Rawls, delle reciproche dottrine comprensive, delle mere preferenze soggettive.

L'idea di base è che una fruttuosa strategia di riduzione del danno e dell'inefficienza deliberativa sia quella che focalizzi gli sforzi deliberativi implementando l'accesso alla conoscenza dei fattori rilevanti, garantendo cioè un *surplus informativo* in grado di far emergere, alla luce di una discussione libera e quanto più possibile inclusiva, gli eventuali elementi critici e i punti deboli che rischiano di pregiudicare il buon esito della deliberazione e costruendo una rete funzionale e reciprocamente interagente di competenze.

Ancora una volta si tratta di definire, seppure ad un livello più sofisticato e complesso, il contesto della giustificazione. La filosofia politica si fonda, o quantomeno dovrebbe farlo, su buone ragioni e sulla forza delle argomentazioni prodotte dagli attori sociali. Tuttavia, le lusinghe di Trasimaco costituiscono sovente una tentazione facilmente disponibile, e per ciò stesso irresistibile, per l'animo umano. Semplificando con un gioco di parole è possibile sostenere che *la forza della ragione* rischia di cedere il passo alla *ragione della forza*.

Entro questo contesto diventa quindi indispensabile rispondere ad un ulteriore quesito, ovvero: che ruolo svolge, entro un simile dibattito, la nozione di *Autorità*?

3. I volti dell'autorità

Heinrich Popitz in *Fenomenologia del Potere* ha sviluppato un'interessante analisi in merito al concetto di *autorità*. Alla base della tesi di Popitz, che intendo assumere quale cornice del tema qui proposto, vi è l'idea che la nozione di autorità vada ben oltre una mera interpretazione e rappresentazione drammatica o storicamente delimitata. Essa influenzerebbe e si manifesterebbe, anche nelle nostre relazioni quotidiane, e proprio in ragione della sua pervasività non può essere ricondotta ad una semplicistica suddivisione manichea: ovvero, essere interpretata come qualcosa di decisamente buono o di tragicamente cattivo¹⁰.

¹⁰ Cfr. H. Popitz, *Fenomenologia del Potere. Autorità, dominio, violenza, tecnica*, a cura di S. Cremaschi, trad. it. di P. Volontè-L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2001, p. 85.

Anche l'autorità, dunque, mettendo al bando ogni possibile semplificazione, si configura innanzitutto come una nozione relazionale. Essa implica, postula, presuppone una qualche forma di rapporto tra i soggetti. Non a caso Popitz fa riferimento, utilizzando una felice espressione, a "vincoli di autorità" (incompleti, completi o latenti). L'autorità va quindi intesa *topograficamente*, se mi è concessa questa espressione, ovvero come una nozione che permetta al soggetto di posizionarsi, o riposizionarsi, all'interno del sistema sociale, attraverso la definizione di una qualche forma di gerarchia.

Detto altrimenti, l'autorità non si risolve nella mera obbedienza – anche se quest'ultima è ovviamente parte della relazione che s'instaura con l'autorità, o con un'autorità –, ma rende conto dell'inclinazione intersoggettiva a riconoscere e a valutare la caratura e il valore delle persone con le quali stabiliamo contatti e relazioni e, ovviamente, ad agire conseguentemente: o impartendo ordini, o sottomettendosi ad un comando.

Alfred Vierkandt aveva già negli anni Venti, introdotto una distinzione utile a dire, in qualche modo, questa ambivalente e non sempre immediata, disponibilità all'obbedienza. Secondo Vierkandt, infatti, era necessario operare un distinguo tra «la disponibilità ad accettare un comando per mera paura e la disponibilità ad accettare un comando per libera inclinazione»¹¹.

Nel primo caso, la leva su cui l'autorità esercita la sua forza – attraverso ad esempio l'uso legittimo, o legittimato, della violenza – è la paura: il timore che ogni singolo individuo prova di patire conseguenze nefaste in termini personali (punizioni corporali), sociali (esclusione dal cerchio dell'appartenenza alla comunità, solo per fare un esempio), economici (perdita di *status* sociale che coincide con la perdita di prestigio e di reddito) induce i soggetti alla sottomissione.

Nel secondo caso, invece, tale disposizione sarebbe il frutto di una serie più complessa e psicologicamente più articolata di suggestioni e di atteggiamenti, quali l'ammirazione, l'identificazione (in parte o in tutto) con la personalità del capo e il "riconoscimento" del valore, più precisamente, del superiore valore, di colui al quale ci si sottomette. In questo secondo caso, il termine *autorità* sembrerebbe essere interscambiabile, almeno in parte, con il termine *autorevole*.

Tale distinzione influirebbe in modo sostanziale sulla tipologia di relazione che verrebbe ad essere instaurata tra i soggetti coinvolti.

Non si tratta, evidentemente, di un'interpretazione recente, originale, né tantomeno sconosciuta fino agli anni Venti. Infatti, già nel IV sec. a. C. il filosofo cinese Mengzi affermava:

Quando gli uomini vengono soggiogati con la forza, non si sottomettono nel loro spirito, ma soltanto perché la loro forza è inadeguata. Quando invece vengono sog-

¹¹ *Ibid.*

giogati dal potere della personalità, si sentono soddisfatti nel più profondo del cuore, e si sottomettono veramente¹².

Posta in questi termini, la questione sembrerebbe configurare una sorta di netta separazione tra un potere esteriore, quello della paura, che ottiene obbedienza, per effetto di una qualche forma di coercizione e imposizione; e un potere interiore (o interiorizzato), una *dipendenza acconsentita*, che nasce dal pubblico riconoscimento di un qualche fattore di superiorità che lega, e al tempo stesso separa e distingue, gli individui tra loro.

La semplificazione operata da questo dualismo, tuttavia, rischia di celare alla nostra attenzione la natura ambivalente del concetto di autorità. Non bisogna cioè lasciarsi fuorviare dalla dimensione esteriore o interiore che caratterizza i processi di costruzione delle relazioni fondati su una qualche forma di controllo. All'interno di questa duplice descrizione, infatti, si colloca una vasta gamma di atteggiamenti, azioni, e reazioni, su cui è necessario soffermarsi. Ma soprattutto, nel contesto della nozione di autorità è possibile individuare una profonda unità interna che contribuisce a rendere permeabile e magmatica la natura di una simile idea.

A tal riguardo Popitz sottolinea come:

Gli effetti dell'autorità possono portare a relazioni e ad azioni di tipo contrastante, all'ubbidienza cieca o accecata dall'ira, o alla sottomissione amorevole e lungimirante, all'autorinuncia fanatica o al consapevole celarsi. Caratteristica è anche la frequente ambivalenza del comportamento determinato dall'autorità, come l'oscillazione tra la dedizione forzata e la resistenza ostentata, il capovolgimento dell'ammirazione enfatica nell'avversione e nell'odio, la vicinanza tra fedeltà e tradimento¹³.

Si tratta di comportamenti ben noti alla psicologia sociale. La retorica del tradimento e della appartenenza senza possibilità di dissenso rappresenta, anche oggi nel pieno della fioritura delle democrazie, una forma assai diffusa di esercizio del potere e di tentativi, più o meno riusciti, più o meno maldestri, di controllo delle, e sulle, coscienze. Si pensi, in tal senso, ai due minuti d'odio contro il fantomatico, e non necessariamente reale, Goldstein, descritti nel romanzo di Orwell *1984*.

È comunque necessario precisare che, sotto il profilo della valutazione degli effetti sulle scelte e sui comportamenti, non è possibile distinguere e decidere in modo stabile tra le due forme di autorità. In entrambe, infatti, l'estremizzazione del controllo, ovvero, l'uso eccessivo della forza, o forme radicali di identificazione con la volontà del capo, produce conseguenze pericolose in termini di stabilità e di legittimità del potere.

¹² Ivi, p. 86.

¹³ Ivi, p. 87.

Vorrei approfondire questa nozione adottando il seguente schema. In primo luogo, seguendo Popitz, mi soffermerò sui tratti distintivi comuni che consentono di accostare queste due forme di esercizio dell'autorità (3.1); quindi, focalizzerò l'attenzione sulla relazione tra *riconoscimento dell'autorità* e *riconoscimento sociale* (3.2); infine, descriverò, prendendo spunto dalla ricca analisi biopolitica condotta da Michel Foucault, alcuni esempi di applicazione (e in alcuni casi, di distorsione) dell'autorità (3.3).

3.1 I tratti distintivi dell'autorità

Si consideri la seguente esemplificazione circa la natura del legame che caratterizza l'intrinseca unità, a cui abbiamo accennato, del fenomeno dell'autorità.

Tale unità consisterebbe nel *legame di un uomo con ciò che un altro fa o tralascia di fare*¹⁴.

Si tratta evidentemente di una definizione essenziale e tuttavia piena di conseguenze e sfumature.

Secondo Popitz, infatti:

Colui che dipende dall'autorità è ancorato agli altri, in particolare a tutte le azioni che egli interpreta come reazioni a se stesso. Egli è incatenato alla relazione che realmente o immaginariamente lo lega all'altro. Così delimitato, questo legame non si distingue ancora da un vincolo libidinoso o di identificazione. Tuttavia, il vincolo come viene inteso in questa sede può essere determinato più precisamente come una forma fondamentale di relazione umana¹⁵.

Diviene dunque necessario indagare in merito alla natura di questo legame e alle forme proprie attraverso le quali esso si manifesta. A tale scopo è possibile individuare almeno quattro tratti distintivi.

*1. Colui che attribuisce autorità ad un altro si adatta al volere del detentore dell'autorità non soltanto nel suo comportamento controllabile, ma anche in ciò che fa inosservato*¹⁶.

Questa forma di auto-controllo (una sorta di auto-coercizione), per così dire, interverrebbe (spesso) anche nel caso in cui un'azione potenzialmente illecita fosse destinata a passare inosservata agli occhi delle istituzioni deputate al controllo della conformità delle azioni individuali rispetto al volere dell'autorità e alla sanzione di ogni eventuale deviazione. Il che rende conto della natura non eminentemente pragmatica dei vincoli dell'autorità. Detto altrimenti, la

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ivi, p. 88.

risposta alla domanda: «Cosa faremmo se possedessimo l'anello di Gige?», presenta sempre delle sorprese e ci pone di fronte a decisioni moralmente rilevanti, con buona pace di Weber.

Mi si potrebbe obiettare, a questo proposito, che tale enunciato sembrerebbe confliggere con l'affermazione circa la tendenza (naturale?) dei soggetti ad aggirare i vincoli (l'atteggiamento tipico del *free-rider*). Si tratta di una buona obiezione che rende conto della natura allettante, per noi appartenenti alla specie umana, della dimensione dell'*impunità*.

Una risposta, sufficientemente diplomatica, potrebbe essere la seguente: il riconoscimento dell'autorità, sia esso diretto o indiretto, fondato sull'efficacia del potere esterno o legato ad una forte spinta all'interiorizzazione dei divieti, risolve in parte, ma non annulla, la tendenza ai comportamenti autointeressati. In altre parole, una piccola porzione di assoluta ed egoistica autonomia resta, sempre e comunque, al di fuori di ogni possibile forma di controllo e regolamentazione. Il che non dovrebbe sorprenderci, ma al contrario, essa rappresenta, potremmo azzardare ad affermare, una delle condizioni che sono alla base della necessità della giustizia. In sostanza, l'ideale della piena adesione e conformità alle regole rappresenta una soglia alla quale ci si approssima senza tuttavia perseguire una completa e collimante sovrapposizione. Tale aspetto, a ben guardare, non rappresenta necessariamente un limite, un elemento negativo. Esso rende conto della natura dinamica del potere e delle condizioni del suo esercizio. Non necessariamente una società devota all'autorità è una società giusta. Ed è questo un particolare per nulla trascurabile.

2. *Gli effetti di autorità portano all'adattamento non solo del comportamento, ma anche dell'atteggiamento*¹⁷.

L'accettazione del volere dell'autorità, richiede una sorta di allineamento della coscienza individuale. Per semplificare, il passaggio che la nostra coscienza sembra richiederci è quello dalla dimensione del «devo obbedire» alla dimensione, sia individuale che collettiva, del «voglio obbedire». Si tratta di un meccanismo tipicamente connesso all'esigenza di attenuare e sciogliere qualsivoglia forma di *dissonanza cognitiva*, per dirla con Festinger. Un processo di adattamento psichico, in alcuni casi, anche radicale, che coinvolge profondamente i nostri atteggiamenti e che modifica altrettanto decisamente la descrizione che siamo in grado di produrre circa la nostra personale identità. Popitz a riguardo sottolinea come «le relazioni di autorità non sono epidermiche»¹⁸, o semplicemente epidermiche, mi permetto di aggiungere.

3. *Chi esercita l'autorità non deve necessariamente impiegare misure «pesanti»*¹⁹.

Riprenderò più avanti questo punto, analizzando la prospettiva biopolitica delineata da Foucault per ciò che concerne le forme di legittimazione e di esercizio del potere.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Per il momento, è sufficiente notare come la relazione tra *Autorità* e *Violenza* non rappresenti un legame indissolubile. Ora, è certamente vero che una delle caratteristiche distintive delle istituzioni politiche moderne (si pensi al *Leviatano* di Hobbes) è rappresentata dall'acquisizione da parte delle istituzioni politiche del monopolio della forza e dal legittimo uso della violenza da parte del potere politico. Ciò risponde a tutta una serie di benefici pubblici considerati rilevanti nella costruzione di un orizzonte politico condiviso: all'esigenza generale di garantire e conservare la pace sociale; per favorire una più rapida e ampia adesione al patto collettivo; per implementare un più celere rispetto delle regole che fanno da cornice all'accordo tra gli attori sociali.

Tuttavia, il senso del principio enunciato sopra, consiste, per dirla con Hume, nella rottura del legame di necessità tra autorità e violenza. È possibile sostenere, acuendo il contrasto con un simile (e semplicistico parallelismo) che una decisione sarà tanto più corretta e autorevole, quanto più sarà frutto di un accordo ragionevole e non di una rigida imposizione.

Ovviamente, tale interpretazione non mette al bando l'esercizio della violenza e della coercizione. In tutti gli ambiti entro cui è possibile esercitare una qualche forma di autorità (dall'ambito domestico, privato, a quello pubblico collettivo), l'uso di mezzi di coercizione è, seppur non auspicabile, tuttavia conciliabile con il bisogno di ottenere obbedienza, in tempi brevi. Resta comunque aperta la questione circa l'effettiva efficacia di una simile soluzione. E su tale aspetto cercheremo di indagare tra breve.

4. *Chi attribuisce ad altri autorità su se stesso riconosce una superiorità dell'altro*²⁰.

Tale carattere sembra poggiare su una qualche forma di riconoscimento della legittimità della asimmetria sociale. Entro tale prospettiva ciò che il soggetto attribuisce a colui che esercita il potere è una sorta di superiorità, totale o parziale, poco importa, che ne giustifichi l'atto di sottomissione.

L'altro *ha* di più: in ricchezza, in potere, in antenati degni di onore. L'altro *può* di più, è più abile, più acuto, più creativo, più capace di farsi valere. L'altro *sa* di più, dispone di migliori conoscenze, una maggiore esperienza, una visione più penetrante. [...] L'altro è semplicemente di più, in un modo che esclude ogni confronto, ogni concorrenza con lui²¹.

Ad un simile atteggiamento ne corrisponde un altro, potremmo dire speculare, che è rappresentato dalla deferente accettazione del proprio stato di inferiorità o, per usare un'espressione kantiana, del proprio stato di *minorità*. Ricorrendo a questa espressione

²⁰ Ivi, p. 89.

²¹ Ivi, p. 90.

Kant intendeva mettere in guardia dai pericoli insiti nelle forme di dispotismo (più o meno illuminato) e di paternalismo. D'altronde, il riferimento al legame parentale, alla relazione padre-figlio, costituisce un elemento costante nel contesto del lessico politico e nell'architettura delle istituzioni politiche (soprattutto nel contesto dei regimi caratterizzati da forme autoritarie di governo). Si tratta di un linguaggio che affonda le sue radici su un legame ancestrale e che dunque attecchisce con estrema facilità nelle coscienze della maggior parte degli individui.

Va aggiunto però un elemento che ci consente di allargare lo spettro della nostra analisi e di testare, sulla base delle descrizioni possibili della realtà contemporanea, la validità di una simile impostazione concettuale.

Popitz, approfondendo la questione circa il riconoscimento della superiorità dell'altro, o più precisamente, dell'uomo di potere, sottolinea come nella determinazione del valore ascrivito a tale personalità, un ruolo fondamentale è svolto dalla *descrizione pubblica* che di questo soggetto viene fatta.

Detto altrimenti, il pubblico riconoscimento, indipendentemente dal fatto di essere sempre suffragato da fatti, da circostanze oggettive di validità, funge da catalizzatore e moltiplicatore del prestigio e dunque dell'autorità di un soggetto e, inoltre, produce un effetto di ridondanza e di diffusione nella coscienza collettiva determinando fenomeni di omologazione e polarizzazione di gruppo.

Come opportunamente sottolineato da Popitz, vi è «la tendenza a generalizzare i pregi: chi è superiore qui, lo è anche là»²². Ed ancora, questo tipo di relazione asimmetrica si manifesta anche attraverso forme di identificazione con, e di innalzamento a modello, del soggetto che esercita il potere. Sotto questo profilo, la retorica totalitaria (di ieri e di oggi) è piena di riferimenti alle svariate e innumerevoli virtù del capo, che assurge ad esempio fulgido di virtù, virilità e di coraggio.

3.2 Il riconoscimento sociale dell'autorità

Una precisazione, a questo punto, è doverosa. È importante sottolineare, infatti, come il riconoscimento della superiorità, inteso come una delle forme di giustificazione dell'autorità, scioglie solo in parte i dilemmi circa l'interpretazione del fenomeno. Va rimarcato come gli effetti dell'autorità, in realtà, abbraccino uno spettro più ampio. Essi, infatti, si manifestano entro la dimensione allargata della società. E dunque per comprendere pienamente questa nozione è indispensabile focalizzare la nostra attenzione sulla natura della relazione che caratterizza i processi intersoggettivi che animano e scuotono la dimensione, pubblica e privata, di ogni società.

²² Ivi, p. 92.

È possibile sostenere che il modo in cui si manifestano le forme di riconoscimento da parte dell'autorità fornisca le coordinate attraverso le quali ognuno di noi ricostruisce e rielabora il proprio profilo, mette a punto la propria identità.

La percezione di essere socialmente riconosciuti è costitutiva del nostro autoriconoscimento, della nostra autostima. Nella misura in cui il riconoscimento da parte dell'autorità è decisivo per il sentirsi socialmente riconosciuti, da questo riconoscimento «autorevole» dipende anche il nostro autoriconoscimento. L'aspirazione al riconoscimento da parte dell'autorità è quindi anche un'aspirazione al riconoscimento di noi stessi²³.

Si tratta, evidentemente, di una variazione sul tema di quel processo di riconoscimento, più o meno drammatico, già descritto mirabilmente da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* nelle celebri pagine in cui si consuma lo scontro tra Padrone e Servo²⁴. Non a caso, anche in quel contesto, l'esito della lotta per il riconoscimento si chiudeva, almeno temporaneamente, con l'affermazione della superiorità del Padrone sul Servo e con l'instaurazione di una forma di autorità e di controllo.

L'idea di fondo è che questa duplice modalità di relazione produca un effetto di ancoraggio che alimenta e sostiene il nostro senso di appartenenza e, in termini prettamente soggettivi, consolida la nostra personale capacità di avere fiducia in noi stessi.

Si considerino, a mo' di esempio in tal senso, le dinamiche deliberative che caratterizzano le interazioni all'interno dei gruppi. Polarizzazione di gruppo e pressione alla conformità sono in fondo espressioni di una necessità di inclusione e di un bisogno di riconoscimento.

L'ancoraggio a determinate persone dell'aspirazione al riconoscimento spiega la dipendenza di chi riconosce l'autorità come dipendenza da coloro nella cui lode e attenzione egli spera con particolare intensità, e il cui biasimo e disprezzo teme con altrettanta intensità²⁵.

Detto altrimenti, la relazione che ogni individuo instaura con gli altri, e più specificamente con soggetti pubblicamente riconosciuti come titolari di un potere di controllo, di un'autorità, diventa entro la prospettiva qui descritta una cartina di tornasole attraverso cui è possibile acquisire coscienza di se stessi.

²³ Ivi, p. 93.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Milano 1998, spec. Cap. IV, Sez. A.

²⁵ H. Popitz, *op. cit.*, p. 93.

È necessario ribadire questo punto, poiché l'ampiezza e la rilevanza del coinvolgimento emotivo e psichico che caratterizza la natura dei vincoli di autorità, rendono conto della complessità e della pervasività delle relazioni all'interno di una collettività. Popitz, in tal senso, fa riferimento a quella che definisce come *Soggettività sociale*²⁶, la cui rappresentazione dipende dalla natura dei gruppi nei quali gli individui sono inclusi e dai ruoli (ascritti, acquisiti o pubblici) che ogni soggetto interpreta e svolge all'interno del contesto sociale.

Il conferimento di potere va ben oltre la mera costruzione artificiosa del consenso. La psicologia della massa non è solo il prodotto di sapienti strategie retoriche. Il ruolo e la funzione attribuita a colui che è chiamato ad esercitare il potere consolidano un legame di dipendenza e di fiducia (in alcuni casi di cieca e incomprensibile fiducia).

Secondo Popitz:

Un demagogo, che propaganda norme e insieme pronuncia il suo giudizio su fedeli e infedeli, diviene un'«autorità pubblica» se gli uditori non solo adottano le sue norme, ma percepiscono anche il suo trincerarsi giudizi come un'attribuzione o revoca di riconoscimento personale. Ciò è qualcosa di diverso dalla provocazione di aggressioni o dal consenso ottenuto con la retorica. Chi ottiene l'autorità pubblica deve essere nella condizione di ottenere nei suoi uditori un'autorelazione che vada molto al di là delle sole emozioni e del solo consenso. Deve divenire il giudice della loro autostima. Ciò significa anche che deve essere possibile immaginare che egli prenda atto del loro fare e non fare e reagisca ad esso in termini valutativi. Tali relazioni di riconoscimento immaginarie possono diventare fenomeni di massa, con la peculiarità però di non riposare su un'ottusa conformità o su semplici effetti di contagio, ma su prestazioni immaginarie, se si vuole, su avventure immaginarie che ciascuno deve realizzare per sé²⁷.

L'autorità, quindi, si pone come giudice (e in alcuni casi come "educatore") della collettività. Il potere dell'autorità ha la tendenza a delimitare e circoscrivere l'orizzonte del lecito e dell'illecito, del giusto e molto spesso (oserei dire troppo spesso) di ciò che è considerato moralmente accettabile. Detto altrimenti, il potere dell'autorità attraversa trasversalmente i territori della politica, del diritto e della morale.

Resta però da chiarire sulla base di quali prassi e attraverso quali meccanismi di controllo sia possibile consolidare il potere e controllare gli spazi di interazione, pubblici e privati.

²⁶ Secondo Popitz, infatti: «Il concetto di soggettività sociale richiama alla mente il legame – che costituisce la base dell'autorità – fra «soggettività» e «socialità», fra il carattere «soggettivo» di ogni attore sociale (la sua impossibilità di trascendere la singolarità della propria esistenza) e la dipendenza di questa stessa soggettività dal sostegno esteriore della conferma sociale. Oppure, detto in termini più familiari ai lettori di questo saggio, il legame fra l'autostima e il riconoscimento sociale». Ivi, p. 114.

²⁷ Ivi, p. 101. Sull'argomento si veda anche E. Canetti, *Massa e Potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.

In parole semplici, si tratta di capire quali siano i meccanismi più efficaci per *sorvegliare e punire, per controllare ed educare*.

3.3 Sorvegliare, punire, controllare, educare. Una breve variazione biopolitica sul tema

È indubbio che una caratteristica propria dell'autorità sia quella collegata al controllo della conformità delle azioni, sia individuali che collettive, rispetto ad uno *standard*, ad un modello che funge da criterio di comparazione. Criterio che costituisce, per dirla in termini normativi, ma sulla base di un'accezione molto generale, la *regola* da seguire onde evitare di incorrere in un qualche tipo di sanzione. È altrettanto evidente che la forza persuasiva di una regola, sia data anche dalla effettività con cui la sanzione è comminata o, più semplicemente, dalla credibilità della minaccia. La relazione tra l'imposizione di un divieto e l'esercizio del potere sanzionatorio, costituisce uno dei temi forse più delicati nell'analisi della nozione di autorità. La ragione di questa particolare attenzione deriva dal fatto che l'esercizio della coercizione ha a che vedere sia con le forme di giustificazione, normativa, politica e morale, sia con il destino e l'esistenza dei singoli individui in quanto soggetti (giuridici, politici e morali). È possibile, distinguere le modalità di coercizione in tre distinte classi. La diversificazione pertiene all'oggetto, all'obiettivo contro cui viene esercitata la forza.

Sotto questo profilo, ritengo che l'analisi biopolitica condotta da Michel Foucault, fornisca alcune importanti coordinate concettuali utili a orientarsi entro un territorio irto di insidie e di pericoli.

In maniera molto schematica è possibile distinguere tra forme di coercizione che si concentrano sui corpi; forme di coercizione che agiscono sulle coscienze e sui meccanismi di apprendimento e, infine, una coercizione che vincola e condiziona lo sviluppo e la sedimentazione delle idee.

Il controllo sui corpi, e la conseguente applicazione della giustizia retributiva attraverso l'uso di pene corporali, rappresenta la prima forma di esercizio dell'autorità. Per lungo tempo, la manifestazione fisica della forza della giustizia, l'azione sui corpi, ha caratterizzato l'esercizio del potere. Ma più generalmente, essa è stata interpretata come una corretta applicazione del principio di riparazione. La libbra di carne pretesa da Shylock nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare, può quindi essere considerata come una rappresentazione tutt'altro che fantasiosa di questa versione dell'idea di giustizia.

Il ricorso al supplizio, alla tortura, alle pene corporali rispondeva così a criteri di equità e di un bilanciamento tra divieto e sanzione. Ed inoltre, la traccia lasciata dalle cicatrici, come pure la natura pubblica e rituale dei supplizi celebrati sulla pubblica piazza, aggiungevano un valore esemplare alla pena e alla condanna.

Detto altrimenti, lo scopo che la sanzione svolgeva era anche quello di deterrenza: ovvero, di dissuadere i sudditi, chiamati (il più delle volte obbligati attraverso un editto)

a partecipare al supplizio, dal macchiarsi dello stesso crimine. Ma, come ci ricorda Foucault già dalle prime pagine di *Sorvegliare e Punire*, il raccapriccio, l'uso giuridico della sofferenza e del dolore, rischia di rivelarsi un boomerang, e di essere controproducente sia come forma riconosciuta di giustizia retributiva, sia in termini più generali, come strumento di legittimazione del potere. È possibile affermare che la soglia che distingue l'esercizio legittimo della coercizione dall'arbitrio è estremamente sottile e richiede grande precisione. Lì dove la percezione del dolore del condannato viene interpretata come un'inutile sofferenza, viene meno la fiducia popolare nella correttezza e nell'equità delle decisioni del sovrano. Il sovrano *inutilmente* crudele non è più percepito come un sovrano giusto.

Sotto questo profilo, il supplizio subito il 2 marzo 1757 da Robert-François Damiens è una descrizione più che convincente di questa metamorfosi percettiva da parte del popolo. Robert-François Damiens era stato condannato a

Fare confessione pubblica davanti alla porta principale della Chiesa di Parigi, dove doveva essere condotto e posto dentro una carretta a due ruote, nudo, in camicia, tenendo una torcia di cera ardente del peso di due libbre; poi nella detta carretta, alla piazza di Gréve, e su un patibolo che ivi sarà innalzato, tanagliato alle mammelle, braccia, cosce e grasso delle gambe, la mano destra tenente in essa il coltello con cui ha commesso il detto parricidio bruciata con fuoco di zolfo e sui posti dove sarà tanagliato, sarà gettato piombo fuso, olio bollente, pece bollente, cera e zolfo fusi insieme e in seguito il suo corpo tirato e smembrato da quattro cavalli e le sue membra e il suo corpo consumati dal fuoco, ridotti in cenere e le sue ceneri gettate al vento.

...Alla fine venne squartato²⁸.

Foucault sottolinea come l'atteggiamento nei confronti del corpo del condannato, potremmo anche dire, l'accanimento con cui si martoriavano le membra del reo, fosse destinato a cambiare radicalmente. Le modalità di controllo o, più precisamente, il ruolo ad esse attribuito e il significato ascrivito all'espiazione della pena, vennero rielaborate. Foucault precisa, rispondendo ad una possibile obiezione relativa alla effettiva evoluzione dei meccanismi repressivi, che l'accostamento, la similitudine tra il supplizio e il regime della detenzione non sia un argomento proponibile.

Si dirà: la prigione, la reclusione, i lavori forzati, il bagno penale, l'interdizione di soggiorno, la deportazione – che hanno occupato un posto così importante nei sistemi penitenziari moderni – sono sempre pene fisiche: a differenza dell'ammenda, es-

²⁸ M. Foucault, *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1999, p. 5.

si incidono, e direttamente, sul corpo. Ma il rapporto castigo-corpo non è identico a quello che era nei supplizi. Il corpo qui si trova in posizione di strumento o di intermediario; se si interviene su di esso rinchiudendolo o facendolo lavorare, è per privare l'individuo di una libertà considerata un diritto e insieme un bene.

Il corpo, secondo questo tipo di penalità, è irretito in un sistema di costrizioni e di privazioni, di obblighi e di divieti²⁹.

