

# IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

**Direttore/Editor:** **Fabio Minazzi**, Università degli Studi dell'Insubria (d'ora in poi indicata con USI)

**Condirettori/Coeditors:** **Evandro Agazzi** (Universidad Autónoma Metropolitana, Città del Messico), **Fulvio Papi** (Università degli Studi di Pavia), **Jean Petitot** (Crea, École Polytechnique, Parigi)

**Comitato scientifico/ Board of Consulting Editors:** **Sergio Albeverio** (Universität Bonn), **Charles Alunni** (École Normale Supérieure, Paris), **Dario Antiseri** (LUISS, Roma), **Giuseppe Armocida** (USI), **Claudio Bonvecchio** (USI), **Wilhelm Büttemeyer** (Universität Oldenburg), **Franco Cambi** (Università di Firenze), **Guido Cimino** (Università «La Sapienza», Roma), **Mario Cingoli** (Università Milano-Bicocca), **Franco Coniglione** (Università di Catania), **Aurelio Gaetano Lanzarone** (USI), **F. William Lawvere** (State University of New York, Buffalo, New York), **Mario Maestri** (Universidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil), **Alessandro Mariani** (Università di Firenze), **Carlos Minguez** (Universidad de València), **Arne F. Petersen** (University of Copenhagen), **Renato Pettoello** (Università degli Studi di Milano), **Queraltó Moreno Ramón** (Universidad Sevilla), **Raul A. Rodriguez** (Universidad Nacional de Cordoba, Argentina), **Arcangelo Rossi** (Università del Salento), **Nicoletta Sabadini** (USI), **Ezio Vaccari** (USI), **Gereon Wolters** (Universität Konstanz).

**Redazione di Varese/ Editorial office of Varese - Dipartimento di Informatica e Comunicazione:** Rolando Bellini, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, Gianmarco Gaspari, Dario Generali, Paolo Giannitrapani, Marina Lazzari, Mauro De Zan, Paolo Musso, Antonio Maria Orecchia, Andrea Spiriti, Tiziano Tussi (coordinatore) e Alessandra Vicentini

**Redazione di Lecce/ Editorial office of Lecce - Università del Salento, Palazzo Parlangei,** Via Stampacchia 45, 73100 Lecce: Cosimo Caputo, Daniele Chiffi, Irene Gianni, Luca Nolasco, Francesco Nuzzaci, Giulia Santi, Gabriella Sava, Elisabetta Scolozzi, Antonio Quarta (coordinatore), Lucia Widmar.

**Segreteria di redazione/ Secretary's office - Dipartimento di Informatica e Comunicazione:** Brigida Bonghi (responsabile), Giovanni Carrozzini.

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Informatica e Comunicazione dell'Università degli Studi dell'Insubria.

**Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed).**

Articoli per pubblicazione, libri per recensione e ogni corrispondenza di natura redazionale devono essere indirizzati al Direttore/Articles for publication, books for review and editorial communications should be sent to the Editor: **prof. Fabio Minazzi, Dipartimento di Informatica e Comunicazione, Via Mazzini n. 5 – 21100 VARESE (Italy), tel. + 39-0332-218921, fax: + 39-0332-218909; indirizzo e-mail: fabio.minazzi@uninsubria.it**

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) – Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it) / [www.mimesisbookshop.com](http://www.mimesisbookshop.com)

Telefono e fax: +390289403935 e-mail: [mimesised@tiscali.it](mailto:mimesised@tiscali.it)

Periodico semestrale iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.

Direttore responsabile ai sensi della legge sulla stampa/ Editor: Fabio Minazzi

**Abbonamento 2011:** per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 38372207, intestato a Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto Associazione Culturale Mimesis Onlus, via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. (MI) - UNICREDIT Agenzia di C.so Sempione 76, 20100 Milano, BIC/SWIFT: UNCRITB1MG5, IBAN: IT4520200801730000100471942, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) alla sig.ra Luisa Fumagalli ([luisa@mimesisedizioni.it](mailto:luisa@mimesisedizioni.it)).

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

# IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXVII, luglio-dicembre 2010, sesta serie, n. 14

## Sommario