Questo cambio di registro nella gestione delle forme di coercizione corrisponde anche ad una intensificazione dei sistemi di controllo, che trova la sua massima espressione nel cosiddetto *Panoptismo*³⁰. Sulla base di questa prospettiva, infatti, ogni singolo aspetto della vita di un soggetto, tanto più di un individuo sottoposto ad un regime di detenzione, doveva essere attentamente controllato. Il perseguimento di questo ideale, coniugava sia l'esigenza retributiva e moralizzatrice della lotta alla devianza, sia la necessità di ottimizzare utilitaristicamente i costi di gestione derivanti dall'esercizio della coercizione. Il modello architettonico della prigione ideale, il *Panopticon*, non a caso elaborato da Jeremy Bentham, padre dell'Utilitarismo, si poneva questo duplice obiettivo, garantire la forza di persuasione dei meccanismi di espiazione, riducendo al massimo i costi di esercizio.

Vi è poi un altro aspetto che merita di essere discusso in questa sede. Esso ha a che fare con il controllo inteso come metodo pedagogico, in senso ampio.

L'esercizio dell'autorità ovviamente trova una innumerevole serie di applicazioni e di ambiti. Ci limiteremo a due soli esempi: le scuole mutuali e l'esercito.

Non è affatto casuale che queste due istituzioni, la scuola e l'addestramento militare (in realtà ce ne sarebbe anche una terza, la fabbrica che presenta le medesime caratteristiche che mi accingo a descrivere), abbiano suscitato l'interesse degli studiosi dei modelli educativi. Se riflettiamo attentamente, infatti, emerge con sufficiente chiarezza il legame, o meglio i legami, che collegano questi due ambiti. In entrambi i casi, infatti, il fine ultimo è l'acquisizione di una qualche forma di competenza. In entrambi i casi è presente una gerarchia interna, un'asimmetria, che definisce i ruoli e le forme di interazione lecite o illecite. In entrambi i contesti, l'acquisizione delle competenze è compatibile (anzi è auspicabile che sia così) con l'esercizio meccanico di una qualche azione. Entrambe le istituzioni sono funzionali alla costruzione della società ideale (lascio volutamente in sospeso, la questione se queste caratteristiche appena descritte definiscano effettivamente il modello di società ideale nel quale ci piacerebbe vivere. È una questione di gusti, ma a mio avviso, sussistono forti motivi per spingerci a desistere dall'applicazione di un simile modello, almeno se abbiamo a cuore, i principi della democrazia).

²⁹ Ivi, p. 13.

³⁰ Per un approfondimento su questo tema si veda R. Escobar, *La libertà negli occhi*, Il Mulino, Bologna 2006.

Anche in questo caso, il sistema di controllo deve essere reso compatibile con un criterio di efficienza.

La scuola diviene un apparato per apprendere in cui ogni allievo, ogni momento, ogni livello, quando li si combini a dovere, vengono utilizzati in permanenza nel processo generale d'insegnamento. Uno dei grandi sostenitori della scuola mutuale (Samuel Bernard) dà la misura di questo progresso: «In una scuola di 360 bambini, il maestro che volesse istruire ogni allievo singolarmente, non potrebbe, in una seduta di tre ore, dare a ciascuno che mezzo minuto. Col nuovo metodo, tutti i 360 allievi scrivono, leggono o fanno di conto per due ore e mezzo ciascuno».

Questa combinazione, accuratamente misurata, di forze, esige un sistema preciso di comando. Tutta l'attività dell'individuo disciplinato deve essere scandita e sostenuta da ingiunzioni, la cui efficacia dipende dalla brevità e dalla chiarezza; l'ordine non deve essere spiegato, neppure formulato; è necessario e sufficiente che faccia scattare il comportamento voluto. Tra il maestro di disciplina e colui che gli è sottomesso il rapporto è di segnalizzazione: si tratta non di comprendere l'ingiunzione, ma di percepire il segnale, di reagirvi subito secondo un codice più o meno artificiale stabilito in precedenza³¹.

Entro questo contesto, «Castigare è educare». Il castigo diviene una delle possibili varianti che contribuiscono al processo di apprendimento.

È evidente che questa descrizione è perfettamente compatibile anche con le modalità di apprendimento e di sorveglianza che caratterizzano l'addestramento militare.

Si potrebbe addirittura affermare che la costruzione (mi si passi il termine) dello studente modello sia funzionale alla costruzione del buon soldato e, di conseguenza all'obbedienza del buon suddito. E il cerchio si chiude.

Il ruolo della sanzione è dunque quello di *normalizzare*, rendere forzatamente conformi ad un modello fisso, prestabilito e non soggetto ad alcuna forma di deroga o contestazione.

Ciò che attiene alla penalità disciplinare, è l'inosservanza, è tutto quello che non si adegua alla regola, tutto quello che se ne allontana; gli scarti. È penalizzabile il campo indefinito del non conforme: il soldato commette un «errore» ogni volta che non raggiunge il livello richiesto; l'«errore» dell'allievo, sia pure reato minore, è una inattitudine a adempiere ai suoi compiti. Il regolamento della fanteria prussiana imponeva di trattare con «tutto il rigore possibile» il soldato che non avesse appreso a maneggiare correttamente il fucile. Nello stesso modo «quando uno scolaro non ri-

³¹ M. Foucault, *op. cit.*, p. 181.

orderà il catechismo del giorno precedente, si potrà obbligarlo ad apprendere quello del giorno, senza fare alcun errore, e glielo si farà ripetere a memoria l'indomani; oppure lo si obbligherà ad ascoltarlo in piedi o in ginocchio, con le mani giunte, oppure gli si infliggerà qualche altra penitenza»³².

Vorrei, nel concludere questa sezione, porre un ulteriore interrogativo che mi sembra costituisca una sorta di sottofondo alla discussione fin qui condotta, ovvero: «Che relazione sussiste tra Verità e Giustizia?»

Ovviamente, non si tratta di una questione filosofica, o perlomeno non si tratta solo di una questione filosofica. Essa ha degli agganci molto forti con la dimensione giuridica (si pensi alla cosiddetta verità processuale) e con la dimensione pratico-scientifica. Il problema è evidentemente quello di definire la relazione tra un enunciato di verità e la pratica della giustizia. Questo aspetto assume un ruolo centrale, ad esempio, nella stesura delle perizie psichiatriche, o in altre forme di consulenza specialistica, richieste nel corso di un procedimento giudiziario. La domanda che vorrei porre è la seguente: fino a che punto il ricorso a queste perizie contribuisce a consolidare la struttura del giusto processo. Sia chiaro che non è mia intenzione sminuire una simile pratica. Mi interessa capire, tuttavia, fino a che punto tali perizie siano “effettivamente” neutre (e neutrali). Se cioè, vi sia il rischio di uno squilibrio, o addirittura di un cambio repentino di ruolo, nel contesto della rappresentazione processuale. Una degenerazione del sistema che, in un curioso gioco delle parti, consenta al perito di divenire, suo malgrado (nell'ipotesi migliore), il giudice: colui che, seppure indirettamente, alla fine scriverà la sentenza.

Michel Foucault, nel suo saggio *Gli anormali*, che raccoglie le lezioni da lui tenute durante il corso al Collège de France del 1974-75, ha sviluppato ampiamente questo aspetto a partire da un nucleo ben definito di critiche sollevate nei confronti del rapporto tra gli enunciati della scienza e la conformità alle procedure e alle regole che ordinano lo svolgimento di un procedimento giudiziario.

Uno dei presupposti più immediati e più radicali di ogni discorso giudiziario, politico, etico, è che esista una dipendenza non accidentale tra l'enunciato della verità e la pratica della giustizia. Ora, succede che, nel punto in cui vengono a incontrarsi l'istituzione destinata a regolamentare la giustizia, da un lato, e le istituzioni qualificate a enunciare la verità, dall'altro; nel punto in cui s'incontrano il tribunale e l'uomo di scienza, in cui s'incrociano l'istituzione giudiziaria e il sapere medico o scientifico in generale; in questo stesso punto vengono formulati degli enunciati che hanno lo statuto di discorsi veri, che detengono effetti giudiziari considerevoli, e che

³² Ivi, p. 196.

hanno tuttavia la curiosa proprietà di essere estranei a tutte le regole, anche le più elementari, di formazione di un discorso scientifico; di essere estranei anche alle regole del diritto e di essere, [...] in senso stretto, grotteschi³³.

Un esempio servirà a definire meglio la questione.

Si trattava di sapere chi avesse ucciso una ragazza il cui cadavere era stato ritrovato in un campo. Vi erano due sospetti: uno era il notabile della città e l'altro un adolescente tra i diciotto e i vent'anni. Ecco come i periti psichiatrici descrivono lo stato mentale del notabile in questione.

[...] Gli psichiatri non scoprirono alcun disturbo di memoria. Ricevettero le confidenze sui sintomi che il soggetto aveva avuto nel 1970. Si trattava di preoccupazioni professionali e finanziarie. Egli dichiarò loro di aver conseguito la maturità a sedici anni e di essersi laureato a vent'anni; di aver ottenuto due diplomi di studi superiori e aver effettuato ventisette mesi di servizio militare in Africa settentrionale, in qualità di sottotenente. In seguito aveva rilevato l'impresa del padre e aveva lavorato molto, avendo come uniche distrazioni il tennis, la caccia e la barca a vela.

Questa, invece, la perizia relativa al giovane sospettato:

Gli psichiatri rilevano: "carattere con poche sfumature", "immaturità psicologica", "personalità poco strutturata" (in realtà sono sempre le stesse categorie), "giudizio senza rigore", "cattiva valutazione del reale", "profondo squilibrio affettivo", "serissime turbe emotive". Inoltre, "dopo aver evocato la sua passione per la lettura dei fumetti e dei libri di Satanik, i periti hanno preso in considerazione la comparsa delle pulsioni sessuali, che sono normali per un ragazzo di questa statura fisica. Si sono soffermati sull'ipotesi che, una volta messo di fronte alla confessione della passione che la giovane gli rivelava, egli abbia potuto sentire brutalmente una repulsione, ritenendola di carattere satanico³⁴.

Quale sarà stato l'esito del processo?

Ritengo che il problema della neutralità degli enunciati sia uno degli elementi più controversi e più difficili da dirimere, dal momento che esso concerne l'individuazione e

³³ M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, cura e trad. it. di V. Marchetti-A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2000, p. 21. Questo aspetto emerge con ancor più incisività in tutti quei casi in cui il soggetto della perizia appartiene ad una categoria sociale oggetto di stigma o di una qualche forma di discriminazione sociale connessa a questioni di *status*, appartenenza etnica o di genere, preferenze sessuali o semplicemente canoni estetici.

³⁴ Ivi, pp. 30-31.

la conseguente applicazione di criteri di valutazione che abbiano quale caratteristica fondamentale quella dell'oggettività. Il pericolo che un sistema bene ordinato è chiamato a scongiurare è quello che nel paniere degli elementi, che dovrebbero essere gli unici oggetti di valutazione da parte di un giudice e di una giuria, si inseriscano elementi esterni all'analisi sul merito. Esso costituisce, un po' come accade all'annoso problema del *free-rider* nel campo delle allocazioni degli onori e degli oneri sociali, un elemento persistente e difficilmente eliminabile. Al centro di questa controversa relazione vi è la permeabilità delle dimensioni sociali. La riduzione dell'influenza – o per meglio dire gli sforzi di neutralizzazione degli effetti –, delle strutture (e delle sovrastrutture, mi si passi il termine dal sapere *retro*) culturali nella definizione di procedure e decisioni pubbliche costituisce, infatti, uno dei banchi di prova più rilevanti nel contesto delle istituzioni democratiche e nella comparazione e valutazione della stabilità delle regole della civile convivenza.

Tra scienza e filosofia: nuove istanze etiche per nuovi percorsi formativi

Giuseppe Giordano

1. Introduzione

Questo intervento vuole proporre un percorso storico, storico-filosofico, storico delle idee, attraverso quello che, a mio parere, costituisce il nucleo centrale, il cuore, della produzione culturale del Novecento, e, in quanto tale, luogo di filosofia. Questo nucleo è costituito dalla scienza o, sarebbe meglio dire, dalle scienze. Esse costituiscono una produzione culturale assolutamente primaria, non soltanto per i risultati immediati e specialistici, ma per le ricadute paradigmatiche sia sul modo di concepire la conoscenza sia sulle nostre visioni del mondo.

Gli stessi scienziati – e penso ai più grandi fra di loro, quelli che hanno prodotto delle vere e proprie rivoluzioni e ne hanno avuto consapevolezza – si sono “fatti” filosofi; e non nel senso althusseriano di “filosofi involontari”, ma in quanto autori di riflessioni appunto consapevoli sui cambiamenti generati dalle loro scoperte scientifiche nel nostro modo di percepire e vivere la realtà².

Parlerò di scienza, dunque; però in una prospettiva filosofica, e da storico (della filosofia); parlerò, cioè, di idee che nascono in campo scientifico; idee che forse non hanno un riscontro forte e cosciente nella pratica quotidiana di laboratorio o di osservazione; ma idee che hanno cambiato e stanno cambiando il nostro modo di stare al mondo, di vivere nell’ambiente che ci circonda, di muoverci nella dimensione non solo naturale ma anche sociale³.

¹ Cfr. L. Althusser, *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* [1974], trad. di F. Fistetti, De Donato, Bari 1976.

² Su questo tema mi permetto di rinviare a G. Giordano, *Storia della filosofia, scienza e scienziati. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in AA. VV., *Le nuove frontiere della storiografia filosofica. Atti del I Convegno Nazionale della Società di Storia della Filosofia* (Messina, 13-15 giugno 2002), Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 75-112; ora anche in G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 13-52.

³ I mutamenti nella scienza non sono affatto privi di ricadute su ambiti che potrebbero apparire non direttamente coinvolti con la scienza stessa. Basti pensare all’economia, dove nuove prospettive scientifiche stanno permettendo, ad esempio, un recupero dell’etica all’interno di una disciplina che sembrava doverla escludere dal suo corredo valoriale. Su questi temi, per quel che riguarda il rapporto fra etica ed economia, si possono vedere A. Sen, *Etica ed economia* [1987], trad. di S. Maddaloni [1988], Laterza, Roma-Bari 2004, e G. Cotroneo, *Etica ed economia. Tre conversazioni*, Armando Siciliano, Messina 2006. Sul legame fra economia, scienza ed etica rinvio a G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008. Inoltre, il cambiamento paradigmatico della scienza dal riduzionismo “classico” alla complessità e il suo influsso nei fenomeni economici (anche nel campo aziendale e delle imprese) è illustrato in A. De Toni-L. Comello, *Prede o ragni. Uomini e organizzazioni nella ragnatela della complessità*, UTET, Torino 2005, e (sempre degli stessi autori) *Viaggio nella complessità*, Marsilio, Venezia 2007.

Quello che spero di fare emergere è che nuove idee scientifiche devono necessariamente promuovere una nuova formazione; una formazione che abbia a suo fondamento una sensibilità etica sconosciuta alla scienza fino a qualche anno addietro⁴; ignorata fino a quando, soprattutto, la fisica non “ha conosciuto il peccato”⁵ con la bomba atomica e ha compreso in maniera eclatante che anche la scienza non è affatto neutra. Dalla scienza, oggi, grazie a una storia secolare, promana la necessità di un afflato etico, che vada al di là della dimensione strettamente antropologica.

2. Sviluppi della scienza nel Novecento

Prima di restringere il campo, è opportuno costruire lo sfondo. Questo è dato dalle rivoluzioni scientifiche che dall’inizio del XX secolo ci hanno accompagnato fino ai giorni nostri, con un succedersi di eventi forse mai visto in epoche precedenti. Le ragioni di un tale incremento nello sviluppo scientifico sono sicuramente molteplici: di tipo tecnologico-strumentale, ma anche di tipo sociologico e comunicativo. Qui però ci interessa – seppur brevemente – sottolineare la ricchezza di nuove teorizzazioni di successo e la vastità dei campi interessati a queste novità⁶.

Il secolo si apre con la scoperta del *quanto d’azione* da parte di Max Planck. Si inaugurava così un periodo che è stato definito, nella sua prima parte, quello dei “trent’anni che sconvolsero la fisica”⁷. Nei primi trent’anni del Novecento, infatti, assistiamo a un radicale cambiamento di quella che era stata la scienza prototipica per eccellenza: la fisica. Se le teorie della relatività, prodotto di un solo scienziato, Albert Einstein, mettono in discussione implicitamente la definitività delle conquiste della scienza, andando oltre Newton, la fisica dei quanti cambia il modo stesso di fare scienza, perché si presenta come un’impresa collettiva, che coinvolge – per citare soltanto qualche nome più che noto: Bohr, Born, De Broglie, Dirac, Heisenberg, Pauli, Schrödinger – molti scienziati con modalità di cooperazione che non si erano mai viste prima e che sarebbero poi divenute quelle standard nella ricerca in fisica. Ovviamente, l’impatto concettuale è anche più dirompente, poiché una visione della natura che “fa salti” cambia completamente il quadro di riferimento consoci-

⁴ In una lettera del 1931 all’editore americano Warder W. Norton, Bertrand Russell scriveva: «La scienza di per se stessa mi sembra neutra, essa, cioè, accresce il potere degli uomini per il bene come per il male» (citato in M. Pera, *La sfida della società scientifica*, prefazione a B. Russell, *La visione scientifica del mondo* [1931], trad. di E.A. Loliva [1934], nuova edizione, riveduta da M. Mamiani, Laterza, Roma-Bari 1982, p. V).

⁵ Cfr. P. Greco, *Hiroshima. La fisica conosce il peccato*, Editori Riuniti, Roma 1995.

⁶ Per un’analisi storico-concettuale dei cambiamenti più recenti nelle scienze e i risvolti degli sviluppi di nuovi paradigmi rinvio a M. Cini, *Il supermarket di Prometeo. La scienza nell’era dell’economia della conoscenza*, Codice Edizioni, Torino 2006.

⁷ Cfr. G. Gamow, *Trent’anni che sconvolsero la fisica* [1966], trad. di L. Felici [1966], Zanichelli, Bologna 1990.

vo e rimescola concetti e valori epistemologici ritenuti cardinali per secoli⁸. Contemporaneamente a questi avvenimenti che cambiano volto alla fisica, in altri campi si verificano mutamenti di portata epocale. Innanzitutto, comincia ad emergere, grazie allo studio del vivente, un approccio diverso da quello classico analitico-scompositivo, che, prima che fosse codificato in regola metodologica da Cartesio⁹, già Aristotele sintetizzava dicendo che «è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto)»¹⁰. Adesso, negli anni Venti del secolo, si comincia ad affermare un approccio “olistico”, una visione di insieme, che declina un altro e diverso modo di guardare alla realtà¹¹. Tutto si fonda sulla constatazione che, studiando gli esseri viventi, ci si accorge che questi hanno delle proprietà che non sono proprietà delle singole parti che li compongono; anzi, «non esistono affatto delle parti», ma reti e relazioni¹². Un precedente importante in questa prospettiva sono sicuramente gli studi di Aleksandr Bogdanov¹³, che però, a causa dell'ostracismo di Lenin e della difficoltà della lingua russa, non ebbero notorietà fuori dal paese dell'Autore¹⁴. Bisogna dunque attribuire la paternità della visione olistica applicata alla scienza a Ludwig von Bertalanffy, il quale, muovendo dallo studio del vivente, importa nella scienza la *visione sistemica*, cioè l'approccio non scompositivo alla realtà, l'inversione di valore fra la parte e il tutto, per la prima volta, in campo scientifico, a favore del tutto¹⁵. Quella di Bertalanffy è un'operazione epistemologica non limitata ai suoi campi specifici di interesse scientifico. Programmaticamente, lo scienziato, nel tratteggiare la sua visione e le applicazioni della sua teoria, ha sperato «di mostrare come la Teoria Generale dei Sistemi abbia contribuito all'espansione delle teorie scientifiche, abbia condotto a nuove prospettive e a nuovi principi, e abbia aperto nuovi problemi “passibili di ricerca”»¹⁶.

⁸ Non è scopo di questo lavoro discutere tutti questi aspetti rivoluzionari delle rivoluzioni in fisica del primo trentennio del Novecento da un punto di vista filosofico. Per delle riflessioni su questi temi rinvio a G. Gembillo, *Da Einstein a Mandelbrot. La filosofia degli scienziati contemporanei*, Le Lettere, Firenze 2009.

⁹ Si tratta della seconda delle quattro celebri regole del metodo: «dividere ciascuna delle difficoltà che esaminavo in quante più parti era possibile, in vista di una migliore soluzione» (R. Descartes, *Discorso sul metodo* [1637], trad. di M. Garin [1986], introduzione di T. Gregory [1998], Laterza, Roma-Bari 2004, p. 25).

¹⁰ Aristotele, *Politica*, trad. di R. Lauro [1973], in Id., *Opere*, Vol. 9, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 4, I, 1, 1252a, 19-20.

¹¹ Questo approccio produrrà effetti importanti anche in campi come la psicologia con la cosiddetta scuola della *Gestalt*, i cui principali esponenti sono Wolfgang Köhler e Max Wertheimer. Si veda, fra i molti, W. Köhler, *La psicologia della Gestalt* [1947], trad. di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1961.

¹² Cfr. F. Capra, *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo [1997], Rizzoli, Milano 2001, pp. 40 e 49.

¹³ Su Bogdanov si veda F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 56-59.

¹⁴ Per un'idea del pensiero di Bogdanov – e dei motivi dell'ostracismo di Lenin: Bogdanov inizia a mettere in discussione il concetto di scientificità “classico”, quel concetto che era alla base della trasformazione del socialismo in materialismo *scientifico* – rinvio al volume A. Bogdanov, *Quattro dialoghi su scienza e filosofia*, con scritti di Ernst von Glasersfeld, Massimo Stanzione, Silvano Tagliagambe, a cura di F. Accame, Odradek, Roma 2004.

¹⁵ Cfr. L. von Bertalanffy, *Teoria Generale dei Sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* [1967], trad. di E. Bellone [1971], introduzione di G. Minati, Mondadori, Milano 2004.

¹⁶ Ivi, p. 193.

L'accreditarsi della prospettiva sistemica apre la via a tutta una serie di studi come quelli della cibernetica e della teoria dell'informazione, che senza la prospettiva olistica avrebbero avuto sviluppi diversi. Naturalmente, anche da questi campi sono venuti rivoluzionari apporti anche concettuali al quadro scientifico generale. Basti pensare alla causalità circolare, al *feedback loop*, che i cibernetici sin dagli inizi, con Norbert Wiener, hanno introdotto, spezzando il dominio plurimillenario della causalità lineare¹⁷; o all'importanza della teoria dell'informazione, che mette in luce la possibilità, successivamente elaborata in altri ambiti, di ricavare "ordine dal rumore"¹⁸. Ma va anche sottolineato come, retroagendo, è proprio la cibernetica a portare avanti la visione sistemica, avviando, ad esempio con Heinz von Foerster, lo studio di "sistemi che osservano sistemi", contemplando cioè visione sistemica e causalità retroagente¹⁹.

In tutti gli ambiti scientifici è possibile riscontrare nuove acquisizioni e conquiste, che scompaginano anche i tradizionali confini disciplinari, aprendo prospettive di unione fra settori precedentemente tenuti puntualmente distinti: nascono la biochimica, la chimica-fisica, e oggi, malgrado lo specialismo imperante, è sempre più necessario avere conoscenze trasversali²⁰.

¹⁷ Cfr. N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica* [1950], introduzione di F. Ciafaloni, trad. di D. Persiani, Boringhieri, Torino 1982. Una raccolta di testi di protagonisti della cibernetica si trova in V. Somenzi-R. Cordeschi (a cura di), *La filosofia degli automi*, Bollati Boringhieri, Torino 1986 (edizione accresciuta e ampliata rispetto alla prima del 1965). Uno studio importante sul movimento cibernetico è quello di Stephen J. Heims, *I Cibernetici. Un gruppo e un'idea* [1991], trad. di G. M. Fidora, Editori Riuniti, Roma 1994.

¹⁸ Per le basi teoriche della teoria dell'informazione, si veda C. E. Shannon-W. Weaver, *La teoria matematica delle comunicazioni* [1949], trad. di P. Cappelli, ETAS, Milano 1983. Il ruolo della teoria dell'informazione nella scienza contemporanea è ben individuato in E. H. Hutten, *La scienza contemporanea. Informazione, spiegazione e significato* [1974], prefazione di V. Somenzi, trad. di A. Verdino, Armando, Roma 1975. Per l'organizzazione che si produce dal disordine (con particolare riferimento agli esseri viventi) rinvio a H. Atlan, *Tra il cristallo e il fumo. Saggio sull'organizzazione del vivente* [1979], trad. di R. Coltellacci e R. Corona, Hopefulmonster, Firenze 1986. È noto che l'idea di un "order from noise" è di Heinz von Foerster, del quale si dà riferimento nella nota successiva.

¹⁹ Si veda, ad esempio, H. von Foerster, *Sistemi che osservano*, a cura di M. Ceruti-U. Telfner, trad. di B. Draghi, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1987.

²⁰ I problemi generati dallo specialismo, nella sua veste più brutale, sono al centro delle riflessioni di Edgar Morin. Su questi temi rinvio a E. Morin, *Il metodo 1. La natura della natura* [1977], trad. di G. Bocchi-A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2001; e Id., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000. Si vedano anche G. Giordano, *La polemica contro lo specialismo. Tappe di un percorso verso la complessità da Ortega a Morin*, in Id., *Da Einstein a Morin*, cit., pp. 133-174; e G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008. È importante sottolineare che grandi passi avanti nelle scienze sono stati compiuti quando si è pensato di portare concetti da un ambito a un altro. È il caso dell'operazione compiuta da Erwin Schrödinger con il famoso *What is life* del 1944 (*Che cos'è la vita*, trad. di M. Ageno [1947], Adelphi, Milano 1995), che, spostando concetti della fisica subatomica nel campo dei costituenti elementari della vita, ha aperto la strada alla scoperta della costituzione del DNA da parte di scienziati come Erwin Chargaff, Francis Crick, Max Delbrück, Rosalind Franklin e James Watson. Sul "nomadismo concettuale" nelle scienze si può vedere: AA. VV., *Da una scienza all'altra. Concetti nomadi* [1987], direzione e coordinamento di Isabelle Stengers, trad. di S. Isola, Hopefulmonster, Firenze 1988.

Ma per restare alle partizioni tradizionali (e ancora ben vive), la chimica, ad esempio, che ha una storia ricca e articolata nel XX secolo²¹, ha visto dal suo interno prorompere la svolta della termodinamica dei processi irreversibili²², quelli che avvengono lontano dall'equilibrio termico. Ilya Prigogine, padre di questi studi e premio Nobel, ha di fatto aperto non solo nuovi scenari scientifici, analizzando quei fenomeni denominati da lui "strutture dissipative"²³ e di cui non ci si occupava; ma ha compreso la portata trasversale, extra chimica potremmo dire, delle sue scoperte e ne ha fatto un modello epistemologico-conoscitivo e una nuova "filosofia della natura"²⁴.

Sempre da questo settore di studi – contaminato con l'interesse per i viventi – sono venuti fuori, fra le tante scoperte, anche gli studi di Manfred Eigen sui cicli enzimatici e gli ipercicli catalitici, che potrebbero costituire una base per comprendere l'origine della vita²⁵.

La scienza che ha acquisito il ruolo paradigmatico nel Novecento – dopo la "rivoluzione darwiniana"²⁶ – è stata proprio quella che indaga la vita. In questo settore si è assistito a sviluppi straordinari sia in direzione, per così dire, riduzionista sia in direzione sistemica. Basta, infatti, pensare, da una parte, ai successi inaugurati dalla scoperta della struttura a "doppia elica" del DNA da parte di Watson e Crick²⁷, che hanno avuto un'eco concettuale (oltre che scientifica) nelle riflessioni di Monod²⁸, prima, e di

²¹ Si veda L. Cerruti, *Bella e potente. La chimica del Novecento fra scienza e società*, Editori Riuniti, Roma 2003.

²² Cfr. I. Prigogine, *Termodinamica dei processi irreversibili* [1954; 1962; 1967], prima edizione italiana integrata dall'Autore con tre nuove appendici di aggiornamento a cura e con prefazione di A. M. Liquori, Leonardo Edizioni Scientifiche, Roma 1971.

²³ Si veda I. Prigogine, *La nascita del tempo*, Theoria, Roma-Napoli 1988; Id., *Dall'essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche* [1978], trad. di G. Bocchi e M. Ceruti, Einaudi, Torino 1986; I. Prigogine-D. Kondepudi, *Termodinamica. Dalle macchine termiche alle strutture dissipative* [1999], trad. di F. Ligabue, Bollati Boringhieri, Torino 2002; G. Nicolis-I. Prigogine, *Complessità. Esplorazioni nei nuovi campi della scienza* [1987], trad. di M. Andreatta-M.S. De Francesco, Einaudi, Torino 1991.

²⁴ Cfr., fra gli altri, I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], edizione italiana a cura di P. D. Napolitani [1981], Einaudi, Torino 1999; Id., *Tra il tempo e l'eternità* [1988], trad. di C. Tatasciore [1989], Bollati Boringhieri, Torino 1998; I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura* [1996], in collaborazione con I. Stengers, trad. di L. Sosio, Bollati Boringhieri, Torino 1997. Sulla "filosofia della natura" (e non soltanto) di Prigogine, rinvio a: G. Giordano, *La filosofia di Ilya Prigogine*, Armando Siciliano, Messina 2005; e a G. Gembillo-G. Giordano-F. Stramandino, *Ilya Prigogine scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina 2004.

²⁵ Cfr. M. Eigen, *Gradini verso la vita. L'evoluzione prebiotica alla luce della biologia molecolare* [1987], trad. di F. Canobbio Codelli, Adelphi, Milano 1987. Sul ruolo di Eigen nel panorama scientifico contemporaneo si può vedere F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 108-110.

²⁶ Si può davvero parlare di "rivoluzione darwiniana" perché, con la teoria dell'evoluzione delle specie per selezione naturale, per la prima volta la storia (il tempo irreversibile) diviene elemento esplicativo in campo scientifico, al punto che – è stato detto – «la biologia evolutiva ha scoperto la complessità della storia» (G. Bocchi-M. Ceruti, *Origini di storie* [1993], Feltrinelli, Milano 2000, p. 189). Su ciò si veda anche G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999.

²⁷ J. D. Watson-F. H. C. Crick, *Molecular Structure of Nucleic Acids: a Structure for Deoxyribose Nucleic Acid*, in "Nature", n. 4356, april 25, 1953, pp. 737-738.

²⁸ Cfr. J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* [1970], trad. di A. Busi [1970], Mondadori, Milano 1986.

Dawkins²⁹, poi. Dall'altra parte, però, ci sono gli studi, ad esempio, di Gould e di Eldredge, che portano avanti il darwinismo dalla prospettiva di quei particolari sistemi che sono le specie, introducendo una alternativa al tradizionale gradualismo dell'evoluzione³⁰. Le due opposte prospettive non hanno mancato di venire in contrasto, proprio perché portatrici di visioni e metodi radicalmente opposti³¹; ma ciò non ha impedito che i risultati prodotti con entrambi gli approcci siano stati importanti e innovativi. Come di importanza fondamentale sono state, nel settore biologico, le teorie di Maturana e Varela sulla caratterizzazione dei sistemi viventi come macchine autopoietiche, capaci di auto-organizzarsi, di mantenere, cioè, una organizzazione (che ne dà l'identità) chiusa e costituirsi come strutture aperte in continuo cambiamento, in un rapporto di interazione e costruzione reciproca con l'ambiente³².

Gli ultimi esempi li traggo dagli studi che si agganciano alla scienza più intrisa di storia e temporalità che ci sia: la geologia³³. In primo luogo, un concetto veramente foriero di grandi ripensamenti concettuali è quello – formulato per la prima volta negli anni Settanta dell'Ottocento da Eduard Suess – di biosfera. Vladimir Vernadskij lo riprende nella prima metà del XX secolo, utilizzandolo per assumere una prospettiva che apre la strada alla considerazione del pianeta Terra da un punto di vista complessivo: quello, appunto, della biosfera. L'approccio dello scienziato russo non è più un approccio "separatista", per cui chimici, biologi, fisici si devono, ciascuno per la loro parte, occupare della sezio-

²⁹ Il riferimento più noto, fra i tanti possibili, è sicuramente R. Dawkins, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente* [1976; 1989], trad. di G. Corte-A. Serra, Mondadori, Milano 1995.

³⁰ Si vedano: N. Eldredge-S.J. Gould, *Gli equilibri punteggiati: un'alternativa al gradualismo filetico* [1972], in N. Eldredge, *Strutture del tempo* [1985], trad. di G. Bocchi, Hopefulmonster, Firenze 1991; S.J. Gould, *L'equilibrio punteggiato* [2007], trad. di G. Panini, A. Cardini, M. Ferraguti, introduzione di T. Pievani, Codice Edizioni, Torino 2008.

³¹ Cfr., ad esempio, K. Sterelny, *La sopravvivenza del più adatto. Dawkins contro Gould* [2001], edizione italiana a cura di T. Pievani, Raffaello Cortina, Milano 2004.

³² Cfr. H. Maturana-F. Varela, *Macchine ed esseri viventi. L'autopoiesi e l'organizzazione biologica* [1972], trad. e prefazione all'edizione italiana di A. Orellana, Astrolabio Ubaldini, Roma 1992; H. Maturana-J. Varela, *L'albero della conoscenza* [1984], presentazione di M. Ceruti, trad. di G. Melone, Garzanti, Milano 1992; H. Maturana, *Autocoscienza e realtà* [1990], trad. di L. Formenti, Raffaello Cortina, Milano 1993. Su questi temi rinvio ad AA. VV., *Conoscere è fare. Omaggio a Humberto Maturana*, a cura di G. Gembillo-L. Nucara, Armando Siciliano, Messina 2009.

³³ Non è affatto casuale che una recente biografia sul padre della geologia, insieme a Charles Lyell, James Hutton chiami in causa proprio la temporalità. Si veda, infatti, J. Repcheck, *L'uomo che scoprì il tempo. James Hutton e l'età della terra* [2003], trad. di S. Moriggi, prefazione di F. Pratico, Raffaello Cortina, Milano 2004. Non è neppure casuale che uno dei più importanti geologi italiani del Novecento, Felice Ippolito, abbia intravisto come la "sua" scienza non fosse affatto in contraddizione con le visioni filosofiche di marca "storicista", segnatamente quella di Benedetto Croce (troppo superficialmente visto come un nemico *tout court* della scienza). In proposito, si possono vedere: F. Ippolito, *La natura e la storia*, All'insegna del pesce d'oro-Scheiwiller, Milano 1968; e G. Giordano, *Felice Ippolito scienziato crociano*, in AA. VV., *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, vol. III.1 *L'età contemporanea*, a cura di M. Castellana-F. Ciraci-D.M. Fazio-D. Ria-D. Ruggeri, Congedo, Galatina 2008, pp. 409-429.

ne superficiale del pianeta e dell'atmosfera che lo circonda; piuttosto bisogna considerare un tutt'uno proprio la biosfera, includendo in uno studio unitario tutto ciò che riguarda questa fascia del pianeta, che ha la caratteristica primaria di essere intrisa di *vita*. L'uomo fa parte totalmente della biosfera, al punto che la biosfera si trasforma in *noosfera*³⁴. Scrive Vernadskij: «La noosfera è un nuovo fenomeno geologico del nostro pianeta. Nella noosfera l'uomo, per la prima volta, diventa la *più grande forza geologica*. L'uomo con il proprio lavoro e con il proprio pensiero può e deve ricostruire la propria vita, ricostruirla radicalmente rispetto al passato. Davanti all'uomo si aprono possibilità creative sempre più larghe alle quali, probabilmente, potrà accedere la generazione dei nostri nipoti»³⁵.

Vernadskij costituisce il precedente di tutti coloro i quali – si pensi a James Lovelock – hanno cominciato a studiare il nostro pianeta come se fosse un tutto vivente³⁶. Ritenere la Terra un essere vivente, *Gaia*, significa cambiare la prospettiva dello stare al mondo; significa mettere in un sistema unitario il mondo organico e quello inorganico, entrambi coinvolti e cooperanti – basta ricordare, ad esempio, il ciclo dell'anidride carbonica (CO₂)³⁷ –; significa sentirsi parte del “corpo di Gaia”³⁸ e aggiungere, alle tre ricordate da Freud (la perdita, dovuta a Copernico, della centralità cosmologica; la perdita, questa dovuta a Darwin, del privilegio biologico di essere diverso dagli animali; la perdita, quest'ultima dovuta a Freud stesso, della certezza del controllo di sé)³⁹, una nuova “sconfitta”: la consapevolezza di non essere i signori e padroni della natura, ma di essere una parte di essa.

³⁴ Per l'idea di “noosfera” è sicuramente importante l'influenza di Pierre Teilhard de Chardin. In proposito si veda: P. Teilhard de Chardin, *L'energia umana* [1962], trad. di A. Dozon Daverio, Pratiche, Milano 1997 (si tratta di una raccolta di saggi cronologicamente collocati tra il 1931 e il 1939; per il concetto di “noosfera” si vedano il primo, *Lo spirito della Terra*, e il quinto, *L'energia umana*); Id., *Il cuore della materia* [1976], trad. di A. Dozon Daverio [1993], Queriniana, Brescia 1998² (raccolge due opere inedite, *Il cuore della materia*, del 1950, e il *Cristico*, del 1955); e, per una visione complessiva e ricca, Id., *Il fenomeno umano* [1955], nuova trad. di F. Mantovani, Queriniana, Brescia 1995.

³⁵ V. I. Vernadskij, *La noosfera* [1943], in Id., *La biosfera e la noosfera* [1945], a cura di D. Fais, prefazione di E. Ronchi, postfazione di G. Dobrovol'skij, Sellerio, Palermo 1999, p. 217. Su Vernadskij rimando alle riflessioni di S. Tagliagambe, *Vladimir Ivanovic Vernadskij: quali confini tra scienza e filosofia*, in *Ai confini tra scienza e filosofia. La visione del mondo della natura in Darwin e Vernadskij*, a cura di M. Giovannetti, Plus, Pisa 2004, pp. 53-81; e a G. Giordano, *La scienza complessa come via per il pensiero eco-etico*, «Complessità» I (2006), pp. 95-117 (in particolare, pp. 107-111).

³⁶ Di Lovelock mi limito a citare i due primi testi sull'ipotesi “Gaia”: J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* [1979], trad. di V. Bassan Landucci, [1981], Bollati Boringhieri, Torino 1996; Id., *Le nuove età di Gaia* [1988], trad. di R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Su Lovelock si veda: R. Bondi, *Blu come un'arancia. Gaia tra mito e scienza*, prefazione di E. Bellone, UTET, Torino 2006.

³⁷ Cfr. F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 121-123.

³⁸ Cfr. T. Volk, *Il corpo di Gaia. Fisiologia del pianeta vivente* [1998], edizione italiana a cura di G. Barbiero, E. Camino, E. Ghibaudi, trad. di G. Barbiero, UTET, Torino 2001.

³⁹ Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi. Prima e seconda serie di lezioni* [1940], trad. di M. Tonin Dogana-E. Sagittario [1969], Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 258-259.

Queste ultime considerazioni introducono (o preludono già a) delle tematiche di natura etica che scaturiscono da idee scientifiche. Il contesto, quindi, è stato costruito. La panoramica appena fatta è solo indicativa, sono molte di più le cose tralasciate di quelle elencate. Ma ho preferito dare indicazioni a “macchia di leopardo” evocando idee; proprio quelle idee di cui si diceva all’inizio, che possono dare una nuova prospettiva di senso ai saperi scientifici, reclamando, anche direttamente, come si è appena visto, una prospettiva etica.

3. Il recupero del soggetto

Dalla carrellata appena fatta è emersa una scienza che è meglio declinare al plurale. Non più la scienza, ma le scienze⁴⁰. Siamo di fronte a fenomeni diversi disciplina per disciplina, ambito per ambito, con nuove logiche non per forza unitarie, vere e proprie “polilogiche”⁴¹. Ma siamo di fronte a idee che, nate all’interno delle scienze, finiscono con l’influenzare il nostro vivere, con più consapevolezza di quanto non ne avesse la comunità scientifica, da una parte, e la società umana, dall’altra, quando l’influenza era operata dalla scienza “classica”. È allora opportuno trovare un sentiero tra i molteplici scenari che le scienze offrono. Una tale via attraverso “luoghi” diversi può essere costituita da un’analisi del rapporto fra il soggetto che conosce e l’oggetto da conoscere, quindi del rapporto fra l’uomo e la natura. Attraverso questa chiave è possibile ripercorrere un cammino nelle scienze contemporanee di rilievo fondamentale; un percorso che dal “classico” rapporto di estraneità dell’uomo dalla natura arriva, dall’interno della scienza, a recuperare il soggetto in maniera integrale, arriva cioè a proporci un uomo soggetto nella natura e della natura, con le conseguenze, anche etiche, che questo comporta.

Si può dire che in campo scientifico – sul versante filosofico le cose sono un po’ diverse, quanto meno hanno anticipato di almeno cento anni, con Kant prima, ma soprattutto con Hegel, la rivalutazione del soggetto attivo, costruttore della conoscenza⁴² – soltanto nel Novecento si è avviato un vero e proprio recupero del soggetto all’interno della descrizione stessa del reale da lui operata. Fino alle grandi rivoluzioni in fisica del XX secolo, infatti, il modello conoscitivo era, nei limiti della generalizzazione, quello della *adae-*

⁴⁰ Anche la filosofia si è accorta di questo cambiamento e ha avvertito la necessità di riflessioni differenziate sulle diverse discipline, che hanno più tratti divergenti e caratteristici di quanti non siano quelli comuni. Si veda, ad esempio, AA. VV., *Filosofie delle scienze*, a cura di N. Vassallo, trad. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 2003.

⁴¹ Su ciò rinvio alle riflessioni di G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Mutamenti della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008.

⁴² Si vedano I. Kant, *Critica della ragion pura* [1781; 1787], trad. di G. Gentile-G. Lombardo-Radice [1909-1910], revisione di V. Mathieu [1959], Laterza, Roma-Bari 2005, e G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. di E. De Negri [1960], introduzione di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

quatio rei et intellectus, basato sulla netta separazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto da conoscere, che la modernità ha codificato nella formula cartesiana dell'opposizione fra la *res cogitans* e la *res extensa*, ma che ha costituito una fruttuosa strategia operativa nel cammino della conoscenza sin dal tempo degli antichi Greci. Un fisico contemporaneo, Erwin Schrödinger, così descrive questa strategia, attribuendole il nome di "postulato di oggettivazione": «Lo scienziato nel suo subconscio, quasi inavvertitamente, semplifica il suo problema di comprendere la natura, non prendendo in considerazione o tagliando fuori dal quadro se stesso, la sua personalità, il soggetto della conoscenza. Senza rendersene conto il pensatore si limita a rappresentare la parte di un osservatore esterno. Con ciò il suo compito è straordinariamente facilitato. [...] Questo gran passo – tagliare fuori se stesso, retrocedere come uno spettatore che non ha nulla a che fare con l'esecuzione dello spettacolo – ha ricevuto altri nomi, che lo fanno sembrare innocuo, naturale, inevitabile. Lo si può chiamare semplicemente oggettivazione, considerazione del mondo come un oggetto»⁴³.

L'atteggiamento descritto in questo passo da Schrödinger si può riscontrare in gran parte della nostra storia della conoscenza non soltanto scientifica; ma diventa modello primario con la svolta della Rivoluzione scientifica del Seicento. Galileo, Cartesio e tutti gli altri protagonisti della scienza moderna fondano la loro attività sull'estraneazione programmatica del soggetto conoscente dal mondo che deve essere indagato. La distinzione galileiana fra qualità primarie, oggettive, fondamentali per la conoscenza di un oggetto, e qualità secondarie, soggettive, di nullo interesse scientifico⁴⁴, va sicuramente in questa direzione; direzione fondamentale per sviluppare l'atteggiamento tipico di una scienza che ha ritenuto di fare dell'uomo il dominatore della natura. Esemplici in questo senso le affermazioni di Cartesio nel *Discorso sul metodo*: «Conoscendo la forza e le azioni del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano, così distintamente come conosciamo le tecniche dei nostri artigiani, noi potremmo servircene nello stesso modo per tutti gli usi a cui si adattano, *rendendoci così quasi signori e padroni della natura*»⁴⁵.

Ho citato questo brano di Cartesio, perché implica delle conseguenze sull'azione nella natura, i cui effetti negativi sono diventati evidenti nei nostri tempi. Quella che si inaugura nel Seicento è, dunque, una scienza che costruisce un mondo misurabile quantitativamente nel quale il soggetto conoscente non trova posto. Si tratta, infatti, di una scienza che per lungo tratto si occupa di fenomeni "adiabatici" (senza scambio di calore), po-

⁴³ E. Schrödinger, *La natura e i Greci* [1948], in Id., *L'immagine del mondo*, trad. di A. Verson [1963], presentazione di B. Bertotti, Boringhieri, Torino 1987, p. 237.

⁴⁴ Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, in Id., *Opere*, a cura di F. Brunetti [1964], vol I, UTET, Torino 1980², pp. 777-778.

⁴⁵ R. Descartes, *Discorso sul metodo* [1637], cit., p. 83; il corsivo è mio. Siamo, naturalmente, nella prospettiva baconiana del "sapere è potere", quella che ha fatto della scienza occidentale anche uno strumento appunto di dominio. Su ciò si veda K. Mendelssohn, *La scienza e il dominio dell'Occidente* [1976], trad. di P. Ludovici, Editori Riuniti, Roma 1981.

stula un tempo reversibile e ha come mira la perfetta prevedibilità di ciò che accade. Questo modello – non solo di successo, ma anche capace di produrre grandi conquiste per l'intera umanità – comincia a entrare in crisi proprio quando si inizia a ricollocare l'uomo al suo interno come attore di conoscenza.

Un tale processo prende forma, come si diceva, proprio nel Novecento. Le rivoluzioni in fisica, di cui si è fatto cenno, giocano un ruolo particolare, anche se è innegabile che lo spostamento della centralità di interesse sempre più dalla fisica alla biologia è sicuramente la molla principale del recupero del soggetto nella scienza. Le rivoluzioni, comunque, che si producono in fisica nei primi trent'anni del Ventesimo secolo, costituiscono un prodromo per una svolta molto più accentuata che si attuerà nella seconda metà del secolo. Già le teorie della relatività di Einstein, sia la ristretta sia la generale⁴⁶, chiamano in causa, come punto di vista da cui si effettua la misurazione, la prospettiva dell'osservatore. Ma molto più avanti vanno le riflessioni dei fisici quantistici, segnatamente Werner Heisenberg e Niels Bohr.

Per entrambi questi due grandi protagonisti della fisica dei quanti (e non solo) l'*an-nus mirabilis*, almeno dal nostro punto di vista, è il 1927. In questo anno, infatti, Heisenberg enuncia il cosiddetto “principio di indeterminazione”, mentre Bohr, a distanza di qualche mese dal collega più giovane, quello di “complementarità”⁴⁷. Il *principio di indeterminazione* introduce l'impossibilità della misura precisa, in microfisica, delle condizioni iniziali in cui si trova un sistema⁴⁸. Di una particella, cioè, non è possibile dire con puntuale esattezza contemporaneamente la sua posizione e la sua velocità, perché più misuriamo con precisione una delle due grandezze, più “perdiamo” l'altra; e questo perché – ecco il punto centrale – l'atto di osservazione non è neutro; il soggetto perturba l'oggetto osservato. Scrive Heisenberg: «Nei più piccoli elementi costitutivi della materia ogni processo di osservazione provoca una forte perturbazione; non è più possibile parlare del comportamento della particella, indipendentemente dal processo di osservazione»⁴⁹.

Heisenberg, dunque, proprio in fisica (l'ambito che programmaticamente aveva operato attraverso il “postulato di oggettivazione”, mettendo il soggetto fuori del mondo scientificamente descritto), recupera a tutti gli effetti il soggetto cosciente all'interno della descrizione. Così facendo, apre la strada a Niels Bohr, che – reduce dalla “contami-

⁴⁶ Si veda A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Boringhieri, Torino 1988.

⁴⁷ Cfr. W. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della meccanica e della cinematica quantoteoriche* [1927], in Id., *Indeterminazione e realtà* [1991], a cura di G. Gembillo-G. Gregorio, Guida, Napoli 2002; N. Bohr, *Il postulato dei quanti e il recente sviluppo della teoria atomica* [1927], in Id., *Teoria dell'atomo e conoscenza umana*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino 1961.

⁴⁸ Sulle conseguenze scientifiche e filosofiche del principio di indeterminazione rinvio a G. Gembillo, *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Giannini, Napoli 1987; C. Altavilla, *Fisica e filosofia in Werner Heisenberg*, Guida, Napoli 2006; AA. VV., *Werner Heisenberg scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo e C. Altavilla, Armando Siciliano, Messina 2002.

⁴⁹ W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna* [1955], trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985, p. 42.

nazione” di leggi classiche e quantistiche adoperate per il suo modello atomico e posto di fronte alle difficoltà di spiegazioni di fenomeni, come quelli relativi alla luce o alla materia, suscettibili in certi aspetti di essere descritti come formati da onde e in certi altri come da corpuscoli⁵⁰ – arriva a sostenere che spiegazioni differenti di fenomeni appartenenti a una stessa “famiglia” (la luce, la materia) devono essere accettate come tutte veritiere in quanto, appunto, complementari. Scrive lo scienziato danese: «Per caratterizzare la relazione tra i fenomeni osservati sotto condizioni sperimentali differenti è stato introdotto il termine complementarità, che sottolinea il fatto che quei fenomeni esauriscono insieme tutta l’informazione possibile sul sistema»⁵¹.

Tutto ciò accade, ed è necessario introdurre il principio di complementarità, perché – giusta la lezione di Heisenberg – l’osservatore entra a far parte del fenomeno, la sua è una prospettiva interna alla natura e – come osserva lo stesso Bohr – «noi dobbiamo, in generale, essere preparati ad accettare il fatto che una spiegazione completa di una stessa questione possa richiedere punti di vista che non ammettono una descrizione unitaria»⁵². Il recupero del soggetto conoscente all’interno della realtà descritta dalla scienza è pienamente avviato. Bohr lo sintetizza in un’espressione molto efficace, quando scrive che «la nostra posizione [è] di spettatori e attori a un tempo nel grande dramma dell’esistenza»⁵³.

Se quello che si è appena visto può essere considerato l’inizio del recupero del soggetto da parte della fisica, le altre scienze procedono ben più avanti in questa operazione, nel recuperare cioè il soggetto conoscente al loro interno. Si tratta adesso di percorrere, rapsodicamente, qualche sentiero fra quelli seguiti da queste discipline scientifiche.

Edgar Morin ritiene che la prima piena apparizione del soggetto all’interno di una teoria scientifica la si può collocare temporalmente negli anni Quaranta, quando John von Neumann e Oskar Morgenstern formulano la “teoria dei giochi”⁵⁴. Questa notazione è interessante, ma di fatto è un indicatore di un’apertura pressoché generalizzata (se si escludono settori della fisica, tetragoni e riottosi ad abbandonare antiche metodologie e visio-

⁵⁰ Sulla genesi dell’idea di complementarità in Bohr rinvio a S. Petruccioli, *Atomi metafore paradossi. Niels Bohr e la nascita di una nuova fisica*, Theoria, Roma-Napoli 1988, e a G. Gembillo, *Niels Bohr*, in Id.-M. Galzigna, *Scienziati e nuove immagini del mondo*, Marzorati, Milano 1994.

⁵¹ N. Bohr, *La fisica e il problema della vita* [1957], in Id., *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, cit., p. 446.

⁵² N. Bohr, *Il quanto d’azione e la descrizione della natura* [1929], in Id., *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, cit., p. 357.

⁵³ N. Bohr, *Biologia e fisica atomica* [1937], in Id., *Teoria dell’atomo e conoscenza umana*, cit., p. 395. Sulla figura di Bohr in generale rinvio al volume *Niels Bohr scienziato e filosofo*, a cura di G. Gembillo-G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2004.

⁵⁴ Cfr. J. Von Neumann-O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* [1947], with an introduction by Harold W. Kuhn and an afterword by Ariel Rubinstein, Sixtieth Anniversary Edition, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2004. Morin fa riferimento alla seconda edizione del volume di von Neumann e Morgenstern e afferma espressamente che «la teoria dei giochi [...] costituisce la prima apparizione del paradigma del soggetto nella scienza occidentale» (E. Morin, *Il metodo 2. La vita della vita* [1980], trad. di G. Bocchi-A. Serra, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 268).

ni, un tempo di successo, ma ora, forse, inadeguate). Per ragioni di economia, farò riferimento (e in modo rapido) soltanto a tre esempi, che attraverso il recupero del soggetto costringono a ripensare anche, più o meno esplicitamente, il rapporto uomo-natura. I miei riferimenti saranno allora Maturana e Varela, Prigogine e Lovelock.

Nella prospettiva della teoria formulata da Humberto Maturana e Francisco Varela, quella che marca la differenza fra gli esseri viventi e le macchine sulla base del fatto che i primi sono “autopoietici”, viene radicalmente messo in discussione il rapporto classico fra il vivente e l’ambiente. Non c’è più, di fronte a organismi che sono chiusi dal punto di vista dell’organizzazione e aperti dal punto di vista, invece, strutturale, il classico rapporto fra realtà compiute e distinte: l’organismo da una parte, l’ambiente dall’altra. Posto a fondamento che «i sistemi viventi sono sistemi cognitivi e il vivere in quanto processo è un processo di cognizione»⁵⁵, vivere vuol dire, di conseguenza, produrre conoscenza sulla realtà che circonda i viventi, vuol dire costruire un mondo⁵⁶.

La conseguenza potrebbe apparire essere una sorta di solipsismo del vivente, ma gli organismi viventi hanno bisogno dell’ambiente e devono quindi realizzare una “congruenza strutturale” con l’ambiente. Si tratta di una interazione non meccanicistica. «In tale congruenza strutturale» – rilevano Maturana e Varela – «una perturbazione dell’ambiente non contiene in sé la specificazione dei suoi effetti sull’essere vivente, ma è questo con la sua propria struttura che determina il suo stesso cambiamento in rapporto alla perturbazione. Tale interazione non è istruttiva perché non determina quali saranno i suoi effetti. Abbiamo usato di proposito l’espressione “innescare un effetto” proprio perché vogliamo riferirci al fatto che i cambiamenti prodotti dall’interazione fra essere vivente e ambiente sono innescati dall’agente perturbante e *determinati dalla struttura del perturbato*. Lo stesso vale per l’ambiente, per cui l’essere vivente è una fonte di perturbazioni e non di istruzioni»⁵⁷.

Quello che si produce nell’incontro fra un essere vivente e un ambiente è un “accoppiamento strutturale”⁵⁸, cioè un’interazione assolutamente reciproca per la quale «organismi e ambiente subiscono entrambi trasformazioni»⁵⁹. Appare evidente che viene totalmente ridisegnato il rapporto fra esseri viventi e natura, e quindi, in un passaggio successivo – che i due scienziati cileni marciano attraverso la segnalazione del ruolo del linguaggio⁶⁰ – fra uomo (sog-

⁵⁵ H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* [1980], prefazione di G. De Michelis, trad. di A. Stragapede, Marsilio, Venezia 2001, p. 59.

⁵⁶ Su ciò si veda anche F. Capra, *La rete della vita*, cit., p. 293.

⁵⁷ H. Maturana-F. Varela, *L’albero della conoscenza*, cit., pp. 93-94.

⁵⁸ Cfr. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 34. Su ciò si veda L. Nucara, *Humberto Maturana*, in AA. VV., *Pensatori contemporanei. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, vol. II: *Epistemologi del Novecento*, a cura di G. Gembillo-G. Giordano, Armando Siciliano, Messina 2004, in particolare pp. 450-458.

⁵⁹ H. Maturana-F. Varela, *L’albero della conoscenza*, cit., p. 98.

⁶⁰ Cfr., ad esempio, *ivi*, pp. 176-197.

getto conoscente) e natura (oggetto da conoscere): il soggetto conoscente-osservatore finisce con il produrre un universo linguistico che genera un mondo. Osserva ancora Maturana: «Le spiegazioni scientifiche non spiegano un mondo o universo indipendente, ma spiegano la prassi (il dominio empirico) dell'osservatore, in quanto utilizzano le stesse coerenze operative che la costituiscono nell'agire linguistico. È qui che la scienza diventa poesia»⁶¹.

Anche Ilya Prigogine è fra coloro che con maggiore sensibilità hanno avvertito come da una scienza nuova, rispetto a quella *classica*, emerga necessariamente una dialettica interna fra l'uomo e la natura, che, lungi dal perpetuare le vecchie separazioni e fratture, riesce piuttosto a sanarle e a prospettare nuovi scenari.

Tutto il discorso parte dal riconoscimento che anche nella fisica, segnatamente nella termodinamica, ci troviamo di fronte il tempo irreversibile, il tempo della storia, il tempo della vita. Nel momento in cui viene abbattuto il diaframma più resistente fra la descrizione scientifica e quella vitale, cioè la differenza della temporalità fra l'una e l'altra (reversibile nella prima e irreversibile nella seconda), si può dire che la scienza divenga a misura d'uomo; grazie alla termodinamica dei processi che avvengono lontano dall'equilibrio (naturalmente non attraverso una sorta di conversione immediata) la scienza, e in primo luogo la fisica, rinuncia all'assolutizzazione del riduzionismo astratto, mettendo in dubbio il valore di uno dei cardini su cui la ragione scientifica astratta si era fondata: la reversibilità temporale, appunto. Per dirla con Prigogine, «gli scienziati hanno semplicemente smesso di negare ciò che, per così dire, *tutti sapevano*»⁶²: il tempo è irreversibile, ha una direzione precisa dal passato verso il futuro.

A questa direzione ha dato un nome l'astrofisico Arthur Stanley Eddington: «Adopererò la frase "freccia del tempo" per esprimere questa proprietà del tempo di avere una sola direzione, che non ha l'analoga nello spazio»⁶³. Ora, Prigogine può affermare che «la freccia del tempo, lungi dall'essere una proprietà secondaria e derivata, è costitutiva della realtà fisica, dal più piccolo degli atomi in interazione con il suo campo, fino all'universo nel suo insieme»⁶⁴.

La "freccia del tempo" è la proprietà condivisa a ogni scala da tutti i componenti dell'universo. Certo, vediamo una pluralità di tempi, dai cicli brevissimi delle cellule a quelli lunghissimi della geologia o addirittura del cosmo. Ma la direzione del tempo è unica. Proprio per questo, Prigogine – prendendo a prestito una felice espressione del fisico John Archibald Wheeler⁶⁵ – parla di "universo di partecipazione": «La scoperta che i pro-

⁶¹ H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., p. 115.

⁶² I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. 274.

⁶³ A.S. Eddington, *La natura del mondo fisico* [1928], trad. di C. Cortese De Bosis-L. Gialanella [1935], revisione della traduzione e nota storico-critica di M. Mamiani, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 67-68.

⁶⁴ I. Prigogine-I. Stengers, *La nuova alleanza*, cit., p. XV.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 253.

cessi irreversibili coinvolgono tutto, dalle particelle elementari agli eventi cosmologici, mostra che questo è un aspetto comune all'intero Universo. Più precisamente, l'irreversibilità, la nostra immersione in un'esperienza comune dà senso all'espressione "Universo di partecipazione", il senso che vogliamo attribuirle»⁶⁶.

In un tale universo siamo, giusta l'espressione di Bohr, "attori e spettatori"; cioè, «la nostra scienza che si è per tanto tempo definita tramite la ricerca di un punto di vista assoluto, si scopre alla fine, essere una scienza "centrata". Le descrizioni che essa produce traducono la nostra situazione nel seno del mondo fisico»⁶⁷. Questa posizione interna alla natura che si vuole conoscere scientificamente – posizione radicalmente diversa dal punto di vista obbiettivistico esterno assunto dalla scienza in età moderna e che sembrava garantire, se non la verità, almeno la certezza delle nostre conoscenze – delinea la possibilità di un nuovo rapporto fra uomo e natura. Così, allora, Prigogine conclude la sua presentazione di quella che è una vera e propria "metamorfosi della scienza": «Il sapere scientifico sbarazzato dalle fantasticherie di una rivelazione ispirata, soprannaturale, può oggi scoprirsi essere ascolto poetico della natura e contemporaneamente processo naturale nella natura, processo aperto di produzione e di invenzione, in un mondo aperto, produttivo e inventivo. È ormai tempo per nuove alleanze, alleanze da sempre annodate, per tanto tempo misconosciute, tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi e l'avventura esploratrice della natura»⁶⁸.

Maturana e Varela hanno presentato una nuova tipologia di relazione interattiva fra gli esseri viventi e l'ambiente; Prigogine (spesso con Isabelle Stengers) ha evidenziato come l'uomo faccia parte della natura a pieno titolo e che questa sua appartenenza consenta di costruire una scienza non astratta, ma "vitale". Il posto dell'uomo nella natura assume connotati, se così si può dire, ancora più organici nella prospettiva di James Lovelock, cioè la prospettiva della teoria di "Gaia", del considerare l'intero pianeta un essere vivente unitario.

Lovelock parte dall'idea che la vita non può esistere su un pianeta "a macchia di leopardo", tutto il pianeta deve essere adatto alla vita, come in tutta una stanza deve esserci aria da respirare (pure se occupiamo solo una piccola parte di essa). Per lo scienziato inglese, «a meno che la vita non prenda possesso del pianeta in cui è sorta, e non lo occupi in modo esteso, le condizioni per la sua sopravvivenza non sono soddisfatte. La vita planetaria deve essere capace di regolare il clima e la composizione chimica dell'ambiente. Un'occupazione parziale o semplici visite occasionali non sono sufficienti a vincere le forze ineluttabili che guidano l'evoluzione chimica e fisica di un pianeta»⁶⁹.

⁶⁶ Ivi, p. 255.

⁶⁷ Ivi, p. 283.

⁶⁸ Ivi, p. 288.

⁶⁹ J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, cit., p. 23.

Per quello che riguarda la Terra, sarebbe difficile spiegare la capacità, ad esempio, di mantenere la stessa temperatura (adatta alla vita) soltanto mediante modalità meccaniche esterne. «Se la Terra» – argomenta Lovelock – «fosse semplicemente un oggetto solido inanimato, la sua temperatura di superficie seguirebbe le variazioni dell’apporto di calore da parte del sole. Nessun rivestimento isolante proteggerebbe all’infinito una statua di pietra dal freddo dell’inverno o dal calore del sole. Eppure, in qualche modo, attraverso tre miliardi e mezzo di anni, la temperatura superficiale è rimasta costante e favorevole alla vita, quasi come la nostra temperatura corporea rimane costante sia in estate sia in inverno, che noi si sia al polo o ai tropici»⁷⁰.

L’unica spiegazione accettabile, che implica l’ipotesi dell’esistenza di Gaia, è che «la biosfera sia un’entità autoregolata, capace di mantenere vitale il nostro pianeta mediante il controllo dell’ambiente chimico e fisico»⁷¹.

Allora – detto molto in breve, e servendoci ancora una volta direttamente delle parole di Lovelock – «il limite del pianeta circoscrive dunque un organismo vivente, Gaia, sistema costituito di tutti gli organismi viventi e del loro ambiente. Sulla superficie della Terra non c’è mai una chiara distinzione tra la materia vivente e quella inanimata. C’è solo una gerarchia di intensità che va dall’ambiente “materiale” delle rocce e dell’atmosfera alle cellule viventi»⁷². In questa prospettiva il concetto cardine diventa quello di “simbiosi”, di cooperazione fra tutti i componenti la biosfera⁷³. Una visione simbiotica del genere – è la conclusione di Lovelock – deve avere riscontro anche a livello dell’indagine scientifica e dell’insegnamento. Scrive coerentemente: «Supponiamo che la Terra sia viva. Allora l’evoluzione delle rocce e quella degli organismi non devono essere considerate come scienze distinte, da studiare in ali separate della stessa università. Invece, una singola scienza dell’evoluzione potrebbe descrivere la storia del pianeta nel suo complesso. L’evoluzione delle specie e l’evoluzione del loro ambiente sono strettamente legate tra loro e costituiscono un unico, indivisibile processo»⁷⁴.

In una realtà naturale intesa ormai come organismo, si può fondare con ancor maggiore consapevolezza l’alleanza fra uomo e natura auspicata da Prigogine. Noi uomini, allora, possiamo comprendere di essere «la “coscienza critica” di un processo che senza di noi non avrebbe né consapevolezza né finalità e che grazie a noi va oltre se stesso»⁷⁵.

⁷⁰ J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull’ecologia*, cit., p. 35.

⁷¹ Ivi, p. 7.

⁷² J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, cit., pp. 54-55.

⁷³ Su ciò si vedano: L. Margulis, *Simbiosis in Cells Evolution: Microbion Evolution and Proterozoics Eons*, Freeman, New York 1993; L. Margulis-D. Sagan, *Microcosmo. Dagli organismi primordiali all’uomo: un’evoluzione di quattro miliardi di anni* [1986], presentazione di L. Thomas, trad. di L. Maldacea, Mondadori, Milano 1989.

⁷⁴ J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, cit., p. 27.

⁷⁵ G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., p. 51.

4. Verso una scienza etica

Dopo questa “carrellata” di idee provenienti dalla scienza, ritengo siamo arrivati al punto fondamentale dell’argomentazione: da questi nuovi scenari concettuali emerge una consapevolezza diversa dello stare al mondo e nel mondo, una consapevolezza che si connota sicuramente di tratti etici; ma di che tipo di etica si parla?

Dal panorama scientifico prospettato emerge una scienza che può essere definita in molti modi, ma sicuramente non è *neutra*. Il recupero del soggetto introduce una dimensione di responsabilità sconosciuta alla scienza classica⁷⁶, una dimensione che fa emergere, proprio dalle nuove idee scientifiche, altrettante nuove consapevolezze. Quello che si sta formando è un nuovo paradigma. Ha scritto Fritjof Capra: «Potremmo definire il nuovo paradigma una visione olistica del mondo, considerando il mondo come un insieme integrato piuttosto che come una serie di parti separate. Potremmo anche chiamarlo una visione ecologica, se conferiamo all’aggettivo “ecologico” un significato più ampio e profondo di quello solito. Una consapevolezza ecologica profonda riconosce la fondamentale interdipendenza di tutti i fenomeni e il fatto che, come esseri individuali e sociali, noi tutti incidiamo (e in definitiva dipendiamo dai) processi ciclici della Natura»⁷⁷.

È quella scienza che abbiamo, seppur rapsodicamente, visto a produrre un tale paradigma. Prendiamo ancora una volta ad esempio il contesto della teoria dell’autopoieticità dei viventi. Nella prospettiva di Maturana e Varela ogni essere vivente è parte di una rete che coinvolge tutti gli altri esseri viventi e l’ambiente in un circuito di interazione e retroazione⁷⁸. Se ci spostiamo a livello umano, questo significa essere coscienti che «niente di ciò che facciamo come esseri umani è banale, e tutto quello che facciamo diventa una parte del mondo da noi realizzato come entità sociali immerse nel linguaggio. La responsabilità umana nei multiversi è totale»⁷⁹.

Secondo gli scienziati cileni, ciascuno di noi costruisce *un mondo*, non *il mondo*⁸⁰. Scrivono: «Se sappiamo che il nostro mondo è sempre il mondo con cui veniamo in contatto insieme ad altri, ogni volta che ci troviamo in contraddizione od opposizione con un altro essere umano *con il quale vorremmo convivere*, il nostro atteggiamento non potrà essere quello di riaffermare ciò che vediamo dal nostro punto di vista, ma quello di ammettere che il nostro punto di vista è il risultato di un accoppiamento struttura-

⁷⁶ Su ciò si veda G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, in particolare il quarto capitolo dal titolo “Dalla scienza ‘estranea’ alla scienza ‘responsabile’”. Per una ricostruzione dei fondamenti storico-filosofici e scientifici del pensiero eco-etico”.

⁷⁷ F. Capra, *La rete della vita*, cit., pp. 16-17.

⁷⁸ Su questi temi si veda G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., pp. 111-113.

⁷⁹ H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*, cit., pp. 125-126.

⁸⁰ Cfr. H. Maturana-F. Varela, *L’albero della conoscenza*, cit., pp. 202-203.

le in un dominio di esperienza *valido tanto quanto quello del nostro interlocutore, anche se il suo ci appare meno desiderabile*⁸¹.

C'è di più; in un certo senso, i connotati del *nostro* mondo acquistano concretezza attraverso il riconoscimento da parte di altri⁸², per cui si potrebbe dire, con Heinz von Foerster, che «vediamo noi stessi attraverso gli occhi degli altri»⁸³. Il problema, comunque, non è più semplicemente la conoscenza, ma il senso da attribuire a essa, che non può più connotarsi di neutralità. Per Maturana e Varela, «non è la conoscenza, ma la conoscenza della conoscenza ciò che obbliga. Quello che determina se noi facciamo esplodere una bomba o no non è sapere che la bomba uccide, ma è ciò che vogliamo fare con la bomba»⁸⁴. Si tratta di acquisire responsabilità dell'azione; un problema, questo, che aveva perfettamente presente Werner Heisenberg, quando osservava che, «una volta lasciata la corda dell'arco, la freccia continua per la sua via; solo una forza maggiore potrebbe farla deviare. Ma in precedenza la sua traiettoria è determinata da chi prende la mira. Senza un essere spirituale che la scocchi verso un bersaglio, la freccia non potrebbe assolutamente volare»⁸⁵.

Adesso, però, non è sufficiente nemmeno questa consapevolezza. L'etica ha di fronte scenari dischiusi dalla scienza davvero impensati e imprevisi. Già dagli anni Sessanta, ad esempio, la biologa Rachel Carson richiamava l'attenzione sul rischio di una «primavera silenziosa»⁸⁶. Guidati da una smania di vero e proprio dominio, abbiamo dimenticato che la nostra storia è una storia di interazione con l'ambiente, durante la quale gli esseri viventi non avevano mai sconvolto gli equilibri in modo radicale⁸⁷. Scrive infatti, con estrema chiarezza: «La storia della vita sulla Terra è la storia dell'interazione fra gli esseri viventi e la natura circostante. L'ambiente esterno ha avuto una grande im-

⁸¹ Ivi, p. 203. Su questi temi si veda G. Giordano, *Humberto Maturana: biologia, linguaggio, etica*, in AA. VV., *Conoscere è fare*, cit., pp. 71-96.

⁸² In questo senso sono illuminati le pagine dedicate a tale tema in G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit.

⁸³ H. von Foerster, *Attraverso gli occhi dell'altro* [1991], trad. di F. Varchetta e G. Bocchi, Guerini e Associati, Milano 1996, p. 50. Questi temi hanno oggi un qualche riscontro nel campo delle neuroscienze con la teoria dei «neuroni specchio». Cfr. G. Rizzolatti-C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006. Per una interessante panoramica, anche in prospettiva filosofica, sulle neuroscienze, rinvio ad AA. VV., *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, a cura di M. Cappuccio, Bruno Mondadori, Milano 2006.

⁸⁴ H. Maturana-F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 205.

⁸⁵ W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna* [1955], trad. di E. Casari, Garzanti, Milano 1985, p. 76. Non è, allora, un caso se la percezione di inizio Novecento della crisi della scienza classica sia percezione di una crisi *etica*; è esemplare in proposito E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini [1961], Il Saggiatore, Milano 2008.

⁸⁶ Cfr. R. Carson, *Primavera silenziosa* [1962], trad. di C.A. Gastecci, Feltrinelli, Milano 1963. Il titolo fa riferimento alla possibile scomparsa degli uccelli a causa dell'avvelenamento delle piante e dei terreni per l'uso di pesticidi chimici.

⁸⁷ Cfr. ivi, pp. 13-14.

portanza nel plasmare la morfologia e il comportamento del regno vegetale ed animale. Al contrario, da quando la Terra esiste, gli esseri viventi hanno modificato l'ambiente in misura trascurabile; soltanto durante il breve periodo che decorre dall'inizio di questo secolo ai giorni nostri, una sola "specie" – l'uomo – ha acquisito una notevole capacità di mutare la natura del proprio mondo»⁸⁸.

Oggi, invece, assistiamo a cambiamenti continui, e «la rapidità dei mutamenti in atto e la velocità con cui si producono situazioni sempre nuove derivano non già dal susseguirsi degli eventi naturali, ma dalla smania violenta e avventata dell'uomo»⁸⁹. Con una palese miopia, «l'uomo» – continua Rachel Carson – «a mano a mano che procede verso i suoi conclamati obbiettivi di conquista della natura, lascia dietro di sé una spaventosa scia di distruzioni dirette non soltanto verso la terra, ma anche verso gli esseri viventi che abitano assieme a lui»⁹⁰.

Viste le cose in questi termini, di fronte a questo progetto di possesso che passa attraverso una vera e propria "contaminazione"⁹¹, gli uomini costituiscono il fattore di distruzione, ma anche quello di salvezza. Come dichiara James Lovelock, «tutto dipende da noi. Se vedremo il mondo come un organismo vivente di cui facciamo parte – né padroni, né inquilini, dunque, e neppure passeggeri – forse avremo molto tempo davanti a noi e la nostra specie potrà sopravvivere "per il tempo che le è assegnato". Spetta a noi agire personalmente in modo costruttivo. L'odierna frenesia per l'agricoltura e la deforestazione è un ecocidio globale: è un'azione sciocca, come lo sarebbe la convinzione che il nostro cervello fosse la sola parte importante del corpo e che delle cellule degli altri organi si potesse fare a meno»⁹².

Tutto dipende da noi e ci riguarda primariamente perché l'*ecocidio*, alla fine dei conti, è solo il suicidio di una specie che trascina con sé il tipo di ambiente ad essa adatto. Lovelock, infatti, sostiene ancora: «Gaia, come la vedo io, non è una madre troppo indulgente, disposta a perdonare qualsiasi mascalzonata, e non è neppure una fragile e debole fanciulla minacciata dalla brutalità dell'uomo. È forte e resistente, mantiene il mondo alla giusta temperatura e nelle condizioni ottimali per coloro che rispettano le regole, ma è spietata nel distruggere chi trasgredisce. La sua finalità inconsapevole è un pianeta adatto alla vita. Se l'uomo si metterà sulla sua strada, sarà eliminato con la stessa spietatezza di cui potrebbe dare prova il microelaboratore che guida verso il bersaglio un missile balistico nucleare»⁹³.

⁸⁸ Ivi, p. 13.

⁸⁹ Ivi, p. 14.

⁹⁰ Ivi, p. 79.

⁹¹ Una analisi filosofica del legame *possesso-contaminazione* è svolta, con profondità ed efficacia, in M. Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?* [2008], trad. di E. Schiano Di Pepe, Il Melangolo, Genova 2009.

⁹² J. Lovelock, *Le nuove età di Gaia*, cit., pp. 235-236.

⁹³ Ivi, p. 214.

Una tale visione olistico-sistemica del rapporto uomo-ambiente necessita di una consapevolezza e di un'etica che non sia soltanto dell'uomo, cioè "semplicemente" un'antropo-etica, ma si presenti invece come un'etica del *bios* in senso generale⁹⁴. Del resto, era proprio questa la via sulla quale si era posto Van Rensselaer Potter, l'oncologo americano a cui si deve il termine "bioetica". Tale espressione prende forma proprio per scopi di "sopravvivenza". Scrive Potter: «Sono dell'idea che la scienza della sopravvivenza debba essere fondata sulla scienza della biologia ed allargata oltre i tradizionali limiti per includere gli elementi più essenziali delle scienze sociali ed umanistiche con enfasi sulla filosofia in senso stretto, intesa come "amore per la saggezza". Una scienza della sopravvivenza deve essere più che una sola scienza, ed io pertanto propongo il termine *bioetica* per enfatizzare i due elementi più importanti per conquistare la nuova saggezza, di cui abbiamo tanto disperato bisogno: la conoscenza biologica e i valori umani»⁹⁵.

La bioetica nasce nella consapevolezza che non dobbiamo dimenticare che l'uomo non può vivere senza ambiente⁹⁶; cioè, per citare ancora Potter, che «l'uomo non può vivere senza raccogliere delle piante o senza uccidere animali. Se le piante si appassiranno e moriranno e gli animali non riusciranno a riprodursi, l'uomo si ammalerà e morirà e non riuscirà a riprodurre la propria specie»⁹⁷. Lo scienziato americano si rende pienamente conto del fatto che questa consapevolezza implicherà una responsabilità enorme per gli uomini, non solo nei riguardi di loro stessi, ma della vita in generale: «Il destino del mondo è affidato all'integrazione, alla conservazione e all'estensione della conoscenza posseduta da un numero relativamente piccolo di uomini, uomini che stanno appena cominciando a rendersi conto di quanto inadeguata sia la propria forza, di quanto enorme sia il compito»⁹⁸.

Potter aveva colto perfettamente come la salvezza dell'uomo passi per la preservazione del *bios* totale; ma è l'uomo che deve attivamente salvarsi, altrimenti (come ricordava Lovelock) la vita scomparirà, forse, nelle forme oggi note, ma il pianeta si riassetterà su altri livelli e possibilità vitali.

La bioetica, strada facendo, ha perso però i suoi connotati iniziali e si è trasformata in antropo-etica⁹⁹; essa ha cioè finito con il rinunciare «ai due elementi di cui, alle sue

⁹⁴ Cfr. G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., p. 98.

⁹⁵ V.R. Potter, *Bioetica ponte verso il futuro* [1971], presentazione di G. Pinizzotto, introduzioni di M. Gensabella Furnari e G. Russo, trad. di R. Ricciardi, Sicania, Messina 2000, p. 39.

⁹⁶ Su ciò cfr. G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., pp. 103-104.

⁹⁷ V. R. Potter, *Bioetica ponte verso il futuro*, cit., p. 40. L'istanza etica di Potter – è interessante rilevarlo – è ripresa in economia da Nicholas Georgescu-Roegen, che proprio all'oncologo americano fa riferimento diretto, quando parla della necessità di attenuare lo scontro fra l'umanità e l'ambiente. Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 112-113.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Sui percorsi dell'etica dal e nel biologico ed ecologico, e sulla "degenerazione" della bioetica, rinvio a G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., pp. 96-118.

origini, si sostanziava: il rapporto con la natura da un lato (l'ecologia) e l'assunzione di responsabilità nei riguardi del futuro dell'umanità¹⁰⁰. Di una bioetica che – giusta (solo per fare un esempio) la definizione che (nel 1978) ne dava William Reich nella *Enciclopedia of Bioethics* – si connoterebbe come «lo studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, in quanto questa condotta è esaminata alla luce dei valori morali e dei principi»¹⁰¹; di una bioetica in questa prospettiva¹⁰² oggi si cominciano, forse, a percepire i limiti, proprio partendo dal contesto delle nuove idee che si producono in campo scientifico; idee che, lungi dall'accordarsi a un qualunque prestabilito “dover essere”, fanno emergere un'etica auto-organizzantesi intorno a (e da) esse, poiché tutte implicano la percezione di una dialettica globale e simbiotica fra viventi e ambiente.

La dimensione globale ci avvolge e coinvolge al punto che vi è necessità – come proclamano Humberto Maturana e Ximena Dávila – di «un mondo nel quale si rispetti la natura che ci alimenta, un mondo nel quale si restituisca quello che la natura ci presta per vivere»¹⁰³. Quello di cui allora si ha bisogno è un'etica che, in un certo senso, vada oltre l'uomo: abbiamo bisogno di un'etica planetaria.

Affidiamoci in quest'ultimo tratto di percorso a Edgar Morin. Per il pensatore francese, oggi, dopo che si è assunta consapevolezza dell'identità umana¹⁰⁴, diviene necessaria «la presa di coscienza della comunità di destino che ormai lega ogni destino umano a quello del pianeta, anche nella sua vita quotidiana»¹⁰⁵. In quest'ottica – continua Morin – «la relazione dell'uomo con la natura non può essere concepita in modo riduttivo o in modo disgiunto. L'umanità è un'entità planetaria e biosferica. L'essere umano, nello stesso tempo naturale e sovranaturale, deve radicarsi nella natura vivente e fisica dalla quale emerge e dalla quale si distingue con la cultura, il pensiero e la coscienza. Il nostro legame consustanziale con la biosfera ci porta ad abbandonare il sogno di Prometeo del dominio della natura per l'aspirazione alla convivialità sulla Terra»¹⁰⁶.

La prospettiva delineata da Morin è quella di una vera e proprio “Terra-Patria”¹⁰⁷, è la prospettiva di un'etica planetaria che «può solo essere simbiotica»¹⁰⁸, senza escludere

¹⁰⁰ E. Paolozzi, *La bioetica per decidere della nostra vita*, Christian Marinotti, Milano 2009, p. 21.

¹⁰¹ Citato ivi, p. 17.

¹⁰² Per un'ampia e analitica carrellata su che cosa sia oggi la bioetica può essere interessante consultare, *ad voces*, l'*Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, a cura di G. Russo, Elledici, Torino 2004. Questa ampia opera è esemplificativa di come, all'interno di una diade uomo-natura, l'accento della bioetica si sia spostato sul primo dei due termini.

¹⁰³ H. Maturana-X. Dávila, *Emozioni e linguaggio in educazione e politica* [2006], trad. di L. Cortese, Elèuthera, Milano 2006, p. 40.

¹⁰⁴ Cfr. E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana* [2001], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002.

¹⁰⁵ E. Morin, *Il metodo 6. Etica* [2004], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 162.

¹⁰⁶ Ivi, p. 163.

¹⁰⁷ Cfr. E. Morin-A.B. Kern, *Terra-Patria* [1993], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 1994.

¹⁰⁸ E. Morin, *Il metodo 6. Etica*, cit., p. 165.

le individualità a vantaggio della totalità¹⁰⁹. Quella che propone Morin è, dunque, una eco-etica, ma che non disconosce la dimensione antro-po-etica in quanto «ha bisogno di ciò che è più individualizzato nell'essere umano, l'autonomia della coscienza e il senso di responsabilità»¹¹⁰. Senza consapevolezza individuale delle responsabilità che abbiamo non c'è etica; ancor di più, non può sussistere l'etica planetaria, questa eco-etica che è l'etica, per ricordare un'altra volta Prigogine, di una “nuova alleanza” fra conoscenza umana e natura: i nuovi saperi scientifici premono per una nuova consapevolezza etica, che non può che essere eco-etica.

Prima di concludere, allora, vorrei riallacciarmi all'inizio, al mio dichiarare che sono uno storico della filosofia, delle idee. Quello che ho proposto è un percorso attraverso idee; idee che provengono dalla scienza e da scienziati (se non mi sbaglio, fra quelli citati, il solo Morin non è anche uno scienziato). Si tratta di nuovi saperi scientifici che spingono prepotentemente verso nuovi modelli formativi, che guidino alla costruzione di una coscienza etica.

Molte proposte sono oggi in campo. Un esempio è l'idea moriniana di mettere un freno all'insegnamento esclusivo per discipline isolate, costruendo una cornice di senso – come può essere un problema generale o un grande tema – all'interno della quale si possa realizzare la cooperazione tra i saperi¹¹¹. Ma, in questo momento di cambiamento, a mio avviso, un ruolo fondamentale, soprattutto in campo scientifico, lo può giocare la consapevolezza del tipo di indagine che si fa o **di** che si studia, cioè una ricerca di senso. Morin la chiama “decima epistemologica”. Scrive: «Si tratterebbe di istituire in tutte le Università e in tutte le facoltà una decima *epistemologica o transdisciplinare*, che prelevarebbe il 10% del tempo dei corsi per un insegnamento comune che verta sui presupposti dei differenti saperi e sulla possibilità di farli comunicare»¹¹².

Una “decima epistemologica” potrebbe anche consistere in una ricostruzione storica, che dia il senso, appunto, della genesi e dello sviluppo di una disciplina, di una teo-

¹⁰⁹ Scrive Morin: «L'idea di Terra-Patria non nega le solidarietà nazionali o etniche e non tende per nulla a sradicare ciascuno fuori dalla sua cultura. Essa aggiunge ai nostri radicamenti un radicamento più profondo nella comunità terrestre. L'idea di Terra-Patria si sostituisce al cosmopolitismo astratto che ignorava le singolarità culturali e all'internazionalismo miope che ignorava la realtà delle patrie. Essa fornisce alla fraternità la fonte necessaria della maternità inclusa nel termine “Patria”. Non ci sono fratelli senza una madre. A ciò aggiungo una comunità di perdizione, poiché sappiamo che siamo perduti nel gigantesco universo e che siamo tutti destinati alla sofferenza e alla morte. La missione antro-po-etico-politica del millennio è quella di compiere l'unità planetaria nella diversità» (ivi, pp. 163-164).

¹¹⁰ Ivi, p. 199. Naturalmente, ogni discorso sulla responsabilità non può prescindere dal riferimento a H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* [1979], a cura di P.P. Portinaro, trad. di P. Rinaldo, Einaudi, Torino 1990.

¹¹¹ Su ciò si vedano: E. Morin, *La testa ben fatta*, cit.; Id., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2001; G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit..

¹¹² E. Morin, *La testa ben fatta*, cit., pp. 87-88.

ria o idea, di un ambito di ricerca¹¹³. È mia convinzione, infatti, che soltanto il collocare in una tradizione, in una storia, i nuovi saperi che continuamente si producono e generano a loro volta nuovi “paradigmi” che, per parafrasare Thomas Kuhn, ci fanno vivere in mondi diversi da quelli in cui hanno vissuto sostenitori di precedenti ipotesi scientifiche¹¹⁴; soltanto nella prospettiva della dimensione della consapevolezza storica è possibile trovare la via attraverso la quale nuovi modelli di formazione possano veicolare pienamente altrettanto nuovi saperi scientifici, costruendo appunto una nuova coscienza etica, che da tali saperi promana.

Ora – lo ribadisco conclusivamente – tutto questo (tale ricerca e conquista di senso) può avvenire solo attraverso la ricostruzione storica dello sviluppo delle nostre conoscenze, perché soltanto la storia ci mostra quanta precarietà e incertezza stia dietro le conquiste del sapere e ci fa comprendere come tutto ciò sia però anche il segno di un’apertura verso il futuro, in quello che per tutti noi, parafrasando Edmund Husserl, dovrebbe essere un “compito infinito” portato avanti con spirito etico, anzi *eco-etico*.

¹¹³ Su questo modo di declinare la “decima epistemologica” rinvio a G. Gembillo-A. Anselmo-G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., pp. 149-188, dove si presentano anche esempi di una possibile “decima” in filosofia, fisica e biologia.

¹¹⁴ Cfr. T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* [1962; 1970], trad. di A. Carugo [1969; 1978], Einaudi, Torino 1995³, in particolare pp. 181-182.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Per un insegnamento non dogmatico della filosofia. Spigolature e riflessioni

Carlo Tatasciore

Il Seminario Nazionale su “La filosofia e i saperi scientifici nella società e nella scuola italiana”, organizzato dalla Società Filosofica Italiana con il patrocinio del Ministero dell’Istruzione e svoltosi in due parti (26-30 ottobre 2009 e 13-14 settembre 2010) nel Liceo Ginnasio “Galileo” di Firenze, ha visto nel febbraio 2011 la pubblicazione in volume dei suoi materiali, per la cura di Gaspare Polizzi¹. Nel frattempo, i recenti cambiamenti introdotti dal Governo nella scuola italiana hanno suggerito alla Società Filosofica Italiana l’opportunità di riprendere la discussione in un’ulteriore giornata di studi al Liceo “Galileo” di Firenze sull’ampio tema “La Formazione docente tra Continuità e Innovazione” (21 maggio 2011). Il mio intervento, tuttavia, non può che limitarsi all’insegnamento della filosofia e vi formulerò sostanzialmente delle esigenze che, pur appellandosi soprattutto alla “continuità”, almeno non mi sembrano d’ostacolo all’innovazione. Sul piano generale concordo soprattutto sulla necessità, espressa da Anna Sgherri nella sua conclusione del Seminario (p. 115 e p. 119), di superare le tendenze individualistiche presenti nella scuola e di ripensare il profilo culturale di tutti gli insegnanti ai fini della migliore collegialità possibile. Mi pare altrettanto necessario, più in particolare, che l’insegnamento della filosofia nel riformato sistema dei licei italiani superi una buona volta quella pratica “antiquaria” della storia della filosofia, che ha giustamente portato a vedere nello “studio della tradizione” un ostacolo per l’insegnamento efficace, e invece valorizzi davvero tale studio, che in realtà rappresenta ancor oggi – per usare le parole di Stefano Poggi (pp. 15-16) – un «nutrimento essenziale» del dibattito filosofico più avanzato. Sicuramente un tale problema non potrà essere affrontato senza tornare di nuovo a riflettere criticamente sul “testo” di filosofia per la scuola.

Pensando alla “continuità” di simili problemi, ho creduto fosse utile riproporre all’attenzione alcune indicazioni già emerse in passato, giacché, condividendone gli assunti di fondo, spero che possano ancora contribuire a ispirare le riflessioni sugli obiettivi del-

¹ G. Polizzi (a cura di), *La filosofia e i saperi scientifici. Seminario Nazionale/Firenze, Liceo Ginnasio Galileo, 26-30 ottobre 2009 e 13-14 settembre 2010*, D’Anna, Messina-Firenze 2011.

la “formazione” degli insegnanti di filosofia. Intendo cioè riferirmi alla discussione ospitata negli anni 1983-1997 dal periodico “Paradigmi. Rivista di critica filosofica” nella rubrica “Università e scuola”, dove voci autorevoli intervennero anche specificamente, prima sul manuale di filosofia (1984-1985) e più tardi sulla didattica della filosofia (1990-1993). Procedendo cronologicamente, comincio col ricordare che Gabriele Giannantoni, storico della filosofia antica e autore di un fortunato manuale per i licei, constatava – era il 1984 – che gli accessi dibattiti sulla riforma della secondaria e sulla collocazione dell’insegnamento della filosofia non sembravano «aver accreditato ipotesi realmente alternative a quella di un’impostazione storica dell’insegnamento di questa disciplina». Rispondendo quindi alla domanda su «come debba essere condotta la trattazione storica della filosofia», egli proponeva alcuni criteri globalmente ispirati a un dato complessivo così esposto: «Storia reale, storia della cultura e storia della filosofia sono tra loro in rapporti molto complessi che non possono essere ridotti a schemi sbrigativi, ma che, al contrario, configurano una trama di interazioni reciproche, di cui è opportuno che anche l’insegnamento secondario superiore dia il senso se non il dettaglio»². Condivido senz’altro l’idea qui formulata da Giannantoni di un insegnamento liceale della filosofia che vada ad inserirsi nelle coordinate culturali di determinate tradizioni di pensiero.

Nel corso della stessa lunga discussione condotta su “Paradigmi”, Giuseppe Semerari, fondatore e allora direttore della rivista, sembrava presentare una posizione metodologica ben diversa da quella che abbiamo visto difesa da Giannantoni. Egli, per esempio, ancora nel 1994 scriveva: «Alla resa dei conti, l’insegnamento così come esiste nella nostra scuola, su base manualistico-storiografistica, è del tutto inadeguato e insufficiente». Ma con ciò Semerari intendeva escludere la trattazione storica dall’insegnamento liceale della filosofia? I limiti che egli denunciava stavano in realtà nella modalità riduttivistica di presentare il percorso storico, nell’aridità incapace, senza altri apporti, di uscire dalla sequela di medaglioni. E l’apporto che egli chiedeva era in fondo quello che uno si aspetterebbe, cioè della filosofia stessa, giacché insegnare filosofia, con il “fascino” ma anche i “rischi” che l’accompagnano, «non è faccenda di mera tecnica didattica, di regole da costruire e applicare meccanicamente: per riuscire, l’insegnante di filosofia deve possedere soprattutto la capacità di partecipazione personale all’interrogare filosofico». D’altronde, egli poneva questa esigenza a fianco della necessità di estendere l’insegnamento della filosofia a tutte le scuole medie superiori. Oggi noi ci troviamo di fronte, in un mutato contesto istituzionale, al medesimo problema, giacché da un lato alcuni indirizzi scolastici sono stati “promossi” a Licei, ma dall’altro son rimasti esclusi dall’insegnamento della filosofia gli studenti degli istituti tecnici e professionali, esclusione che

² G. Giannantoni, *Il manuale di filosofia*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», II/4 (gennaio-aprile 1984), pp. 141-142.

per Semerari si spiegava «solo in forza di una ristretta, anacronistica visione, in fondo clausista, della cultura». La filosofia, componente essenziale della cultura, richiedeva un insegnante motivato filosoficamente che si proponesse di «educare al giudizio critico, al disincanto, all'ironia, al sospetto verso le presunte ovvietà del quotidiano, alla ricerca del senso delle cose, a considerare che l'uomo non è, certo, l'unica realtà che sia al mondo, ma è solo per lui che ogni realtà al mondo riceve un significato»³. Non vi era ragione di escludere la «tradizione» filosofica come valido supporto di tale lavoro educativo, quando essa però non venisse privata, per così dire, della sua intrinseca vitalità e capacità di coinvolgimento.

Era stato lo stesso Semerari a ricordare, tre anni prima, in un articolo intitolato: *La filosofia e il suo insegnamento*, di aver scoperto al liceo la sua vocazione filosofica, non certo però con un docente che «con visibile fatica, cercava di dire più esplicitamente ciò che il manuale proponeva per cenni e con non pochi sottintesi», ma quando, cambiata scuola, si ritrovò con un manuale «didatticamente più funzionale», che aveva cessato di essere l'unica fonte, e soprattutto con un insegnante formatosi «alla Normale di Pisa» che abituò gli studenti «a stabilire un rapporto critico col manuale». Perché ricordare il luogo di formazione del suo docente liceale, se non per sottintendere la serietà degli studi da lui compiuti? E se il manuale aveva perso utilmente la sua centralità, la sua «egemonia», era per servire ancor più da efficace veicolo di trasmissione culturale, in quanto il suo studio «era messo al servizio della chiarificazione dei problemi filosofici, che l'insegnante – questo il ricordo di Semerari – ci mostrava nascenti dalle situazioni della vita reale, che ci venivano illustrate con il richiamo e con l'uso di pubblicazioni riguardanti le scienze naturali, la politica, l'economia, la dinamica sociale».

Se prima abbiamo visto lo storico della filosofia Giannantoni preoccuparsi della necessità di collocare i sistemi filosofici all'interno del proprio contesto storico-culturale, qui il filosofo Semerari rivendicava il valore di un insegnamento capace di riagganciare anche la cultura presente, o meglio, partendo da quest'ultima (citava anche la lettura del giornale) riagganciare in una osmosi continua i contenuti teorici della tradizione. E a chi spetta questa opzione, se non al docente che non divenga «mero chiosatore» del manuale? La polemica, insomma, non era affatto contro la presenza della storia della filosofia nell'insegnamento, bensì contro «l'imperialismo del manuale», nella misura in cui in esso si accentuò l'aspetto dossografico a scapito del pensiero, con tratti cioè esattamente opposti alla storiografia filosofica hegeliana, il cui limite era invece «l'eccesso e la prevaricazione di un problema e di un pensiero sugli altri problemi e sull'altrui pensiero»⁴. Se l'approccio storico subiva, in questa visione, un parziale ridimensionamento era per far spazio al filosofare come «*pensare in proprio*, ovvero sia pensare criticamente e contro

³ F. Pinto Minerva-G. Semerari, *La filosofia oggi e il suo insegnamento*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», XII/35 (maggio-agosto 1994), pp. 366-367.

⁴ G. Semerari, *La filosofia e il suo insegnamento*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», IX/27 (settembre-dicembre 1991), pp. 591-594.

ogni dogmatismo»⁵. Facendo valere l'ispirazione della sua personale posizione fenomenologica, Semerari aggiungeva che il «fine dello studio della filosofia nelle scuole non è la filosofia stessa, bensì l'intelligenza che del mondo della vita possiamo conseguire attraverso una riflessione filosoficamente modalizzata», il che significava permettere di risalire «alle ragioni originarie dei fatti della Civiltà e della *Cultura*»⁶. Esercizio di pensiero antidogmatico e valore culturale della filosofia: ecco due indicazioni irrinunciabili per la “formazione” nell'innovazione.

Come illustrazione dell'ispirazione lontana di queste idee di Semerari sta il fatto che egli si decise a ripubblicare in “Paradigmi” un vecchio saggio del suo maestro Pantaleo Carabellese, dal titolo: *L'insegnamento della filosofia*, col quale si risaliva (e risaliamo) addirittura al 1921, alle soglie quindi della riforma gentiliana. In esso si trovava la messa in guardia (ha perso forse di attualità?) dal pericolo rappresentato dall'insegnante che con una propria filosofia soggettiva si sostituisca al libro, giudicato invece come indispensabile riferimento per l'oggettività dell'insegnamento nella scuola. Ecco cosa denunciava Carabellese in tali casi: «Si volevano formare persone pensanti con uno sviluppato senso filosofico nella vita o con una propria attitudine a filosofare e si formano invece menti dogmatiche che quel senso e quella attitudine filosofica non hanno appresa, perché hanno elevato il loro maestro a libro di verità, il soggetto, che insegnava e che per quanto loro maestro era pur sempre *un* soggetto, ad oggetto di insegnamento»⁷. Non meno interessante risulta l'argomentazione condotta da Carabellese circa la «possibilità dell'insegnamento critico di una filosofia storica». A chi credeva che un simile insegnamento di «tante verità opposte» pervenisse soltanto a ispirare lo scetticismo, Carabellese ribatteva che «non solo sia possibile rivivere in atto un superato o diverso pensiero filosofico, senza essere per conto proprio agnostici o, all'occasione, sofisti, ma che anzi si manifesti in ciò il valore dell'insegnante [...] non saper fare questo è senz'altro non essere insegnante, giacché l'essenza dell'insegnare è proprio [...] questo rivivere presente di un momento passato. Quanto meglio ciò si sa fare, tanto più compiutamente si è insegnanti»⁸.

Si vede come anche qui all'insegnante di filosofia veniva richiesta una «mentalità filosofica», con cui soprattutto stimolare e rispettare le menti degli studenti che più «sentano filosoficamente con un vero spirito filosofico e non col freddo suo sapere o con la opinata dottrina propria», la quale ultima è poi la più perniciosa. «*L'insegnamento deve esser critico, non dogmatico; deve intendere, non esporre*»: ecco ciò che vale per ogni insegnamento, ma a maggior ragione per quello filosofico. Questo tipo di insegnamento ri-

⁵ Ivi, p. 602.

⁶ Ivi, p. 603.

⁷ P. Carabellese, *L'insegnamento della filosofia*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», XIII/38 (maggio-ago-
sto 1995), p. 396.

⁸ Ivi, p. 401.

volto a far pensare, cioè intendere, apprendere veramente, si realizzava, a detta di Carabellese, per due vie convergenti: «La libertà spirituale del maestro e la severa esistenza del libro»⁹. Ancora, dunque, antidogmatismo, ma con il supporto del libro!

Sul tipo di lavoro a cui il docente di filosofia è chiamato si era soffermato, nell'ambito di quella discussione, anche Fulvio Papi, nel 1984, intervenendo non solo come filosofo, ma anche come co-autore di un fortunato manuale scolastico, sul problema appunto del "manuale" che, proprio per allontanare ogni forma di dogmatismo, proponeva di chiamare "libro di filosofia", la cui scrittura pretende dal suo autore la chiara consapevolezza del «problema comunicativo dei destinatari privi di enciclopedia». È proprio a questo livello che entra in gioco il ruolo indispensabile del docente. L'insegnante di filosofia – con la sua identità culturale pur segnata, come lo stesso Papi dirà altrove, da "disagio", "difficoltà" e "crisi"¹⁰ – sostiene, quale insostituibile "mediatore", l'enciclopedia mancante nello studente, deve cioè funzionare al posto di quest'ultima affinché si instauri davvero un rapporto con il libro di filosofia. Non credendo a «immaginarie modellizzazioni didattiche» o «tecnologie educative», a cui contrapponeva semmai una «didattica dello sforzo ragionevole», basato su un testo e non su veicoli di un sapere «miniaturizzato», semplificato o rimpicciolito, Papi avvertiva infatti di una verità rispetto alla quale la presenza e anzi l'estensione dell'insegnamento della filosofia nei licei italiani deve rendere ancor più convinti: «La scuola, contrariamente a quello che possono pensare superficiali 'progressisti' che, in realtà, sono inconsci darwinisti sociali, ha anche il compito di conservazione di tradizione e beni culturali»¹¹. E quanta parte ha la filosofia nella nostra tradizione culturale!

A tali letture di quasi venti o addirittura trent'anni fa associo ora la consapevolezza che i problemi relativi all'efficacia dell'insegnamento della filosofia nel contesto del "mutamento veloce", che si è solo ancor più velocizzato, richiedono davvero l'attenzione di tutti noi. Volendo riassumere in pochi punti condivisibili le sollecitazioni essenziali, indicherei: a) il valore e la necessità del riferimento al "libro di filosofia", b) il ruolo di mediatore da parte del docente, c) la finalità di orientamento al pensare in proprio, che si integra con il ben intendere, e quindi con il ben far apprendere, d) il nesso con il ruolo di conservazione-trasmissione di un bene culturale. Mi auguro che nelle iniziative che la Società Filosofica Italiana promuoverà in futuro non manchi anche un riferimento ad essi.

⁹ Ivi, pp. 402-403.

¹⁰ F. Papi, *Sull'identità culturale dell'insegnante di filosofia*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», IX/26 (maggio-agosto 1991), pp. 384-399.

¹¹ Ivi, p. 389.

Gli esperimenti mentali. Un terreno di incontro tra filosofia, cinema e fumetti*

Andrea Sani

1. Platone vs Aristotele

È possibile istituire un rapporto, sul piano didattico, tra la filosofia, il cinema e i fumetti? La risposta a questa domanda è senz'altro positiva, ma richiede una precisazione preliminare. È del tutto ovvio che non ha senso proporre di sostituire la “fatica del concetto”, necessaria per accostarsi alla filosofia, con la visione di un film o con la lettura dei *comics*. La filosofia va insegnata e appresa nelle aule scolastiche con i tradizionali strumenti del lavoro filosofico, e cioè tramite la lettura del manuale, l'analisi dei testi dei filosofi, lo studio domestico e la discussione con l'insegnante. Talvolta, però, può essere utile presentare agli studenti un problema filosofico muovendo da una situazione concreta, quale può essere suggerita da una pellicola cinematografica o anche da un albo a fumetti, e cioè traendo spunto dalla realtà multimediale in cui i ragazzi vivono quotidianamente. Anche una storia cinematografica o disegnata può costituire il punto di partenza per far “inciampare” gli allievi in una questione speculativa, che poi gli studenti dovranno naturalmente affrontare leggendo, informandosi ed esaminando criticamente le varie soluzioni teoriche avanzate per risolvere il problema. In particolare, come vedremo, il terreno d'incontro tra la filosofia, il cinema e i fumetti, può essere quello degli “esperimenti mentali” proposti dai filosofi, e talvolta visualizzati dalla fantascienza cinematografica e fumettistica.

Ma prima di entrare nel merito di una simile proposta didattica, è necessario affrontare un ulteriore quesito, di portata più generale: esiste la possibilità di un pensiero per immagini, distinto da quello discorsivo? Sull'argomento, come spesso accade nel caso dei problemi di carattere filosofico, esistono due opposte concezioni: una che si rifà a Platone e l'altra che si rifà ad Aristotele.

Da una parte, infatti, c'è la tradizione metafisica, che concepisce il pensiero concettuale come del tutto astratto, ossia come capacità di cogliere la verità senza bisogno di supporti visivi. Da Platone in poi, i filosofi “metafisici” condannano chi – come il cinico Antistene – ha gli occhi per vedere il “cavallo” concreto ma non la “cavallinità”, ossia l'idea astratta di questo animale. In una simile prospettiva, il vero filosofo è colui che non guar-

* Il testo che segue è una rielaborazione della conferenza tenuta dallo scrivente presso il Liceo Ginnasio Statale “Galileo” di Firenze il 21 maggio 2011, in occasione del Seminario Nazionale *La filosofia e i saperi scientifici*, organizzato dal Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca e dalla Società Filosofica Italiana.

da più le ombre proiettate nel buio della caverna (secondo il mito descritto da Platone nel VII libro della *Repubblica*¹, in cui si descrive una sorta di primitiva “sala cinematografica”), ma che esce all’aria aperta e conosce direttamente le cose, le quali, nel mito, simboleggiano le idee. Secondo Platone, anche la conoscenza matematico-geometrica, la *dianoia*, proprio perché si serve ancora di immagini (per esempio delle figure che si tracciano nelle dimostrazioni geometriche), non è la conoscenza perfetta. Questa è rappresentata esclusivamente dalla *noesis*, o intellesione pura delle idee inestese, invisibili e intangibili, e del principio assoluto da cui tutte dipendono, ossia l’idea del Bene. Tali idee sono colte con l’occhio della mente e non con l’occhio fisico del corpo. Dunque, un pensatore “platonico” escluderebbe oggi il valore filosofico del cinema e delle immagini in generale.

A questa concezione platonica del pensiero filosofico, si contrappone, però, una concezione diversa – risalente ad Aristotele – che critica la trascendenza delle idee e rivaluta la dimensione sensibile e con essa il mondo delle immagini e dell’arte. Platone, per lo meno nella *Repubblica*, critica le produzioni artistiche che ritiene “copie di copie”, cioè copie delle cose sensibili, che a loro volta risultano riproduzioni sbiadite del mondo delle idee. La statua di un atleta, per esempio, secondo Platone è una copia imperfetta di un atleta vivente, il quale, a sua volta, è una copia imperfetta dell’atleta ideale. Quindi, in un’opera d’arte si sommano ben due deformazioni o falsificazioni. Le arti figurative non ci fanno conoscere alcuna verità, sono soltanto ingannatrici, come lo è la poesia (epica o lirica, tragica o comica), che imita le azioni e i sentimenti umani.

Invece, nella *Poetica*, Aristotele non manifesta nei confronti dell’arte l’atteggiamento malevolo di Platone. Anche per Aristotele le immagini degli artisti sono imitazioni (*mimesis*); tuttavia egli ritiene che l’arte possieda un importante valore conoscitivo, superiore a quello della storia e molto vicino a quello della filosofia. La storia descrive realtà semplicemente particolari, perché racconta ciò che è accaduto a un determinato personaggio, in un certo tempo e in un certo luogo. Per esempio, la storia ci dice che cosa fece *là e allora* Alcibiade. L’arte, invece, imita l’universale e non il particolare come fa la storia, perché rappresenta dei fatti che potrebbero accadere a tutti e in ogni tempo, e che dunque sono, in questo senso, universali come gli oggetti della filosofia. I personaggi rappresentati dalle tragedie greche quali, per esempio, Oreste, Edipo o Antigone, pur essendo rappresentazioni particolari di individui, sono anche tipi esemplari, e come tali universali. Quello che accade a Oreste, Edipo o Antigone potrebbe accadere a ogni uomo, o per lo meno a chiunque si trovi nelle loro stesse circostanze².

¹ Platone, *Repubblica*, VII 514a-517a, in Platone, *Opere*, 9 voll., vol. VI, Roma-Bari, Laterza 1984, pp. 229-232.

² «La differenza è in questo, – si legge nella *Poetica* (1451 b) – che l’uno [lo storico, n.d.a.] dice le cose che avvengono, l’altro [il poeta, n.d.a.] quali potrebbero avvenire. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seriamente impegnativa della storia; la poesia dice infatti le cose universali, la storia quelle particolari. È universale che a uno di una certa qualità convenga di dire o di fare cose di una certa qualità secondo verosimiglianza o necessità ed è ciò a cui mira la poesia aggiungendo poi i nomi; il particolare è invece che cosa Alcibiade fece o subì» (Aristotele, *La poetica*, a cura di P. Donini, Einaudi, Torino 2008, p. 63).

Ma qual è, allora, la differenza tra l'arte e la filosofia? Per Aristotele, la differenza consiste in questo: mentre la filosofia è in grado di rappresentare un contenuto universale per mezzo di concetti, l'arte lo rappresenta per mezzo di immagini, ossia di rappresentazioni individuali.

Di conseguenza, anche un aristotelico odierno non disprezzerebbe certo il valore filosofico delle immagini, giacché, sempre nella *Poetica* (1448 b), si può leggere: «È fonte di piacere guardare le immagini, perché coloro che contemplano le immagini imparano e ragionano su ogni punto»³. Insomma, il guardare le immagini può essere il principio del filosofare.

In generale, alla concezione platonica che denigra la conoscenza per immagini, si può obiettare che talvolta le figure sensibili possono aiutare a capire anche il pensiero astratto. Per esempio, la variazione di una grandezza può essere compresa meglio con l'ausilio di un grafico, cioè tramite l'immagine di una curva, che attraverso una serie di cifre. Ma anche i cerchi usati da Eulero e i diagrammi di Venn sono molto utili per visualizzare i ragionamenti di tipo sillogistico, dato che con le loro reciproche posizioni rappresentano graficamente relazioni fra classi.

D'altra parte, l'utilizzo di figure è stato spesso sfruttato dai filosofi per far comprendere ai non filosofi delle teorie molto difficili. Lo stesso Platone, che pure ritiene imperfetta la conoscenza sensibile, nei suoi dialoghi ricorre spesso ai “miti”, che sono, in fondo, immagini mentali. Si pensi, per esempio, al mito della biga alata nel *Fedro*, che simboleggia la concezione dell'anima umana divisa in tre facoltà: l'anima irascibile (simboleggiata dal cavallo bianco), quella concupiscibile (simboleggiata dal cavallo nero) e quella razionale (simboleggiata dall'auriga).

2. Pensiero per immagini

Alle concezione aristotelica che attribuisce valore “filosofico” all'arte e alle immagini si può collegare anche la teoria degli “universali fantastici” (o *generi fantastici* o anche *caratteri poetici*) di cui parla il filosofo napoletano Giambattista Vico nella *Scienza Nuova* (1725, 1730 e 1744), e che egli contrappone ai cosiddetti “universali ragionati”.

Per Vico, gli universali fantastici sono immagini poetiche (fantastiche) che rappresentano caratteri tipici (universali) della realtà e della vita. A suo giudizio, la poesia è espressione di verità, cioè di una visione del mondo, addirittura di una metafisica, sia pure per mezzo di immagini. Gli universali fantastici colgono valori umani o morali non attraverso un concetto astratto o “universale ragionato”, ma piuttosto attraverso un *caratte-*

³ Aristotele, *La poetica*, cit., p. 21.

re, un ritratto, un *concreto* personaggio. Per esempio, il personaggio di Ulisse, nell'*Odissea* di Omero, è l'universale fantastico che personifica in un'immagine il valore universale della prudenza e di tutti i suoi attributi, così come il personaggio di Achille, nell'*Iliade*, è l'universale fantastico che rappresenta il valore universale del coraggio⁴.

La distinzione vichiana tra universali ragionati e universali fantastici è oggi implicitamente ripresa dal filosofo argentino Julio Cabrera nel suo fortunato saggio *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film* (1999)⁵, dove l'autore contrappone i "concettidea" ai "concettimmagine". I concettidea corrispondono agli universali ragionati di Vico, e sono i concetti astratti tradizionali, presenti, per esempio, nei dizionari e nei trattati di filosofia. I concettimmagine invece, che in un certo senso corrispondono agli universali fantastici vichiani, sono le immagini del cinema, che riescono a rappresentare problematiche universali concernenti il mondo, l'uomo o i valori, garantendo anche un coinvolgimento emotivo. Per Cabrera, il concettimmagine trasmette delle vere e proprie conoscenze utilizzando un linguaggio che egli definisce "logopatico", ossia in grado di raggiungere il lettore o lo spettatore attraverso l'emozione. Cabrera chiama "razionalità logopatica" una ragione che garantisce una chiave di accesso al mondo fondata anche sulle emozioni e sulla sensibilità. D'altra parte, nel processo di comprensione del reale, è importante anche la componente affettiva, dato che, per poter capire a fondo una questione, bisogna anche *viverla*, o, per lo meno, *ri-viverla*, immedesimandosi, per esempio, in una sua rappresentazione letteraria o cinematografica.

Concentrandosi sul cinema, Cabrera cita come esempio di film in grado di offrire un concettimmagine, *Intolerance* (1916), di David Wark Griffith, che, come risulta dallo stesso titolo della pellicola, traduce in termini cinematografici definiti "impattanti" una riflessione a proposito dell'intolleranza. Il pensatore argentino prosegue poi con una serie di accostamenti tra film e filosofi che intende ripercorrere, in parallelo, la storia del pensiero occidentale e quella del cinema.

⁴ Cfr. G. Vico, *La Scienza nuova (1725, 1730 e 1744)*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, §§ 34, 816 e 933-34, pp. 32-33, 439-40 e 482-483.

⁵ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film* (1999), Bruno Mondadori, Milano 2000. La prospettiva assunta da Cabrera nel suo libro si può definire di "filosofia del cinema" e non tanto di "estetica cinematografica". L'estetica cinematografica analizza e valuta filosoficamente il linguaggio cinematografico, cioè quegli elementi linguistici che sono caratteristici del cinema, come l'uso delle inquadrature, il movimento, il montaggio ecc. Testi di estetica cinematografica sono, per esempio, i saggi di G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento* (1983), e *Cinema 2. L'immagine-tempo* (1985), Ubulibri, Milano 1989. Invece, la filosofia del cinema consiste nel ricercare in un film la presenza di classiche problematiche della storia della filosofia, con l'obiettivo di permettere una differente comprensione degli argomenti filosofici. Questa nuova prospettiva di indagine è esemplificata nel libro di Cabrera, ma anche nei volumi di U. Curi, *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, *Ombre delle idee*, Edizioni Pendragon, Bologna 2002, e *Un filosofo al cinema*, Bompiani, Milano 2006. Per l'uso del cinema nella didattica della filosofia, cfr. A. Sani, *Il cinema pensa? Cinema, filosofia e storia*, Loescher, Torino 2008.

Naturalmente, gli universali fantastici citati da Vico appartengono a opere letterarie, mentre i concettimmagine di cui parla Cabrera sono reperibili in un film; tuttavia lo stesso Cabrera ammette che dei concettimmagine la letteratura «ha fatto man bassa lungo tutta la sua storia», dato che quest'ultima «promuove un'esperienza in chi legge, vi esercita un potenziale emotivo, anch'essa avanza pretese di verità e universalità»⁶ e sviluppa concetti su un piano *metaforico*, proprio come sostiene Vico. Cabrera osserva che la differenza fra i concettimmagine che offre il cinema e quelli proposti dalla letteratura è soltanto “tecnica” e non “ontologica”. Il cinema, grazie alle immagini visive e mobili, al montaggio, nonché al sonoro, garantisce una specie di “superpotenziamento” delle possibilità concettuali della letteratura, riuscendo ad amplificare notevolmente l’“impressione di realtà” e quindi la creazione di quell'esperienza indispensabile allo sviluppo del concettimmagine, con conseguente aumento dell'impatto emotivo che lo caratterizza.

Dunque, secondo Cabrera anche il cinema può mettere in gioco problemi astratti e complesse questioni filosofiche. Inoltre, il pensatore argentino non ritiene che soltanto i film molto cerebrali e dialogati possiedano una valenza speculativa. Persino un film “spettacolare” destinato al grande pubblico può esprimere un messaggio filosofico.

A mio avviso, il genere cinematografico più “speculativo” è forse quello, popolarissimo, di fantascienza, amato soprattutto dal pubblico dei più giovani. Molto spesso, infatti, nel descrivere fenomeni insoliti o straordinari, i film di fantascienza alludono – consapevolmente o inconsapevolmente – alle teorie metafisiche dei filosofi. In particolare, i film di *science-fiction* riescono a visualizzare i cosiddetti “esperimenti mentali” o “ideali” della filosofia⁷.

3. Fantascienza ed esperimenti mentali

Il concetto di “esperimento mentale”, in realtà, è introdotto in un contesto scientifico e risale a Galileo Galilei, se non addirittura ad Archimede. Tale tipo di esperimento consente agli scienziati di sfuggire alla concretezza e alla specificità delle situazioni reali, usando, come ha affermato lo stesso Galileo, gli “occhi della mente” e non “gli occhi della testa”. Galileo talvolta, non potendo realizzare esperimenti in un laboratorio reale per mancanza di strumenti tecnici adeguati, ricorre a un laboratorio ideale, cioè immaginario, in cui “suppone” l'assenza di forze, “immagina” piani perfettamente levigati, e si “raffigura” il movimento nel vuoto. Sulle orme di Galileo, Albert Einstein, nel Novecento, propone “esperimenti impossibili” idealmente condotti alla velocità della luce, i cui risultati, pur non essendo ovviamente conseguibili sul piano pratico, forniscono utili indicazioni logiche relative a determinate conseguenze fisiche.

⁶ J. Cabrera, *op. cit.*, p. 14.

⁷ Sugli esperimenti mentali cfr. M. Cohen, *Lo scarabeo di Wittgenstein e altri classici esperimenti mentali* (2005), Carocci, Roma 2006.

Gli esperimenti mentali sono molto frequenti anche nelle opere dei filosofi, che se ne servono per mettere in dubbio la realtà che ci circonda, per supporre dimensioni diverse dalla nostra, o per verificare spericolate ipotesi e teorie sul piano dell'immaginazione (dato che l'indagine filosofica prescinde dalle ricerche empiriche). È proprio nell'ambito degli esperimenti mentali che è possibile un collegamento tra la filosofia e la fantascienza cinematografica e a fumetti. È interessante rilevare che il rapporto tra la filosofia e l'immaginario cinematografico e fumettistico va in entrambe le direzioni: sono gli sceneggiatori dei film e dei *comics* a ispirarsi talvolta alle fantasie dei filosofi, ma, a partire dalla seconda metà del XX secolo, sono anche questi ultimi – soprattutto se appartengono alla tradizione analitica e si occupano di filosofia della mente – a trarre qualche spunto dalle immagini della fantascienza. Per esempio, Derek Parfit, trattando il problema dell'identità personale in *Ragioni e persone* (1984)⁸, introduce l'esperimento mentale del "teletrasporto", e suppone l'esistenza di una fantastica macchina teletrasportatrice che dissolve un individuo sulla Terra, per ricostruirlo su Marte. Il quesito filosofico, relativo al problema dell'identità personale, è il seguente: possiamo dire che la copia su Marte sia davvero la stessa persona che si è dissolta sul nostro pianeta? L'esperimento mentale di Parfit rimanda chiaramente alla serie televisiva di fantascienza *Star Trek* iniziata nel 1966 (e ripresa al cinema a partire dal film *Star Trek: The Motion Picture* del 1979, diretto da Robert Wise), dove gli astronauti dell'*Enterprise* visitano i più lontani corpi celesti servendosi di un analogo sistema di teletrasporto⁹.

Sempre alla fantascienza (e all'orrore) sembra rifarsi il filosofo australiano David John Chalmers in *La mente cosciente* (1996), in cui, trattando il problema del rapporto mente-corpo, per confutare la tesi "riduzionista" che pretende di ridurre gli stati mentali a stati fisici, ammette la possibilità concettuale degli "zombi". Gli zombi del film *La notte dei morti viventi* (*Night of the Living Dead*, 1968) di George A. Romero e dei fumetti *horror* della rivista statunitense *Creepy* (lanciata sul mercato americano dall'editore Warner Publishing nel 1964¹⁰), sono morti viventi, "resuscitati" con i riti Vudù, che attaccano gli esseri umani. Gli zombi "filosofici" di Chalmers, invece, sono un po' diversi: si tratta di esseri fisicamente identici agli uomini, molecola per molecola, ma privi di coscienza e incapaci di qualunque sensazione. Gli zombi ovviamente non esistono, ma, secondo Chalmers, *potrebbero* tuttavia esistere da un punto di vista logico, e ciò prova, a suo giudizio, che le esperienze coscienti non sono riducibili agli stati fisici del cervello.

Anche Hilary Putnam, nel saggio del 1975 *Il significato di "significato"*, propone un suo esperimento mentale: quello della "Terra gemella", del tutto simile al nostro pianeta per

⁸ D. Parfit, *Ragioni e persone* (1984), Il Saggiatore, Milano 1989.

⁹ Il tema del teletrasporto è stato ripreso, al cinema, anche nella pellicola di Christopher Nolan *The Prestige* (2006), incentrata sull'illusione e sulla prestidigitazione. Nel film di Nolan, la macchina teletrasportatrice è inventata dal fisico e ingegnere Nikola Tesla (David Bowie).

¹⁰ La versione italiana di *Creepy* sono i fumetti dello *Zio Tibia*, pubblicati qui da noi nella collana degli Oscar Mondadori negli anni Sessanta e Settanta.

ciò che riguarda la lingua, le esperienze dei parlanti e i loro stati mentali, ma diversa per la composizione chimica dell'acqua. La fantasia filosofica della Terra gemella è introdotta nel contesto di una sottile questione di filosofia del linguaggio relativa al "riferimento" (o "estensione") delle parole, e a tale riguardo Putnam afferma in modo esplicito: "Che lo stato psicologico non determini l'estensione, lo dimostreremo ora aiutandoci con la fantascienza"¹¹. La *science-fiction* a cui ricorre Putnam è – molto probabilmente – la serie a fumetti americana intitolata proprio *Twin Earths (Terre Gemelle)*, distribuita nei quotidiani statunitensi sotto forma di strisce giornaliere e di tavole domenicali dalla United Feature Syndicate. La pubblicazione di *Twin Earths* inizia il 16 giugno del 1952 e si conclude nel 1963, a opera di Oskar Lebeck (1893-1966), autore dei testi, e del disegnatore Alden McWilliams (1916-1993). *Twin Earths*, in cui si ipotizza l'esistenza di un mondo gemello del nostro (chiamato *Tellus* nella versione italiana¹²), è un *comic* popolarissimo negli USA nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, e quindi può costituire plausibilmente la fonte fantascientifica dalla quale Putnam ha tratto ispirazione per il suo celebre esperimento mentale¹³.

¹¹ H. Putnam, *Il significato di "significato"*, in *Mente, linguaggio e realtà* (1975), Adelphi, Milano 1981, p. 247. L'esperimento mentale di Putnam mette in discussione la teoria tradizionale del "riferimento" delle parole. Si ricorda che in logica per "riferimento" di un certo termine si intende l'oggetto che tale termine designa. Per esempio, il riferimento del termine "uomo" è costituito dall'insieme degli uomini, e cioè da Pietro Paolo, Giovanni, ecc. Invece, per "senso" di un termine si intende il concetto che tale parola suscita nel pensiero di chi la usa. Per esempio, il "senso" del termine "uomo" è costituito dal concetto di "animale razionale". Il senso è dunque uno stato mentale dei parlanti. Secondo la teoria tradizionale della denotazione, il riferimento delle nostre parole è determinato dal loro senso, ossia da ciò che i parlanti pensano in relazione ai segni che essi usano. Per esempio, il riferimento del termine "acqua" è determinato da ciò che pensiamo quando usiamo questa parola, e cioè dal concetto di un liquido incolore, inodore, insapore, dissetante, ecc. Putnam, invece, ritiene che il riferimento dei segni non dipenda dal nostro stato mentale, e per dimostrarlo formula appunto la sua congettura della "Terra Gemella". Egli suppone l'esistenza di un pianeta del tutto simile alla Terra in cui ognuno di noi ha un suo sosia, nel quale si parla la stessa lingua e ci sono gli stessi oggetti; solo l'acqua ha tutte le caratteristiche apparenti dell'acqua della Terra, ma possiede una formula chimica diversa: XYZ anziché H₂O. Quando gli abitanti della Terra e quelli della Terra Gemella parlano dell'acqua, pensano nello stesso modo a una sostanza trasparente, liquida, potabile, ecc. Eppure, si riferiscono a due liquidi differenti: a H₂O e a XYZ. Tutto ciò dimostra, secondo Putnam, che il riferimento del termine "acqua" non dipende solo da ciò che pensa chi usa questa parola, ma è determinato da un originario "atto di battesimo" compiuto dalla comunità linguistica e dalla natura effettiva dell'oggetto di cui si parla. A fissare il riferimento del termine in questione è un "evento battesimale" con il quale una sostanza viene inizialmente chiamata "acqua", e da questo momento in poi il termine si riferisce a ogni sostanza che abbia la stessa struttura scientificamente intesa dell'acqua, e cioè la sua stessa composizione chimica, anche se tale composizione non è conosciuta dal parlante.

¹² La serie a fumetti "Terre Gemelle" è stata pubblicata in Italia dal numero 1 della rivista "Gulliver" (ed. Ega, Roma) nel periodo 1976-1981.

¹³ In realtà, l'esperimento mentale del "globo gemello" è già presente nel paragrafo 23 del capitolo XXVII della seconda parte dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* del 1704 di Gottfried Wilhelm Leibniz, nel quadro di una critica alle tesi di John Locke sul tema dell'identità personale. Tuttavia, dato che Putnam non cita Leibniz, dobbiamo credergli quando afferma che la sua fonte di ispirazione è la fantascienza. Fra i numerosi esperimenti mentali di taglio fantascientifico proposti da Putnam nel saggio *Il significato di "significato"*, ci sono anche le matite che si rivelano organismi dotati di nervi invisibili e di altri organi e in grado di deporre uova (cfr. *Mente, linguaggio e realtà*, cit., p. 266-67), e l'ipotesi dei "gatti-robot". Putnam suppone che i nostri felini siano in realtà dei robot prodotti da una tecnologia aliena e telecomandati da Marte (*op. cit.*, p. 268).

4. Cervelli in una vasca

Anche gli esempi dell'influenza opposta – e cioè quella degli esperimenti mentali dei filosofi sulla narrativa di fantascienza cinematografica e a fumetti – sono piuttosto numerosi. Forse il più significativo riguarda l'esperimento mentale del cervello in una vasca ideato da Putnam nel suo libro *Ragione, verità e storia* (1981)¹⁴.

Putnam immagina che uno scienziato pazzo estragga il cervello dal corpo di un uomo, lo ponga in una vasca piena di liquido nutriente e lo connetta a un computer appositamente programmato per simulare la vita corporea. Il cervello continua a credere di avere un corpo e di compiere esperienze, mentre in realtà tutto questo non è che l'illusione dettata dal computer dello scienziato. A questo punto, Putnam si chiede: chi ci assicura che anche noi non siamo cervelli in una vasca, condannati a illuderci sulla nostra reale situazione?

L'ipotesi del cervello in una vasca è ripresa nel film *Matrix* (1999), diretto dai fratelli Larry (n. 1965) e Andy Wachowski (n. 1967), che descrive il destino di un'umanità ridotta a uno stato larvale, e la cui mente è controllata dai *computer*.

Nella pellicola dei Wachowski, Neo (Keanu Reeves), un abile pirata informatico, viene contattato da un gruppo di *hackers* accusati di terrorismo. La misteriosa Trinity (Carrie-Ann Moss) lo conduce da Morpheus (Laurence Fishburne), capo del gruppo di *hackers* ribelli. Neo apprende così che la sua vita, come quella di tutta l'umanità, è un'illusione prodotta dalle macchine, che utilizzano gli esseri umani. Nel 2099 le macchine hanno vinto la guerra contro gli uomini e li hanno imprigionati in capsule che contengono una sorta di liquido amniotico, per sfruttarne l'energia. I prigionieri dormono un sonno artificiale, mentre i loro recettori sensoriali sono collegati a un gigantesco computer che, grazie a un programma di "neurosimulazione interattiva", la *Matrice*, fa vivere gli esseri umani in una specie di sogno continuo, per cui tutte le sensazioni che provano (vista, udito, gusto, olfatto e tatto) risultano simulate. La *Matrice* proietta nel cervello dei prigionieri l'illusione di vivere nell'anno 1999 in un mondo reale, mentre essi sono corpi dormienti nelle vasche. Scoperta la verità, sarà proprio Neo, l'eletto destinato a liberare l'umanità, a dare battaglia alle macchine.

In *Matrix*, oltre al riferimento all'esperimento mentale di Putnam, riaffiora, in una forma modernizzata, il dubbio scettico sull'affidabilità dei sensi riproposto da René Descartes nelle *Meditazioni metafisiche* (1641): chi ci garantisce dell'esistenza di ciò che vediamo, tocchiamo, udiamo? E se ci fosse un genio maligno e furbo (che nel film corrisponde al super-computer) a orchestrare l'intera nostra esperienza tenendoci nell'inganno? Per vincere questi dubbi, Descartes deve dimostrare l'esistenza di un Dio on-

¹⁴ H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1981. L'idea di un cervello che continua a vivere in una testa separata dal corpo, grazie a un complicato macchinario ideato da un chirurgo e costituito da cavi elettrici, teche protettive e soluzioni chimiche, si trova già nel fantafilm *Il cervello che non voleva morire* (*The Brain that wouldn't die*, 1962) di Joseph Green.

nipotente e non ingannatore. Solo sulla veracità divina, si potrà così fondare l'esistenza del mondo esterno e il valore della nostra ragione.

Quanto a Putnam, il filosofo americano escogita il seguente argomento per risolvere il dubbio di essere un cervello in una vasca. Supponiamo – asserisce Putnam – che veramente il nostro cervello sia estratto dal corpo e che viva in una vasca. In tal caso, ogni nostra affermazione riguardante il mondo esterno sarebbe falsa. Quando infatti pensiamo di riferirci a qualunque cosa fuori di noi, in realtà ci stiamo riferendo a immagini generate dal computer. In particolare, dovrebbe essere falsa l'affermazione: “Sono un cervello nella vasca”. E invece tale affermazione è vera. Poiché questa è una contraddizione, noi, secondo Putnam, non possiamo essere cervelli nella vasca.

Naturalmente, il dubbio scettico di Descartes e di Putnam è comprensibile solo in un contesto filosofico, in cui si richiede la certezza assoluta. In un contesto quotidiano, e in condizioni di buona salute mentale, noi non mettiamo assolutamente in dubbio la validità della nostra conoscenza sensibile. Che tutte le nostre immagini sensoriali siano un'illusione è una mera possibilità, e risulta altamente improbabile. Possiamo seguire Descartes o Putnam nel loro esercizio esasperato di dubbio scettico solo all'interno di una ricerca che miri alla conoscenza perfetta, adeguata ai più esigenti criteri di certezza e di scientificità. Ma proprio perché nella vita comune non ci poniamo quasi mai simili dubbi, un film come *Matrix* può introdurre proficuamente uno spettatore digiuno di filosofia a questa singolare problematica speculativa. Infatti, può fargli “sentire” il problema dello scetticismo conoscitivo sulla sua stessa pelle, attraverso l'identificazione con i protagonisti della pellicola. Il che conferma il giudizio di Cabrera, secondo il quale le immagini cinematografiche «non distraggono ma rendono coscienti; non sviano l'attenzione ma, al contrario, ci fanno sprofondare in una realtà dolente e problematica, come nemmeno la parola scritta a volte riuscirebbe a farlo»¹⁵.

¹⁵ J. Cabrera, cit., p. 29. Sul valore filosofico di *Matrix*, cfr. W. Irwin, *Pillole rosse. Matrix e la filosofia*, Bompiani, Milano 2006; M. Cappuccio (a cura di), *Dentro la Matrice. Filosofia, scienza e spiritualità in Matrix*, Albo Versorio, Milano 2004, e M. Salucci-A. Sani, *Matrix tra scienza e filosofia*, in A. Peruzzi (a cura di), *Atti di Pianeta Galileo 2009*, Regione Toscana 2010, pp. 279-294. In quest'ultimo saggio si fanno notare – fra l'altro – le analogie tra l'universo di *Matrix* e quello descritto da Leibniz nella *Monadologia* (1714). Anche gli individui di *Matrix* come le “monadi” di Leibniz (“senza porte né finestre”) sono radicalmente isolati gli uni dagli altri, e risultano privi di relazioni dirette fra loro. Tuttavia, la *Matrice* non chiude ogni uomo in un suo universo artificiale individuale: infatti, coordina il programma di ciascuna persona con quello delle altre persone, in modo che tutta l'umanità viva il medesimo universo virtuale. Nel film dei fratelli Wachowski, grazie alla programmazione operata dalle macchine, ciò che accade a un individuo è attestato ed esperito da altri individui, pur non esistendo un rapporto diretto fra gli uomini. Analogamente, le varie monadi leibniziane vivono ognuna per proprio conto, ma sono sempre d'accordo tra loro, perché Dio ha coordinato le percezioni di tutte le sostanze individuali tramite la cosiddetta “armonia prestabilita”. Di conseguenza, sia in *Matrix* che nella *Monadologia*, il mondo è una sorta di sogno, che però risulta intersoggettivamente condiviso: anche i prigionieri di *Matrix* hanno sogni simili nello stesso momento.

5. Scambi mentali

Volendo passare dal cinema ai fumetti, per fornire un esempio di *comic* filosofico ispirato a un esperimento mentale, si può attingere alla discussione sul classico tema dell'identità personale, a cui abbiamo già accennato ricordando l'esempio del teletrasporto proposto da Derek Parfit¹⁶. Il problema dell'identità personale consiste nello stabilire su cosa si fondi la permanenza della stessa persona nel variare del tempo.

Le mie rappresentazioni della realtà esterna cambiano di momento in momento (prima vedevo un albero, mentre adesso vedo una casa), e cambiano anche i miei stati psichici interni (prima ero triste, ora, al contrario, sono felice). Eppure, io sono sempre la stessa *persona*. La mia persona, cioè la mia individualità, è da me riconosciuta identica a se stessa al di sotto della varietà e della mutevolezza delle mie esperienze. Ma cos'è che fonda la mia identità personale nel tempo? A questa domanda sono possibili vari tipi di risposte. In prima istanza, si può sostenere che un individuo resta sempre lo stesso in virtù del suo corpo, cioè sulla base della sua continuità corporea. È questo il criterio che si usa nella vita quotidiana, quando identifichiamo una persona grazie ai suoi tratti somatici o – più scientificamente – in base alle sue impronte digitali. Un'altra risposta possibile al problema dell'identità personale è che quest'ultima risulta determinata non dal corpo, ma dalla mente. Tale soluzione è proposta, nella filosofia moderna, da John Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano* del 1690. Secondo Locke, ciò che ci fa essere la stessa persona, e che ci rende moralmente responsabili del nostro comportamento passato, è la continuità della nostra coscienza, resa possibile dalla memoria delle azioni che abbiamo compiuto.

Per argomentare la sua tesi, il filosofo inglese propone un fantasioso “esperimento mentale”, quello del “principe e del ciabattino”, con il quale intende dimostrare che la continuità del corpo non fonda la continuità della persona.

L'esperimento mentale di Locke legato al tema dell'identità personale è il seguente, contenuto nel paragrafo 17 del capitolo XXVII del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano*. Locke immagina che i contenuti di coscienza e i ricordi di tutte le esperienze di un principe vengano magicamente trasferiti nel corpo di un ciabattino, e che, viceversa, la mente del ciabattino sia trasferita nel corpo del principe. A questo punto, il ciabattino, malgrado il suo aspetto corporeo, diverrebbe il principe, e il principe diverrebbe il ciabattino. Di conseguenza, secondo Locke, l'identità del principe (come quella del ciabattino e di ogni altra persona) non dipende dal suo corpo, ma dalla continuità della sua coscienza. Sono i suoi stati coscienti e la sua memoria che fanno del principe ciò che egli è, e non il permanere della sua sostanza corporea¹⁷.

¹⁶ Sull'uso dei fumetti nella didattica della filosofia cfr. A. Sani, *I filosofi e le nuvolette*, D'Anna, Firenze 2010, allegato al primo volume del manuale di filosofia di S. Mele, *La ricerca del sapere. Dalle origini alla scolastica*, D'Anna, Firenze 2010.

¹⁷ J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971, p. 400.

L'esperimento mentale dello scambio delle menti proposto da Locke è visualizzato in un'avventura a fumetti di un celebre personaggio dei *comics*, *Martin Mystère*, creato nel 1982 dallo sceneggiatore Alfredo Castelli (edizioni Bonelli, albi 62, 63 e 64 del maggio-luglio 1987). Nell'episodio di *Martin Mystère* intitolato *I giorni dell'incubo* (testi di Castelli e disegni di Giovanni Fregghieri), uno scienziato pazzo, *Mister Jinx*, costruisce un "bio-computer", in grado di estrarre i ricordi e le conoscenze dal cervello di anziani miliardari che vogliono ringiovanire, e di trasferirli nel corpo di giovani "donatori", costretti a forza nel loro ruolo. Nello stesso tempo, il bio-computer trasferisce la mente dei giovani nei corpi decrepiti dei vecchi. Così, dietro un lauto compenso, *Mister Jinx* garantisce ai miliardari una sorta di immortalità¹⁸.

6. Menti e computer

Alla base di questa intrigante storia "lockiana" di *Martin Mystère* c'è anche l'idea sostenuta dai filosofi "funzionalisti" del Novecento come Hilary Putnam (almeno in una prima fase del suo pensiero) e Jerry Fodor, secondo i quali gli stati mentali sono paragonabili al *software* di un computer, e il cervello all'*hardware*. La mente dell'uomo sarebbe simile al programma di un calcolatore perché, a giudizio dei funzionalisti, si limiterebbe a manipolare segni come il *software* di un super-computer. Più in particolare, a giudizio di Putnam e di Fodor, la mente umana, partendo da determinati stimoli provenienti dai sensi, e in base a determinati stati psichici, quali convinzioni, abitudini, ricordi, produce determinate risposte motorie. Un *software* può passare da macchina a macchina: dunque se la mente fosse un *software*, in teoria potrebbe essere trasferita da un cervello all'altro, e sarebbe quindi in grado di transitare dal corpo di un principe a quello di un ciabattino (come ipotizza Locke), o dal corpo di un vecchio a quello di un giovane (come si legge nell'episodio di *Martin Mystère*).

La teoria funzionalista secondo cui la mente è un semplice programma, o *software*, ha però suscitato da tempo delle decisive critiche di carattere filosofico e scientifico. Una di queste è proposta da Roger Searle, il quale osserva che i programmi di un computer si limitano a manipolare i simboli senza comprenderli¹⁹. Ciò che avviene nella mente di un uomo quando parla non è solo un processo formale, un mero collegamento sintattico di segni. Ogni stato mentale umano ha la peculiarità di riguardare sempre qualcosa, di avere cioè un contenuto, un significato di cui siamo coscienti. Invece, le macchine con i loro programmi an-

¹⁸ Sullo stesso tema dello scambio delle menti nei fumetti, cfr. anche i tre albi della serie fantascientifica franco-belga dedicata a *Blake e Mortimer*, scritti da Yves Sente e disegnati da André Juillard, *I sarcofagi del Sesto Continente I e II* (2003-2004) e *Il Santuario di Gondwana* (2008), editi in Italia da Alessandro Editore (Bologna).

¹⁹ Cfr. R. Searle, *L'analogia cervello/computer: un errore filosofico*, in G. Giorello-P. Strata (a cura di), *L'auto-ma spirituale. Menti, cervelli e computer*, Roma-Bari, Laterza 1991, pp. 199-213.

che più elaborati non comprendono nulla e non sanno quello che fanno. A comprendere il programma è il programmatore e non la macchina. La sintassi, e cioè l'elaborazione dei simboli (caratteristica dei programmi, che in fondo sono dei "sistemi formali"), non equivale alla semantica, e cioè alla comprensione dei significati (caratteristica della coscienza).

Altri autori, invece, come per esempio Thomas Nagel, fanno notare che il funzionalismo, interpretando la mente come un insieme di procedure che mediano il rapporto fra *input* percettivi e *output* del comportamento, non offre una soddisfacente spiegazione teorica della mente perché trascura una caratteristica fondamentale dei nostri stati mentali, di cui tutti abbiamo esperienza: la loro dimensione qualitativa, che non è affatto equivalente a stati funzionali²⁰. Gli aspetti qualitativi degli stati mentali, detti "*qualia*" (plurale neutro latino di *quale*, cioè "qualità", "attributo") consistono, per esempio, nel vedere un colore, nell'udire un suono o nel provare un dolore. I *qualia* sono i modi in cui le cose ci appaiono e "fanno un certo effetto" a chi li sperimenta. Pertanto, una mente non è un programma come pensano i funzionalisti, perché non si prova nulla a essere un programma, mentre è indubbio che si prova qualcosa a essere una mente.

In conclusione, malgrado gli innegabili sviluppi della filosofia della mente e delle neuroscienze, il fenomeno della coscienza resta ancora oggi un problema sostanzialmente misterioso, come osservano alcuni degli studiosi più seri dell'argomento. «Molta acqua filosofica e scientifica è passata sotto i ponti – sostiene Michele di Francesco – da quando Thomas Nagel, nell'ormai lontano 1974, notava come fosse la coscienza a rendere il problema mente-corpo davvero difficile da affrontare. Eppure per molti versi la situazione non sembra essere cambiata: nonostante i progressi della scienza della mente, il rapporto che sussiste tra funzioni cerebrali ed esperienza soggettiva mantiene un carattere misterioso ed elusivo»²¹.

Se l'ipotesi funzionalista della nostra mente è assai discutibile, resta comunque il fatto che il paragone tra la mente umana e il *software* dei computer costituisce un ottimo pretesto narrativo per le avventure di fantascienza a fumetti. Di conseguenza, può essere didatticamente utile prendere spunto proprio da queste storie per illustrare agli studenti la prospettiva funzionalista, mostrandone naturalmente i limiti concettuali e le insufficienze esplicative, attraverso un confronto con il dibattito filosofico contemporaneo.

²⁰ Cfr. T. Nagel, *Coscienza e realtà oggettiva*, in G. Giorello e P. Strata, cit., pp. 31-37.

²¹ M. Di Francesco, *Tra spirito e materia. La coscienza come fenomeno naturale*, in "Domenica. Il Sole24ore", n° 16/2011, 17 aprile 2011, p. 24.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

ELEATICA 2011

Dal 5 al 7 maggio 2011 presso l'accogliente sede della Fondazione Alario ad Ascea (Salerno), sotto l'attenta direzione scientifica di Livio Rossetti, si è tenuta la quinta edizione di ELEATICA, dove un gruppo sempre più numeroso di studiosi di tutto il mondo si riunisce puntualmente ogni anno, con grande entusiasmo e sincero piacere, per discutere sulle grandi questioni filosofiche che il pensiero eleatico ancora oggi pone.

Le tre canoniche lezioni, che hanno avuto come titolo *Da Parmenide di Elea al 'Parmenide' di Platone*, sono state tenute dal Prof. Giovanni Casertano, già titolare della cattedra di Storia della Filosofia Antica presso l'Università "Federico II" di Napoli, che ha cercato di dimostrare come la filosofia della maturità di Platone si sarebbe sviluppata sotto il segno di una sostanziale/problematica "fedeltà" a Parmenide, e come richiamando la stretta relazione tra essere, pensare e dire, avrebbe tentato di costruire un "riscontro ontologico" al discorso vero, al fine di confutare quanto affermato da due sofisti come Protagora e Gorgia, che sostenevano, seppur in modi diversi, l'equivalenza di tutti i discorsi, e la traduzione in senso "democratico", sul piano politico, di tale equivalenza.

Dopo aver contestualizzato la figura di Parmenide all'interno del dibattito scientifico della prima metà del V secolo a.C., ponendo una sostanziale continuità tra le sue ricerche fisiche, cosmologiche ed embriologiche e quelle degli Ionici e dei Pitagorici, lo studioso partenopeo ha dato ampio risalto alla novità della prospettiva metodologica e logica rappresentata dall'Eleate, richiamando la sua nota interpretazione "scientifica", sostenuta nel volume *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, pubblicato a Napoli nel 1978. Che Parmenide fosse un *physiologos*, era un dato acquisito anche per le fonti antiche, per questo per Casertano non ha alcun senso pensare che egli avesse potuto sostenere un dualismo ontologico, nel quale un mondo senza nascita né morte si contrapporrebbe al mondo delle nascite e delle morti. Al contrario sembra che bisogna ritenere che per Parmenide esistesse una sola realtà, che per essere compresa deve essere studiata da due punti di vista: quello della totalità e dell'unicità, e quello della particolarità e della molteplicità.

Una realtà unica ed eterna nei suoi elementi costituenti, al cui interno si svolgono tutti i processi prodotti dal divenire, una dialettica tra eternità/temporalità, tra tutto/parti, comune a molti dei cosiddetti presocratici, che Parmenide analizza individuando il rapporto problematico tra il piano dell'essere e del pensare e quello del conoscere e dell'esprimere.

Alla luce di questa ricostruzione della filosofia parmenidea, sarebbe possibile comprendere l'enorme impatto di due sofisti come Protagora e Gorgia, che romperebbero proprio il rapporto diretto tra essere/pensare /dire, mandando alla "deriva" il parmenidismo. Per Casertano Protagora porterebbe alle estreme conseguenze il principio parmenideo che la conoscenza sia uno stato fisiologico, mentre Gorgia criticerebbe la pretesa di sottoporre la conoscenza umana al *logos*, che non dovrebbe essere assunto a criterio di verità.

Con il primo però il principio parmenideo dell'impossibilità di dire il falso, il non essere, sarebbe ancora salvo, perché ognuno, con il proprio discorso, esprime sempre quello che in quel momento, in quella situazione, in quella disposizione fisiologica, è vero per lui; una verità relativa, ma non soggettiva, perché la realtà del mondo esterno e le affermazioni su tale mondo non vengono messi in discussione. Con Gorgia invece emergerebbe per la prima volta l'enorme problematicità e complessità di una formalizzazione logica della realtà empirica; la difficoltà starebbe proprio nel far combaciare la correttezza logica del nostro linguaggio, "organo" del nostro pensiero, con quanto i nostri sensi, "organo" del nostro corpo, ci comunicano di un mondo che è fuori di noi, "altro" dal nostro corpo e dal nostro pensiero, che rimangono tuttavia gli unici strumenti di accesso alla realtà. Anche in Gorgia sarebbe ancora centrale la questione del rapporto verità/errore, e proprio quest'uso "raffinato" del *logos*, come orizzonte semantico che consente l'accesso al mondo e alla vita sociale, allontanerebbe il filosofo di Lentini da un esito nichilista.

All'interno di questa ricostruzione Casertano ritiene debba essere collocato il tentativo di Platone di delineare la duplice discendenza dal padre "venerando e terribile", da un lato i sofisti e dall'altro lui stesso, e la volontà di porre la propria filiazione come quella genuina e autentica, con un "ritorno" a Parmenide all'interno di una prospettiva etico-politica che però era estranea all'Eleate. Solo attraverso il recupero del cuore del discorso parmenideo, ponendo un'ontologia e una verità "forti", Platone pensa di fondare la propria teoria dello stato e contrastare la "deriva" democratica della sofistica.

Numerose altre attività hanno affiancato le lezioni magistrali, tra le quali si può ricordare in particolare il conferimento della cittadinanza onoraria di Elea-Velia a due relatori delle passate edizioni di ELETICA, la Prof.ssa Maria Laura Gemelli Marciano e il Prof. Alexander Mourelatos. Appuntamento allora alla prossima edizione di ELETICA, che si terrà sempre ad Ascea dal 15 al 18 aprile 2012, per acclamare come nuovo cittadino onorario il Prof. Giovanni Casertano, e per ascoltare un altro grande studioso come Jaap Mansfeld che analizzerà un eleatico non "eleatico" come Melisso di Samo.

Francesca Gambetti

Generazioni:

esplorare la razza, la sessualità ed il lavoro nel tempo e nello spazio

Il 2011 segna la 15^a edizione della Conferenza Berkshire sulla Storia delle donne, una scadenza resa ancora più significativa dal centenario della giornata internazionale della donna. Ospitata dall'Università del Massachusetts, Amherst, nei giorni 9-12 giugno, la Conferenza, che si tiene ogni tre anni, ha visto la presenza di più di sessanta Paesi in tutto il mondo. La scelta del tema "Generazioni", all'interno dei *Gender studies*, ha inteso, nelle intenzioni delle promotrici e dei promotori, da un lato, portare in primo piano l'attenzione su un patrimonio culturale, intellettuale politico ed organizzativo transnazionale, dall'altro, perseguire la volontà di esplorare questioni tra di loro correlate, che, tuttavia, pur muovendo da una prospettiva di genere, rappresentano sempre più un impegno epistemologico comune, quali ad esempio: la considerazione in cui vengono tenute, attual-

mente, a livello culturale e sociale, le problematiche *generate* dalle donne; la rappresentazione, a livello politico, del “posto delle donne” e del ruolo che, nella dimensione collettiva, rivestono la creatività, la produzione ed il desiderio; la possibilità, resa, oggi, ancora più necessaria di una “alleanza” generazionale e tra generi, che sappia tenere insieme, nel tempo e nello spazio dell’esserci, *omnes et singulatim*, andando oltre tentazioni postmoderniste di frammentazione sociale ed individualismo morale; la necessità di interrogarsi sui percorsi di rivendicazione ed emancipazione alla luce di un mondo glocale, che deterritorializza e riterritorializza le esperienze individuali e collettive.

Questioni, che, richiamando inevitabilmente le dimensioni temporali e spaziali del nostro essere e del nostro *conoscere*, sia per il loro legame con il generare, sia per il loro immanentismo pragmatico, hanno sortito l’effetto di porre significativamente il “domandare” su un piano storico-politico, fondante, ma, tuttavia, non fondativo, non esclusivo. Un piano, che ha costretto, ancora una volta, il pensare delle donne ad analizzare la/le prospettiva/e, il *posizionamento*, ossia il chi, il come ed il perchè, da cui si originano i discorsi di *sapere* e le pratiche di *potere*, ribadendo, lungo questo percorso, la presunta neutralità e assolutezza dei discorsi “scientifici”. Una analisi di focalizzazioni, che ha rappresentato anche una sollecitudine a ripensare la possibilità del vivere in comune, quale spazio concreto delle relazioni e tempo condiviso delle azioni di soggetti incarnati e, dunque, sessuati.

La scelta del verbo esplorare, allora, ha perseguito l’obiettivo di connotare le ricerche avanzate e proposte dalle studiose presenti, come uno sguardo sul nostro mondo della vita e sul nostro presente storico, non solo di stampo analitico-descrittivo, bensì, di tipo indagativo-partecipativo, non solo formalmente ostensivo, ma, potenzialmente performativo.

La Conferenza è stata articolata in dieci aree tematiche, le quali hanno affrontato il rapporto tra genere, generazione e generatività, attraverso le tematiche della razza, della sessualità e del lavoro, tentando di illustrarne gli effetti sull’agire delle donne nella e per la società. *La bellezza ed il corpo* ha affrontato, da una angolatura filosofica e psicologica, l’annoso e controverso, per molti aspetti, legame, per le donne, tra corporeità, rappresentazione del Sè, percezione del proprio valore e del proprio ruolo all’interno della società di appartenenza; *Economie, fatiche e consumo* ha analizzato, in una prospettiva storica e sociologica, le trasformazioni avvenute, nel vissuto delle donne, durante il passaggio da consumatrici a produttrici di beni e servizi per lo Stato, che hanno aumentato, nell’immaginario sociale femminile, la consapevolezza di far parte, al pari degli uomini, anche della vita della *polis*; *Salute e medicina* ha ripercorso, a livello culturale e medico, gli effetti delle dicotomie tra ragione e sentimento, natura e cultura, sulla costruzione dell’identità femminile e maschile; *Migrazioni: razza, genere e attivismo* ha analizzato il legame, in un’ottica politica, tra etnia, genere e attivismo, legame, che, nei Paesi di immigrazione, si traduce spesso, a livello di soggettività, in un’appartenenza multipla, composita e stratificata, segnata da un “esser stato” e da un “non essere ancora”, su cui si articola, per le donne in particolare, l’ingresso nella dimensione pubblica dei diritti e dei doveri; *La Politica e lo Stato* si è soffermata, seguendo una prospettiva socio-politica, sul tema del posto delle donne nella società, un posto che, oggi, le colloca in una dimensione discorsiva pubblica, volta a riflettere sul rapporto tra uguaglianza e differenza e a rifondare la dinamica tra autorità, legittimità e consenso; *La razza in una prospettiva globale* ha illustrato, da un punto di vista storico, geografico e sociologico, il connubio tra genere,

cultura e rappresentazione individuale e collettiva in America ed in Africa anche alla luce dei *cultural studies* e del filone di pensiero altermondista; *Religione: la fede, la pratica e le comunità* ha affrontato, in una dimensione etica, sociale e teologica, il peso della connessione tra secolarismo, postsecolarismo e universalismo nella formazione di una fede, soggetta sempre di più, negli attuali scenari di vita pubblica, caratterizzati dalla presenza della *differenza*, sia alla diaspora che al cosmopolitismo; *Sessualità* ha evidenziato, a livello politico, gli effetti del *Welfare* sulle scelte private e pubbliche, compiute dalle donne, in Europa, negli Stati Uniti ed in Asia, che si riflettono sulla qualità della cittadinanza al femminile; *Guerra, violenza e terrore* ha posto in evidenza, in una prospettiva storica, letteraria e filosofico-politica, il ruolo delle donne in Europa, durante la Seconda Guerra Mondiale, rivolgendo una particolare attenzione all'Italia e alla Germania, un ruolo, che le ha viste vittime di una duplice violenza, legata al genere ed alla razza, in un terribile connubio tra sessismo e razzismo, tratto distintivo dell'ideologia nazi-fascista, ma, anche protagoniste attive della lotta partigiana come staffette, scrittrici e giornaliste, informatrici e combattenti, interpreti, al dunque, del proprio presente e costruttrici di un futuro di democrazia, abitabile da tutte e tutti; *Gioventù e invecchiamento*, infine, ha affrontato la questione dell'età, come categoria biologica, capace di cogliere, all'interno della storia delle donne, il significato di molte scelte di vita familiare e lavorativa, che modificano la struttura stessa del tessuto sociale.

Ripensare, allora, ha acquisito il valore, durante gli incontri ed i dibattiti, di un ripercorrere semantico, ossia di un voler sapere di più del nostro passato di donne, in quanto persone e *soggette* di diritto, per comprendere meglio il nostro presente anche e soprattutto in una prospettiva globale, che rende ineludibile affiancare, nella ricerca, approcci generazionali a strumenti genealogici.

Ripensare alla luce del generare, dunque, ha assunto il senso di un riscoprire un lungo cammino, ancora in atto, per tracciarne una mappa conoscitiva ed orientativa, passibile di modifiche e revisioni. Un cammino arduo, non univoco, non esente da equivoci e fraintendimenti, fatto di richieste, rivendicazioni, battaglie e rinunce dolorose. Un cammino a cui si addice la definizione di attraversamento di confini, di barriere, di limiti, ritenuti *naturali*, dunque, non facile, mai scontato, teoreticamente carsico, caratterizzato da flussi e reflussi, linguaggi e prassi, che attestano, tuttavia, soprattutto per la riflessione filosofica, il dono fecondo di una ricerca inesauribile, da snodare tra tradizione ed innovazione, tra presente, passato e futuro, tra etica e *metafisica*. Una ricerca, che configura l'agire ed il pensare nel segno della relazionalità, e, quindi, lungo questa via, sotto l'egida della corresponsabilità e della solidarietà, senza le quali nessun individuo, donna o uomo, può percepirsi come persona.

L'atteggiamento filosofico, allora, ripensando il cammino delle donne, si è affiancato agli altri saperi e studi, ancora una volta, come ricerca di un *passaggio*, che, riscoprendo il significato del linguaggio come polifonia, ha tentato di assumere su di sé il compito di costruire un lessico filosofico, politico e culturale, capace di abbandonare, trasvalutandole in una sintesi differente, le dicotomie della modernità tra pubblico e privato, natura e storia, persona e corpo e di rispondere alle sfide, poste in essere dalla contemporaneità, donando al pensiero prudenza e criticità al tempo stesso, ossia sospensione dell'assolutismo e rifiuto della chiacchiera e dell'egoismo logico e morale.

Alexia Giustini

LE SEZIONI

FIRENZE

L'attività della *Biblioteca filosofica*, sezione fiorentina della SFI, si è confermata vivace anche nel 2010-2011 con la prosecuzione di iniziative precedenti e con l'inaugurazione di nuove, rivolte agli studenti universitari e liceali, agli insegnanti e al pubblico cittadino.

Nelle due fasi del 13-14 settembre 2010 e del 21 maggio 2011 si è concluso a Firenze il Seminario Nazionale "*La filosofia e i saperi scientifici nella società e nella scuola italiana: modelli teorici ed esperienze a confronto*", promosso dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, dalla SFI nazionale e dal Liceo Classico "Galileo" di Firenze; si è trattato di un'occasione, sempre più difficile oggi da concretizzare, per sviluppare un confronto nazionale tra docenti di filosofia liceali e universitari sul tema del rapporto tra filosofia e saperi scientifici, arricchito dalle sperimentazioni didattiche realizzate e da ulteriori riflessioni metodologiche ed epistemologiche, e non indifferente all'analisi delle innovazioni introdotte dalla riforma. Di tale seminario sono stati pubblicati gli atti, curati dal presidente della Biblioteca Filosofica Gaspare Polizzi, che è possibile ritirare gratuitamente presso il Liceo "Galileo" oppure ricevere per posta con spese a carico del richiedente.

Dal 24 novembre 2010 al 18 maggio 2011 si è svolta la rassegna *Nuove occasioni per l'insegnamento della filosofia. Dialoghi per l'innovazione*, che ha offerto a un ampio pubblico, a cadenza pressoché mensile, una presentazione dialogica di novità librarie utili all'innovazione nell'insegnamento della filosofia, favorendo la discussione a partire da testi filosoficamente significativi di filosofi quali Armando Massarenti (in dialogo con Paolo Rossi), Giovanni Mari, Alberto Peruzzi, Antonello La Vergata, Gianluca Garelli, Stefano Poggi, Fabrizio Desideri e Massimo Baldi. Nella sezione multimedia del sito www.bibliotecafilosofica.it sono scaricabili le registrazioni audio di tutti i dibattiti. Il 15 novembre 2010, nell'ambito del ciclo di iniziative di approfondimento e divulgazione filosofico-scientifica "Pianeta Galileo", patrocinato dalla Regione Toscana, la Biblioteca Filosofica ha contribuito a organizzare l'incontro di Lara Albanese e Pietro Greco con gli alunni di alcuni Licei di Firenze sul tema *Universo del senso comune e universo della scienza*.

Un altro impegno protrattosi per l'intero anno scolastico è stato il progetto didattico *Storiografia filosofica e filosofia del presente* che ha coinvolto docenti e studenti di sei Licei delle provincie di Firenze, Pistoia e Arezzo e si è concluso con tre incontri organizzati tra aprile e maggio presso il Liceo Classico "Galileo" di Firenze, a cura degli insegnamenti di Storia della Filosofia del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze e della Biblioteca Filosofica: *Il problema della vaghezza, dell'induzione e della probabilità nella filosofia antica*, con Andrea Cantini (Univ. di Firenze) e Franco Ferrari (Univ. di Salerno); *Il rapporto mente-corpo nella filosofia moderna* con Michele Di Francesco (Università di Milano) e Alessandro Pagnini (Univ. di Firenze); *"Il corpo del re": legittimazione del potere e teologia politica*, con Michele Maggi (Univ. di Firenze) e Pier Paolo Portinaro (Univ. di Torino). In occasione della ricorrenza del 150° anno dell'Unità d'Italia la Biblioteca Filosofica ha promosso il 16 marzo 2011, nel quadro delle iniziative realizzate dalla Regione Toscana, la tavola rotonda

Reazioni tricolori: chimici e patrioti nell'Italia risorgimentale a cui hanno partecipato Ferdinando Abbri, Marco Ciardi, Gaspare Polizzi, Alessandro Volpi. Infine l'attività della sezione si è conclusa l'11 maggio 2011 con un significativo convegno svoltosi presso la Sala Ferri di Palazzo Strozzi (Firenze), dal titolo *Biogea. Modelli e riflessioni per un pensiero sulla terra ed i suoi abitanti*, curato, oltre che dalla Biblioteca Filosofica, dal Centro di Filosofia e Bioetica Ambientale (Ce.Fi.B.A.), dalla Società Italiana per lo Studio dei rapporti tra Scienza e Letteratura (SISL) e dal Gabinetto Scientifico Letterario G. P. Vieusseux, che ha visto le relazioni di Alma Massaro, Giuseppina Santese, Vilma Baricalla, Luisella Battaglia, Antonello La Vergata, Roberto Marchesini, Gaspare Polizzi. Le informazioni e la documentazione sulle iniziative della Biblioteca Filosofica sono consultabili sul sito www.bibliotecafilosofica.it, aggiornato ed arricchito di documenti e registrazioni audio.

Stefano Liccioli

LUCANA

È morto a Matera il Prof. Rocco Zagaria, Presidente della Sezione Lucana della SFI di Matera. Professore di Storia e Filosofia presso il Liceo Ginnasio "E. Duni" di Matera e, per oltre un ventennio, Preside del Liceo Scientifico "Dante Alighieri" della stessa città, si è fatto apprezzare per la saggezza e la vivissima sensibilità pedagogica con cui ha svolto tali attività.

Studioso attento e appassionato ha pubblicato numerosi saggi, articoli, presentazioni ed introduzioni ad opere di autori lucani; ha collaborato a numerose riviste locali e nazionali, su cui recensiva, con puntuali osservazioni critiche, i convegni e i dibattiti cui partecipava sempre con attenzione e interesse.

Dal 1986 al 2010 è stato il Presidente della Società Filosofica Italiana Sezione Lucana di Matera, che Egli stesso fondò, sviluppando un'apprezzata attività di animazione culturale e aggiornamento professionale. Grazie alla Sua lungimiranza e alle Sue ottime relazioni con i maggiori filosofi di varie Università italiane è riuscito per tutti questi anni a tener viva questa Sezione con incontri di studio e di approfondimento seguiti sempre da un pubblico attento e qualificato, compresi gli alunni delle ultime classi liceali.

Un momento degno di particolare menzione fu il Convegno Nazionale della SFI tenutosi a Matera dal 3 al 5 ottobre 1991 su *Il dolore: modi e interpretazioni della sofferenza*, che Egli organizzò e del quale curò pure la pubblicazione degli Atti. Sicuri di interpretare il pensiero di tutti gli amici della Società Filosofica di Matera, ne ricordiamo le squisite qualità umane e professionali e l'infaticabile impegno per la promozione culturale della società e della scuola.

Maria Concetta Santoro

PARMA

Nel corso dell'anno 2010 la Sezione di Parma della Società Filosofica Italiana, che raccoglie docenti e laureati dell'Università degli Studi di Parma e docenti delle scuole secondarie soprattutto di Parma, ma anche di altre città dell'Emilia-Romagna, ha organizzato iniziative nelle scuole, come quella dedi-

cata al tema “Corpo e passioni dall’antichità ad oggi”, che si è svolta presso il Liceo Ginnasio Statale Gian Domenico Romagnosi di Parma il 22 Marzo 2010, in occasione delle celebrazioni per i 150 anni della fondazione della scuola. Hanno partecipato Mario Vegetti, Maria Bettetini, Laura Boella, con relazioni dedicate rispettivamente ai temi “Tra servitù e signoria. Alle origini del pensiero del corpo”, “Medio Evo: amori tra terra e cielo”, “Corpo mio? Il corpo nel pensiero fenomenologico”. Sempre presso il Liceo Romagnosi, il 25 Gennaio 2010 Alberto Siclari dell’Università di Parma ha coordinato un incontro dedicato al “giorno della memoria”. Il 23 Novembre 2010, presso il Liceo Marconi di Parma, Andrea Bianchi e Wolfgang Huemer (Università di Parma) hanno partecipato ad un incontro dedicato a “La filosofia e lo studio della mente” organizzato e coordinato dalla socia Chiara Palù.

La Sezione ha collaborato all’organizzazione di due Convegni, uno svoltosi nei giorni 10-11 Febbraio 2010 presso l’Aula Magna dell’Università di Parma, dedicato al tema *Perché la religione?*, con relazioni, tra gli altri, di Giovanni Filoramo, Eugenio Lecaldano, Marcello Pera, Massimo Pauri, Mario Micheletti, al quale hanno partecipato gli studenti delle ultime classi di alcune scuole di Parma; l’altro dedicato al tema *L’io e le sue cure. Harry G. Frankfurt e la filosofia pratica* (a cura di Italo Testa dell’Università di Parma), svoltosi il 25 Febbraio 2010, con la partecipazione di Eugenio Lecaldano, Luca Fonnesu, Volker Kaul, Lorenzo Greco, Alessandro Ferrara, Marco Santambrogio, Sergio Filippo Magni, Gianfranco Pellegrino. La Sezione ha collaborato inoltre all’organizzazione del *Workshop di Filosofia e Teoria Critica*, che si è svolto il 6 Maggio 2010, con la partecipazione di Luca Scafoglio, Stefano Petrucciani, Enrico Donaggio, Rino Genovese, Alessandro Bellan.

Mara Meletti dell’Università di Parma ha coordinato il 20 Gennaio un incontro dedicato a “La ragione pratica tra logica e psicologia: possibili interazioni tra razionalità, affettività e immaginazione”, al quale sono intervenute anche Beatrice Centi e Fiorenza Toccafondi (Università di Parma); sono state inoltre organizzate due conferenze, una il 26 aprile tenuta da Piergiorgio Donatelli (Università di Roma *La Sapienza*) e dedicata a “Lo sfondo concettuale dell’etica: Murdoch e Anscombe a confronto” e una tenuta il 27 aprile da Federica Gardini e Gaia Piccinini (Università di Parma) su “Criticità e prospettive nel rapporto di cura”.

In occasione dell’uscita della traduzione italiana di *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione* di Jean-Marie Guyau presso la casa editrice Diabasis (Reggio Emilia 2009) e del capitolo finale della *Irreligione dell’avvenire* dello stesso autore, intitolato *Il destino dell’individuo e l’immortalità personale* (n. 34, 2009 della rivista “La società degli individui”), la Sezione ha organizzato alla libreria Fiaccadori di Parma una presentazione, cui hanno partecipato Ferruccio Andolfi dell’Università di Parma, Anna Maria Contini e Thomas Casadei dell’Università di Modena-Reggio, il 29 gennaio 2010.

Il 13 ottobre 2010 presso il Dipartimento di Filosofia si è svolta la presentazione del libro di Mariafranca Spallanzani *L’arbre et le labyrinthe. Descartes selon l’ordre des Lumières* (Paris, Champion 2009) cui hanno partecipato Tullio Gregory (Università di Roma *La Sapienza*) e Jean-Robert Armogathe (Ecole Pratique des Hautes Etudes); infine il 25 ottobre 2010 Laura Boella (Università di Milano), Mara Meletti e Giulio Iacoli (Università di Parma) hanno presentato il libro di Maddalena Mazzocut-Mis, *Il senso del limite. Il dolore, l’eccesso, l’osceno* (Le Monnier 2009).

Beatrice Centi

RECENSIONI

A.I. Davidson-F. Worms (éds.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Editions rue d'Ulm, Paris 2010, pp. 120.

L'École Normale di Parigi e il Collège de France hanno collaborato alla pubblicazione di un libro d'omaggio a Pierre Hadot, studioso francese di fama internazionale e specialista di filosofia antica, recentemente scomparso all'età di 88 anni. Studioso del mondo greco e del neoplatonismo, Hadot è stato direttore di ricerca all'École pratique des hautes études dal 1964 al 1986 e professore di storia greca e filosofia classica al Collège de France. È stato inoltre uno dei primi a introdurre l'opera di Wittgenstein in Francia. All'indomani della scomparsa, il quotidiano francese *Le Monde* (del 25 aprile 2010) l'ha ricordato così: «I tratti più rappresentativi della sua espressione furono la chiarezza assoluta, la scrittura senza contorsioni, l'argomentazione esatta e decisa, caratteristiche presenti in tutti i suoi testi, anche nei più specialistici. L'immenso successo di *Che cos'è la filosofia antica?* è anche dovuto alla sobrietà del suo stile. Coerentemente al suo modo di ragionare, questa sobrietà si ritrova con grande evidenza nella sua vita quotidiana, costellata di gioie intense, perché semplici. Malgrado questo, Pierre Hadot non amava essere definito un saggio. E questo è il solo punto su cui aveva torto». Tra i suoi studi più importanti, tutti tradotti in italiano da Einaudi, possiamo citare *Plotino o la semplicità dello sguardo* (1999), *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2005), *Il velo di Iside, storia dell'idea di natura*, (2006) nonché il noto *Che cos'è la filosofia antica?* (1998).

Questo libro, che egli stesso ha presentato nella sua ultima conferenza pubblica all'École Normale Supérieure di Parigi, ha una struttura particolare, che potremmo definire "mista". Dopo la prefazione dei due curatori, Arnold I. Davidson, professore alla Normale di Pisa e all'Università di Chicago, e Frédéric Worms, direttore del *Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine* (E.N.S.), c'è un'interessante intervista a Pierre Hadot, che, rispondendo alle domande di Davidson, ripercorre la sua carriera e le sue intuizioni fondamentali sul modo di intendere la filosofia e sul metodo d'analisi per lo studio dell'antichità. A seguire vi è una sezione chiamata *études*, che presenta quattro saggi che analizzano l'apporto di Pierre Hadot alla filosofia contemporanea e sviluppano alcune sue linee di pensiero e di lettura tanto negli autori antichi quanto nei moderni. Chiudono il volume tre *interventions*, ovvero tre omaggi alla persona di Hadot e alla risonanza che il suo insegnamento ha avuto nello sviluppo delle varie ricerche di Philippe Hoffmann, Anne-Lise Darras-Worms e Jean-Charles Darmon.

Una delle intuizioni fondamentali di Pierre Hadot, come viene sottolineato in apertura da Davidson, è che studiare la filosofia antica non significhi solamente studiare una serie di sistemi teorici, del tutto astratti ed avulsi dalla realtà, ma al contrario acquisire un metodo che serva ad orientarsi anche nella vita. Sottolineando il lavoro storico-filologico che deve necessariamente essere alla base di qualunque lettura seria dei testi antichi e da cui non si può prescindere per la costruzione di ogni successiva interpretazione, il curatore si oppone alla lettura «egocentrica contemporanea». La lettura di un testo antico deve divenire un vero e proprio esercizio spirituale, un esercizio "dia-

logico” nel senso che si sviluppa nel rapporto del lettore con il testo, come un confronto tra due «presenze autentiche». «Lire un texte antique, en essayant de pratiquer la vertu d’objectivité, devient un exercice spirituel, c’est-à-dire un détachement de soi-même, un dépassement de ses propres préjugés et présuppositions, de ses habitudes implicites, voire aveugles. L’activité de lire est ainsi en mesure de provoquer un changement de sa propre vision du monde» (pp. 10-11).

Anche Worms, nella sua introduzione (pp. 13-16), insiste sulla questione metodologica che offre la migliore comprensione di un testo filosofico, sottolineando il fatto che ogni scritto va compreso alla luce dell’intera cultura che sottintende. Bisogna infatti rendersi conto del fatto che un testo di filosofia non ci mette in relazione solo con un certo contenuto e un sapere specifico, ma anche e soprattutto con noi stessi, nonché con tutta quanta la cultura, nel senso più ampio del termine, come cultura di sé, cultura comune all’umanità e cultura storica. L’invito è quello di «meditare i testi», e di far propria quella sorta di «arte di leggere» indicata da Hadot in *Esercizi spirituali e filosofia antica*.

La conversazione con Hadot si occupa poi di vari temi, primo fra tutti un nodo fondamentale della relazione moderni/antichi ovvero quello del come leggere ed insegnare la filosofia antica inquadrati nel sistema universitario attuale. Il *cursus* accademico come lo intendiamo oggi, strutturato in lezioni, seminari ed esami, si è sviluppato solo a partire dal XIII secolo, e questa maniera di imparare è ben diversa da quella dell’Antichità, dove il fatto di entrare in una “scuola filosofica” significava compiere una precisa scelta di vita. La dimensione comunitaria e la serenità che la pratica filosofica mirava ad apportare ad ogni discepolo è certo ben diversa da un insegnamento che viene istituzionalizzato, “de-personificato” e verificato tramite una serie di esami. L’idea di Hadot è quella di prendere coscienza di questa abissale differenza e, senza cercare un impossibile ritorno alle origini, tentare tuttavia di stimolare gli studenti a meditare profondamente i testi filosofici. La lettura scientifica, quella che ricerca un punto di vista universale e obiettivo, deve diventare una sorta di lettura “etica” che miri alla comprensione di un mondo diverso. Al di là del ruolo istituzionale della filosofia, Hadot spinge quindi i suoi lettori a scoprire l’esperienza umana che si cela dietro ogni testo e a trarne profitto come insegnamento di vita.

La stessa personalità di Hadot come maestro ha avuto una profonda influenza nella formazione filosofica di molti suoi allievi, oggi studiosi affermati, alcuni dei quali hanno deciso di rendergli omaggio con una serie di saggi dedicati all’analisi di un aspetto specifico della sua vita o della sua filosofia.

Il primo contributo è intitolato *Rétroaction philosophique: Pierre Hadot, les anciens et les contemporains* (pp. 37-46), scritto da Jean-François Balaudé, professore all’università Paris-Ouest-Nanterre-La Défense, mostra il carattere atipico ed inattuale dello studioso Pierre Hadot. Il saggio insiste sulla sua originalità: la sua visione della storia della filosofia ha prodotto una vera e propria rottura nel panorama filosofico francese sul modo di porsi di fronte alla “cosa filosofica” e al contempo ha mostrato l’“attualità” dei testi antichi. Il suo carattere atipico è dato poi dall’impossibilità di essere inquadrato in una precisa corrente di filosofia contemporanea: la sua partecipazione e poi presa di distanza dalla religione cristiana, la sua tendenza a parlare di stoicismo e di epicureismo «come se le nostre possibilità di vita dipendessero da loro» (cfr. p. 38), lo hanno reso una figura unica agli occhi di Balaudé.

Barbara Carnevali in *Le moi ineffaçable: exercices spirituels et philosophie* (pp. 47-60), ripercorre le tappe salienti del percorso filosofico di Hadot, convinta del fatto che Hadot abbia elaborato la sua interpretazione di filosofia antica in reazione alla filosofia moderna, in cui il processo di separazione tra teoria e pratica, cominciato con la scolastica medievale, si è acuito tanto da perdere l'idea che la filosofia sia un *modus vivendi*. Nel suo saggio tenta di ricercare in Montaigne e Rousseau un'idea di filosofia che sia anche un esercizio spirituale su di sé e sviluppa in particolare la nozione dell'Io in questi due filosofi moderni.

Il saggio di Sandra Laugier, *Langage ordinaire et exercice spirituel* (pp. 61-80), sviluppa la problematica del linguaggio ordinario e filosofico in un pensatore molto caro ad Hadot: Ludwig Wittgenstein. «Ce que Hadot découvre chez Wittgenstein est l'idée d'une éthique silencieuse, inscrite dans la compréhension des limites du sens» (p. 64): l'idea di un rapporto semplice e *naïf*, con il mondo ha affascinato Hadot. Inoltre, la ricerca sul linguaggio e sul suo uso hanno fatto delle opere di Wittgenstein un oggetto privilegiato per gli esercizi di lettura e di meditazione tipici di Hadot.

Chiude questa sezione del libro lo scritto *La philosophie comme manière de vivre et l'antiphilosophie* (pp. 81-94) di Gwenaëlle Aubry. L'autrice si chiede se per il fatto di promuovere la filosofia come una maniera di vivere Hadot possa essere qualificato come un "antifilosofo" nel senso indicato da Alain Badiou; dopo un'attenta analisi degli scritti di Hadot giunge alla conclusione che egli non debba essere definito un promotore dell'«*antiphilosophie*», ma piuttosto il difensore di una sorta di «*archiphilosophie*»: ovvero una filosofia che riprenda la dimensione teorica e pratica delle origini.

L'ultima sezione di questo libro composito accoglie i brevi interventi di tre studiosi che ricordano Hadot mostrando l'importanza che alcuni suoi libri o alcune sue lezioni hanno avuto per le loro ricerche. Philippe Hoffmann (pp. 97-104), direttore di studi all'EPHE, ricorda in particolare un seminario sulla *Vita di Plotino* di Porfirio tenuto da Hadot e al quale egli aveva partecipato appena entrato all'E.N.S. Questo corso ha cambiato la sua concezione dogmatica della filosofia trasformando il normale studio in un bisogno di lettura dei testi filosofici come un vero e proprio nutrimento per l'anima. Anne-Lise Darras-Worms (pp. 105-112), maître de conference all'Università di Rouen, affronta la questione dell'arte come svelamento partendo dalla *Nota sull'estetica* scritta da Hadot nel 1963. Jean-Charles Darmon (pp. 113-116) professore all'Università di Versailles, raccomanda la lettura delle opere di Hadot in quanto esse sembrano avere il magico potere di far vibrare insieme la filosofia, la letteratura e la spiritualità.

Tra i tanti esercizi spirituali, sempre adatti anche nel mondo contemporaneo, che Hadot ha suggerito, possiamo trovare anche un suo consiglio: quello di vivere il presente come se fosse il nostro primo e ultimo momento: «Pour ma part, je dirais que, de temps en temps, il faut essayer de vivre le moment présent comme s'il était le premier et le dernier: le premier, comme si l'on découvrirait pour la première fois le jaillissement de l'existence et sa splendeur, le dernier afin de prendre conscience de sa valeur infinie» (p. 31).

Giorgia Castagnoli

T. Castelão, *Gaston Bachelard et les études critiques de la science*, préface de J.-J. Wunenburger, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 213.

Come giustamente rilevato nella prefazione al volume da Jean-Jacques Wunenburger, Presidente dell'*Association des Amis de Gaston Bachelard* e Ancien Directeur del Centro di ricerca sull'Immaginario e la Razionalità che porta il nome del filosofo francese, l'opera di Teresa Castelão si arricchisce di uno sguardo internazionale e pluriculturale, frutto di una formazione europea acquisita a Lisbona e di una esperienza lavorativa nordamericana, ormai ventennale, come docente di Filosofia e Storia della scienza presso la Grand Valley State University.

Il pregevole volume – i cui contenuti, necessariamente tecnici, sono però esposti in un linguaggio chiaro e sintetico – è diviso in tre parti (“Contextes et problèmes philosophiques et scientifiques”, “Un petit univers conceptuel” e “Bachelard et les critiques de la science”), che contengono tre capitoli ognuna e i nove capitoli insieme costituiscono il compendio degli studi bachelardiani in lingua francese da parte dell'autrice, pubblicati fra il 1988 e il 2007, prevalentemente nei *Cahiers Gaston Bachelard* o in Atti di Convegni. Il filo conduttore è la ricostruzione storico-critica del concetto di “*phénoménotechnique*”, elaborato da Bachelard nel 1931 per descrivere le relazioni fra le teorie e i fatti nella scienza e sottoposto a varie revisioni successive nei suoi contenuti epistemici. Le principali opere di Bachelard discusse sono *La Formation de l'esprit scientifique* e *La Psychanalyse du feu*, entrambe pubblicate nel 1938 e grande rilievo viene dato alla sottile dialettica che si stabilisce fra i due poli del pensiero bachelardiano: immaginazione e ragione, *logos* e *phantasia*, che si traducono in scienza e poesia e ne diventano teorie – non chiuse una volta per tutte o conclusive, ma in sviluppo dinamico. Anzi, è proprio grazie all'apporto dell'immaginazione alla ragione e alla sua non estraneità ai processi razionali – ai quali si rapporta per una sorta di isomorfia strutturale nella produzione delle immagini e dei concetti – che la teoria della scienza può arricchirsi. Infatti, anche se la verità oggettiva della scienza non è mai messa in discussione, essa non viene tuttavia assolutizzata, in quanto si fonda su una *ratio* scientifica aperta e in movimento, sempre pronta ad autovalutarsi per poi, se necessario, autocorreggersi.

Il primo capitolo, “Gaston Bachelard et le milieu scientifique et intellectuelle français”, ricostruisce il dibattito sullo statuto della scienza nel contesto intellettuale francese della prima metà del Novecento e rintraccia l'origine del ripensamento epistemico del rapporto fra conoscenza scientifica e realtà in due importanti teorie fisiche, che hanno cambiato radicalmente il modo di descrivere i fenomeni: relatività e meccanica quantistica. Il lavoro interpretativo bachelardiano sull'evoluzione della scienza in termini di *discontinuità* è oggetto del secondo capitolo, “La phénoménotechnique dans sa perspective historique: ses origine set ses influences sur la philosophie des sciences”, in cui emerge l'importante concetto di fenomenotecnica, che dapprima si limita ad indicare i processi induttivi, e dunque in certa misura produttivi, della scienza e in seguito si raffina fino a divenire strumento teorico di analisi degli enti scientifici. Come sottolinea l'autrice, «a partire dal 1940 la fenomenotecnica diventa un concetto più ampio, che integra le entità microfisiche create in laboratorio. Bachelard

sostiene inoltre che l'attività scientifica comprende la fabbricazione e l'invenzione e che i fenomeni sono provocati dalle tecniche strumentali» (p. 51; trad. mia). Pertanto, la conoscenza scientifica non è più eminentemente naturale, ma si delinea come strutturalmente artificiale, poiché dipende (e non può essere separata) dalla tecnica; è dunque in un rapporto di stretta e inscindibile relazione con il progresso techno-logico. Il terzo capitolo, "Les relations entre l'éthique et l'éducation scientifique ouverte", analizza due tematiche spesso trascurate dalla critica e cioè le teorie assiologico-morale e pedagogica; secondo Bachelard, scienza e morale hanno in comune il rispetto nei confronti di una stessa verità universale: «la soumission à ce qui est objectif» (cit. a p. 68) con tutte le implicazioni connesse; mentre a livello educativo egli si schiera con la Montessori nella sua critica alla scuola tradizionale e nell'importanza accordata alla preparazione psicologica dei docenti, ma in *Le matérialisme rationnel* (1953) ne critica i metodi educativi, specialmente se applicati allo studio della scienza, i cui oggetti non devono tanto essere colti sensibilmente quanto razionalmente costruiti.

Il quarto capitolo, "La création et le développement de la phénoménotechnique dans l'oeuvre de Bachelard", traccia lo sviluppo semantico del concetto, individuato come centrale nell'opera di Bachelard, nelle fasi successive corrispondenti agli scritti degli anni 1928-1929, 1931-1940 e 1949-1953; mentre il quinto capitolo, "La présence de la psychologie analytique de C.G. Jung dans *La Formation de l'esprit scientifique* et dans *La Psychanalyse du feu*", illustra l'influsso della psicologia jungiana su entrambe le opere e in particolare sulla seconda (che però vuole essere una illustrazione delle tesi esposte nella prima...), in cui Bachelard afferma di ispirarsi alla psicoanalisi di Jung e non esita a riprenderne alcuni concetti centrali, quali *libido*, archetipo, inconscio collettivo, *anima* e *animus*, introversione ed estroversione. «Ma – scrive Teresa Castelão – se non possiamo mai liberarci di noi stessi e degli ostacoli presenti nell'atto del conoscere e se il contenuto dello spirito del soggetto è sempre una mescolanza inestricabile di elementi consci ed inconsci, che ci sfuggono quasi per intero, allora sembra che la nozione stessa di oggettività della scienza sia impossibile» (p. 113; trad. mia). La risposta di Bachelard, diversa da quella di Jung, è riassunta dall'autrice nei termini seguenti «gli oggetti della meccanica quantistica sono costruiti dalla ragione e da essa soltanto; essendo oggetti puri, non sono collegati all'inconscio; contrariamente agli oggetti impuri dell'osservazione immediata e dell'era pre-scientifica [...]» (*ibid.*); l'oggettività della scienza sarebbe così preservata attraverso la razionalità del processo conoscitivo messo in atto dalla scienza stessa. Nel sesto capitolo, "L'Espace physique et l'espace poétique dans la phénoménologie de Gaston Bachelard", sono confrontate due opere scritte dal filosofo a venti anni di distanza l'una dall'altra, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (1937) e *La poétique de l'espace* (1957). Ripercorrendo le varie descrizioni dei processi creativi poetici e scientifici, l'autrice dimostra come per Bachelard la dinamica della creazione delle immagini nella scienza e nell'arte sia in realtà la stessa; infatti, come mostrano la meccanica quantistica da un lato e il Surrealismo dall'altro, il contenuto formale delle immagini scientifiche ed artistiche è più simile che dissimile.

Nel settimo capitolo, "Les épistémologies de Bachelard, de Popper, de Polanyi et de Kuhn dans le contexte des études critiques de la science", vengono esplorate le relazioni fra il pensiero bachelardiano e quello degli altri tre grandi epistemologi del Novecento, evidenziandone analogie

e differenze e nel capitolo successivo, “La philosophie ouverte de Bachelard et de Gonthier face à Kuhn”, è ulteriormente sviluppato il confronto con l’autore dell’influente *The Structure of Scientific Revolutions*, in rapporto al pensiero dell’autore del meno conosciuto *La géométrie et le problème de l’espace*. Con una raffinata analisi comparativa l’autrice mostra che, nonostante il differente approccio, nelle tre teorie epistemologiche «i meccanismi inerenti alla descrizione della scienza in azione sono largamente commensurabili» (p. 155; trad. mia). Infine, nell’ultimo capitolo, “La Philosophie scientifique de Bachelard aux Etats-Unis d’Amérique: son impact et son défi pour les études de la science”, si evidenzia il decisivo influsso del pensiero bachelardiano e delle sue principali categorie epistemiche (fenomenotecnica, rottura epistemologica, discontinuità, ecc.) sul contesto scientifico statunitense; anche se si tratta di un processo avvenuto non senza distorsioni, a causa della diffusione di tale pensiero più attraverso fonti secondarie che per la lettura diretta dei testi. È infatti soprattutto a partire dal 1979, anno della pubblicazione del volume di Latour e Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, che le teorie di Bachelard si diffondono negli Stati Uniti, influenzando vari campi del sapere, fra i quali la Sociologia della scienza costruttivista. In particolare, fra i tanti movimenti e autori citati, è opportuno ricordare STS (*Science and Technology Studies* o anche *Science, Technology and Society*), che con le opere di Ackerman, Fuller, Basalla, Gooding *et alii*, Cohen, Cushing, Tiles e Oberdiek, costituisce uno degli sviluppi più recenti.

Nel complesso e nei dettagli, si tratta di un volume originale, che presenta in uno stile limpido e chiaro il frutto di ricerche rigorose e che dunque costituisce un lavoro imprescindibile per gli studiosi di Bachelard e della storia della filosofia della scienza.

Raffaella Santi

A. Rigobello, *L'intenzionalità rovesciata. Dalle forme della cultura all'originario*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 100.

L’attività teoretica di Armando Rigobello – già assistente a Padova di Luigi Stefanini negli anni Cinquanta, poi docente di Storia della filosofia e di Filosofia morale alle università “La Sapienza” e “Tor Vergata” di Roma – ha prodotto un nuovo significativo contributo, che si inserisce proficuamente nell’alveo di quella corrente del pensiero europeo novecentesco conosciuta come “personalismo”. *L'intenzionalità rovesciata* è un volumetto esile e snello, ma ricco di stimoli speculativi e retrospettive storico-filosofiche mai scontate, atto conclusivo di una trilogia che con *L'apriori ermeneutico* (2007) e *Prossimità e ulteriorità* (2009), apparsi nella stessa collana, definisce un percorso di riflessione rigorosa ed estremamente colta su temi classici dello spiritualismo cristiano: il nucleo essenziale dell’interiorità umana, la singolarità e la finitudine dell’esistenza individuale, l’irriducibile apertura verso una trascendenza assoluta. Il motivo fondamentale del lavoro di Rigobello è probabilmente la preoccupazione per lo statuto epistemologico del discorso che tenta di confrontarsi con le suddette tematiche, le quali impongono di forzare la configurazione che la raziona-

lità filosofica e scientifica ha assunto nel corso dell'età moderna e contemporanea. È alla luce di tale problematica – certamente una questione tutt'oggi di centrale importanza per la cultura occidentale, nonostante lo scarso credito di cui godono i coraggiosi che l'affrontano di petto – che l'autore recupera e riattiva alcuni strumenti concettuali elaborati da grandi nomi della filosofia del Novecento, quali Husserl, Cassirer, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur.

Il riferimento a Husserl risulta palese fin dal titolo. L'inusuale espressione che Rigobello propone, "intenzionalità rovesciata", viene chiarita nel primo dei tre capitoli di cui l'opera consta: l'intenzionalità fenomenologica – con l'irrisolta ambiguità che la fa interpretare alternativamente come donazione attiva di senso oppure come ricettività passiva di una coscienza purificata attraverso l'*epochè* – è concetto volto a descrivere il coglimento dei contenuti noematici nel loro apparire fenomenico "primitivo", ossia nella loro datità immediata, spoglia di rielaborazioni linguistiche, interna al flusso dei vissuti; ma ciò che a Rigobello preme tematizzare non è la purezza aurorale del darsi dei contenuti coscienziali, che egli denota col termine "primitivo", bensì la struttura di una dimensione esistenziale che sembra precedere e incorporare la stessa donazione/ricezione di senso, la stessa intenzionalità husserliana. «Il senso ha un'anima logica, ma è coinvolto in un'esperienza esistenziale (...) Un più o meno consapevole avvertimento del senso è all'origine dell'intenzionalità e lo riconosce in una pienezza originaria alle cui soglie essa si arresta. L'intenzionalità non è soltanto una dinamica dimensione della razionalità, ma è un'esperienza esistenziale complessa» (p. 17). Tale dimensione esistenziale primigenia, che nella sua opaca complessità sembra avere una funzione trascendentale, di condizione di possibilità rispetto alla *Sinnggebung* fenomenologica, viene denotata dall'autore col termine "originario", che compare anche nel sottotitolo del testo. L'espressione "intenzionalità rovesciata" viene coniata proprio in riferimento a questo concetto di "originario": mentre l'intenzionalità husserliana esprime l'apertura verso il "primitivo" costituito dai contenuti noematici puri, Rigobello afferma la possibilità di cogliere la struttura fondativa di questo "originario" attraverso un tipo di intenzionalità diverso, "rovesciato" in quanto denota non un movimento conoscitivo che procede in direzione di fenomeni che "stanno di fronte" al soggetto, bensì un movimento inverso, di introiezione, che risale verso le condizioni di possibilità del darsi del senso.

L'atteggiamento teoretico appena delineato tradisce chiaramente un'ascendenza heideggeriana; eppure, le analisi di Rigobello non affrontano i temi della *Daseinsanalyse* e si rivolgono invece, nel secondo capitolo, al pensiero di Ernst Cassirer. Dell'illustre esponente del neokantismo viene ripresa la teoria delle *forme simboliche*: affinché il concetto di *intenzionalità rovesciata* riceva una determinazione contenutistica, il libro prescrive l'applicazione dell'*epochè* fenomenologica alle "espressioni culturali più elevate" (cioè arte, religione e scienza, però il testo non specifica nel dettaglio), alla ricerca del loro "fondamento originario"; la nozione cassireriana di *forma simbolica*, la quale «esprime la condizione più propria della forma, ossia la sua proiezione dinamica verso il compimento» (p. 26), risulta funzionale all'argomentazione di Rigobello, in quanto sembra rompere le chiusure immanentistiche della filosofia trascendentale, cogliendo la tensione verso qualcosa di ulteriore, tensione che costituirebbe il tratto specifico dell'esistenza umana. La filosofia della cultura di Cassirer e il suo concetto di *simbolico* fungono pertanto, nell'economia del libro, da apripista per una riflessione sul-

l'Assoluto trascendente come correlato implicito dell'agire umano, riflessione che, sviluppata nel capitolo terzo e nella conclusione, trova sostegno nel pensiero di Ricoeur.

«Nell'agire l'uomo cerca di colmare lo iato che separa il suo desiderio dalla realtà effettuale (...) L'azione scaturisce dal desiderio di realizzare nella prassi ciò che ci limita nel conoscere e nel fruire. Nei termini del nostro discorso potremmo dire *domanda radicale di senso*. Un senso finale? Certamente, se portiamo fino in fondo la radicalità del domandare» (p. 35). L'atteggiamento razionalista della fenomenologia e del trascendentalismo identifica dunque l'*originario* con la tensione sempre rinnovata verso un senso definitivo impossibile da raggiungere; qui, nella registrazione dell'interrogativo, si arresta la ragione immanentista, senza possibilità di fuoriuscire dall'*impasse* esistenziale di un'esigenza insoddisfatta. Ma qui, «alle *soglie dell'originario*» (p. 53), si apre anche la possibilità di spogliarsi degli strumenti concettuali della razionalità scientifica, liberandosi dai suoi vincoli, pur nella consapevolezza che la stabilità della fruizione cognitiva e l'effetto di certezza garantiti dal metodo scientifico non potranno essere ottenuti con i nuovi mezzi. «L'attingere l'originario, nel contesto di questo studio, non porta a una compiuta e articolata conoscenza del senso finale, ma a un orizzonte di senso in cui non si dà una fruizione completa ma una dinamica di trascendimento» (p. 48). I nuovi mezzi che, di fronte alla *domanda radicale di senso*, permettono di non rinunciare a una riflessione rigorosa e di non cadere nell'irrazionalismo del *credo quia absurdum*, sono per Rigobello gli strumenti metodologici e concettuali dell'ermeneutica, l'utilizzo dei quali tuttavia espone a un rischio, al «*bel rischio connesso all'interpretare*» (p. 55). Dopo aver così descritto il superamento delle imposizioni veicolate dall'univocità del metodo scientifico, il testo si conclude mettendo l'accento su come i rischi dell'interpretazione consentano una pluralità di percorsi di pensiero, ciascuno caratterizzato da un rigore suo proprio e radicato nelle intuizioni di esperienze di vita singolari.

Come si sarà avuto modo di intuire, dalla prima all'ultima riga questo lavoro di Armando Rigobello è mosso da un afflato di spiritualità che però cerca costantemente una mediazione con il razionalismo immanentista della filosofia contemporanea. L'equilibrio che deriva da questo movimento dialettico dà vita a un'argomentazione densa e stratificata, forse a tratti un po' sfuggente, che lascia aperti per l'approfondimento numerosi spunti teoretici e che spicca per l'onestà intellettuale di non voler proporre risposte preconfezionate a interrogativi dai profondi risvolti esistenziali.

Guido Del Din

A. Pirni (a cura di), *Logiche dell'alterità*, con un'intervista a Franz Martin Wimmer, ETS, Pisa 2009, pp. 232.

Quando si tratta di multiculturalismo ed intercultura ci si riferisce a fenomeni variegati, con molteplici declinazioni ed implicazioni sulle scale locali e su quella globale: fenomeni la cui evidenza sembra pari alla difficoltà di comprenderli, poiché fanno saltare batterie concettuali consolidate e costringono anzitutto a rinnovare i modi di "dire" e di "pensare". Nei migliori studi sono stati da tempo

approfonditi i motivi per cui due nozioni centrali, come quelle di *identità e cultura*, sono plurali: termini doppiamente plurali, potremmo dire, poiché l'uno e l'altro si declinano al *plurale* e sono *plurali* al loro interno, essendo molteplici i modi in cui si può stare in una cultura o in una identità. Lo stesso riferimento ad *una* cultura o identità è peraltro equivoco, poiché è impossibile circoscrivere l'una o l'altra, comunque scelta, all'interno di una circonferenza definita di proprietà, essendo in entrambi i casi cruciali la *storia* e il *divenire*. Si riferisce a tale impossibilità, ad esempio, l'osservazione di Ricoeur secondo cui l'identità di un *sé* non è concepibile nel senso dell'*idem*, ma in quello narrativo dell'*ipse*, emergente all'interno dei vincoli di una storia. Generalizzando, potremmo dire che l'identità di un qualunque sistema complesso vivente non è concepibile come persistenza del *medesimo* nel tempo.

Se dunque molto si è già scritto sulla pluralità nell'*identità* e nella *cultura*, il volume curato da Alberto Pirmi ha il merito di affrontare un problema meno dibattuto all'interno di questo quadro: quello della *pluralità* dell'*alterità*, che è sviluppato con l'apporto di studiosi caratterizzati da stili filosofici differenti. Le due principali esigenze contemporanee che il libro aiuta ad affrontare, segnalate nell'introduzione del curatore (*Il plurilite dell'alterità*, pp. 9-16), sono quelle di "dire l'altro(-a)" e di "agire con l'altro", in vista della costruzione, al tempo stesso, di rinnovate grammatiche e di rinnovate pragmatiche dell'*alterità*. In tal senso la raccolta di saggi curata da Pirmi offre una serie di piste o "segnavia" per pensare l'*alterità* al plurale (p. 15) e per esplorarne le *logiche* su cui richiama l'attenzione il titolo, mentre il doppio riferimento al dire e all'agire costituisce un utile antidoto al diffuso strabismo di chi sottovaluta l'intreccio e il rimando tra teoria e pratica: strabismo che porta l'uomo tutto pratico a sostenere che occorre concentrarsi prioritariamente sui fatti concreti, mentre l'uomo tutto teorico discute schemi e modelli della sua letteratura, senza mettersi alla prova degli attriti esperibili *situandosi ed agendo* in un contesto.

Nel primo saggio del volume, Luca Illetterati (*Tra la cosa e l'altro. Dialettica del limite e discorso dell'alterità in Hegel*, pp. 19-41) propone una lettura della logica speculativa hegeliana in relazione al tema dell'*alterità*. Più precisamente, Illetterati si concentra sulla nozione hegeliana di limite come *Grenze* elaborata nella *Scienza della logica*. In alternativa alle letture che interpretano la dialettica hegeliana come un dispositivo in cui l'*alterità* può essere solo «inglobata, inclusa e quindi omogeneizzata all'interno di una logica che è, ancora una volta, una logica dell'identità e della medesimezza» (pp. 19-20), Illetterati evidenzia come in Hegel l'altro diventi costitutivo rispetto a *qualcosa*, perché il qualcosa trova la propria determinazione nel proprio *limite* (*Grenze*), che è parimenti limite dell'altro. Il limite inteso come *Grenze* è pertanto «il principio di determinazione che solo ci consente di parlare di qualcosa (*Etwas*) rispetto a qualcosa d'altro (*Anderes*)» (p. 30). Tale limite diventa perciò «a un tempo condizione di possibilità di entrambi proprio perché è ciò da cui entrambi ricevono il proprio essere ed è a un tempo l'altro di tutti e due» (p. 31). È un caso particolare di questa relazione col limite quello che conduce il qualcosa a fissarsi nella propria "finitezza": in tal caso il limite da *Grenze* diventa *Schranke*, «luogo della separazione e dell'isolamento di ciascuno rispetto all'altro» (p. 35).

Il secondo contributo, di Francesco Camera (*"Vivere come l'altro dell'altro". Appunti per una logica relazionale dell'alterità*, pp. 43-58), propone di integrare la prospettiva gadameriana sul

“compito infinito” di comprendere l’altro, nella “determinazione storica” e nella “storia degli effetti”, con una revisione della categoria di appartenenza, interpretando quest’ultima come una «condizione porosa, permeabile dall’esterno, capace di apertura distanziante» (p. 52). A partire da qui si inaugura una “logica relazionale” dell’alterità, intesa come un compito di infinita approssimazione all’altro e insieme di costante mediazione tra la via dell’assimilazione (il rendere proprio) e quella dell’esclusione (il rendere estraneo).

Vincenzo Sorrentino (*Michel Foucault: il limite, l’altro, la libertà*, pp. 59-80) prende in esame Michel Foucault, filosofo dei modi di “soggettivazione”, proponendo di rileggerne le “pratiche di libertà” come pratiche del limite tra identità e alterità: la libertà di cui prendersi cura, infatti, può essere sia quella «nei confronti dell’identità» (p. 62), sia quella da un’identità normativa che da quella espressa in un *principium individuationis* che neghi la possibilità di “perdersi”. Il problema diventa allora quello di pensare «in maniera differenziale la differenza» (p. 80), ma Sorrentino individua un limite nello stesso Foucault, che non tematizza la «paradossale problematicità della compresenza delle diverse forme di libertà che egli pure prospetta» (p. 80), tra cui la trasgressione, l’autoipoiesi radicale, la perdita di sé e la «stilizzazione della propria esistenza» partecipando «al gioco dei rapporti di forza configuranti» (p. 79).

Il tema della soggettivazione viene ripreso nel contributo di Laura Bazzicalupo (*Biopolitica e logica dell’immanenza: Deleuze*, pp. 81-102), che esplora risvolti ed implicazioni della logica rizomatica delle differenze nel pensiero di Deleuze, ponendosi anzitutto il problema del senso politico dei suoi testi, che poi è il problema della possibile espressione delle *singolarità* nell’epoca della crisi della rappresentanza e della rappresentazione, nell’epoca in cui il rapporto tra soggetto e potere è declinato nei modi della governamentalità biopolitica: «liberare la vita dalla soggettivazione» (p. 97) significa in questo caso rivendicare «i diritti dell’eccentrico e del singolare», di quelle singolarità a cui conduce la difesa radicale della differenza. Nel pensiero di Deleuze, benché ogni divenire sia «differenziante e differenziale» (p. 96), ci sono liberazioni solo illusorie (a partire da quelle degli anni Sessanta, nei quali peraltro maturò la riflessione deleuziana) e la liberazione dalla soggettivazione trova infine espressione – un’espressione tanto problematica quanto paradossale – nell’immagine del «corpo senza organi» (p. 100) pensato attraverso Artaud.

Nel saggio di Barbara Henry (*Gioco di specchi. Rappresentazioni del sé e dell’altro/a*, pp. 103-124) è centrale il tema dell’auto-rappresentazione, su due livelli: da un lato, nelle dinamiche della «distorsione auto-indotta» nelle soggettività escluse o presentate come inferiori da un discorso dominante, nella loro storia di «preferenze adattive» (cioè nella storia degli adattamenti alle aspettative del discorso dominante e dei relativi mimetismi, quali si sono verificati ad esempio nei processi di colonizzazione); dall’altro lato, nelle dinamiche con cui la parte assoggettante guarda a se stessa, anche *a ritroso*, ignorando, dimenticando o rimuovendo la storia della «violenza simbolica» esercitata ogniquale volta l’alterità è stata trattata come minorità, tanto in presenza di teorie razzistiche (p. 109), quanto in presenza dello sguardo «falsamente neutrale» delle teorie universaliste (p. 107). In un’epoca in cui, con le cattedre di occidentalismo istituite in «paesi appartenenti ai vari Orienti» (p. 105) si assiste all’impresa di una «lettura *ex parte subjecti* dei fenomeni di colonizza-

zione», il saggio solleva la questione cruciale della decostruzione del carico di asimmetria e di dominio che il «modello *universalista e progressivo* di emancipazione» porta con sé. L'analisi di Barbara Henry non riguarda solo i processi di colonizzazione, ma in generale contesti, ruoli e relazioni in cui sono stati e sono operativi «processi e vocabolari di costruzione asimmetrica e penalizzante delle identità dei soggetti al dominio» (p. 106).

Anna Czajka (*La comunicazione estetica tra le diversità culturali*, pp. 125-136), partendo dalla tesi secondo cui «le alterità vissute oggi in modo più forte sono quelle culturali, correlate ai nuclei 'autotelici' (cioè fini a se stessi, non funzionali ad altro) dei sistemi simbolici costituenti le comunità» (p. 125), si ispira tra l'altro all'uomo "poetico-produttivo" di Giambattista Vico per una riflessione sul ruolo della dimensione estetica nella comunicazione tra diversità culturali e sulla necessità di "riempire l'orizzonte" della storia con immagini viventi, concrete ed operanti dell'alterità. Tale esercizio teorico è per altro condotto attraverso suggestivi esempi tratti dalle letterature di differenti tradizioni.

Nel suo saggio (*Riconoscimento e libertà, con e attraverso l'altro*, pp. 137-155) il curatore del volume evidenzia che ogni percorso identitario è "altro-includente" in senso fenomenologico, pragmatico e normativo: diverse modalità del riconoscere e del misconoscere sono tuttavia possibili a seconda di come viene pensata l'alterità. Pirni propone e analizza tre modi di pensare l'alterità, introducendoli con le metafore dell'alterità-muro, dell'alterità-specchio e dell'alterità-porta (pp. 140-141): nel primo e nel secondo caso l'io si definirà per opposizione o per similitudine e consonanza all'altro; solo nel terzo caso è possibile il riconoscere e riconoscersi attraverso l'altro, con una dinamica ad alta interazione e con una possibilità effettiva di condivisione. Quest'ultima si comprende infine come lo spazio in cui è possibile una libertà sociale, una libertà che non è (più) arbitrio e non è più (solo) autodeterminazione: in quanto propria di un soggetto più complesso di quello sotteso alla libertà negativa e positiva di Isaiah Berlin, essa rimanda infatti all'orizzonte intersoggettivo quale cornice di ogni possibile effettiva realizzazione del soggetto libero.

Nel saggio conclusivo della prima parte (*Universalismo e particolarismo, oggi. Un punto di vista filosofico*, pp. 157-169), Giuseppe Cacciatore mostra la possibilità di pensare un universalismo etico da una prospettiva critico-storicista, mantenendo dello storicismo anzitutto «la incompressibile varietà delle differenze fenomeniche dei fatti del mondo e della storia», proprio quando e dove in essi si vuole vedere un ordine (p. 159). Con il riferimento a Pietro Piovani (*Linee di una filosofia del diritto*, CEDAM, Padova 1958) sulla pensabilità del nesso tra universalismo e particolarismo, e concependo l'universalizzazione come processo, la filosofia dell'interculturalità è presentata «come un possibile nuovo tentativo di coniugare, nella situazione contemporanea, universalismo e particolarismo» (p. 160).

Proprio con uno dei precursori della filosofia interculturale si apre la *Parte seconda* del volume, dedicata ai materiali: curata da Anna Czajka, l'intervista a Franz Martin Wimmer ("Gli altri sono esseri pensanti come noi". *Inizi, tappe, problemi e compiti della filosofia interculturale*), che è stato tra i fondatori della *Internationale Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* di Colonia, ha molti motivi d'interesse, sia per alcuni temi affrontati nel volume, sia per il racconto biografico sul-

la nascita dell'interesse per i temi della filosofia dell'intercultura. Wimmer riconosce in tal senso la centralità dell'incontro con Giambattista Vico e Ibn Khaldun, autori conosciuti dopo il dottorato e le prime esperienze di insegnamento. Negli anni in cui Wimmer pubblicava il saggio *Quattro domande sulla filosofia in Africa, Asia e America Latina* (Passagen, Wien 1988), uscivano i saggi *Come e quando è nata la filosofia in diverse regioni del mondo* (a cura di R. Moritz, H. Rüstau, G.-R. Hoffmann per Dietz, Berlin 1988) e *I tre luoghi di nascita della filosofia* (di R.A. Mall e H. Hülsmann per Bouvier, Bonn 1989, che si riferivano a Cina, India e Grecia): i ricordi autobiografici diventano così l'occasione per una riflessione su come la filosofia occidentale abbia proposto per lo più la storia della filosofia in modo autocentrato ed esclusivo rispetto alle tradizioni altre.

Conclude il volume un'utile *Bibliografia ragionata* su alterità, multiculturalismo e filosofia, a cura di Sara Mollicchi. Si tratta di un ricco apparato bibliografico che, in quaranta pagine, fa il punto sui testi indispensabili ad orientarsi nel panorama complesso degli studi dedicati a tre aree tematiche principali: la prima è quella delle *riflessioni filosofiche sull'alterità*; la seconda riguarda il *dibattito sulle società multiculturali* ed è ulteriormente articolata in parti (inquadramento generale; cittadinanza culture e differenze; teorie liberali e loro critici; universalismo, contestualismo e relativismo; studi di genere; studi sulle identità politiche ed i conflitti sociali nello scenario post-coloniale; multiculturalismo e bioetica; multiculturalismo e religioni; globalizzazione e crisi delle concezioni tradizionali di "nazione"); la terza area tematica, infine, è quella della *filosofia interculturale* e raccoglie i lavori di chi ha tentato di mettere in rapporto gli approcci e le questioni della filosofia europea e nordamericana con approcci e correnti di pensiero di Africa, Asia e America del Sud.

Luca Mori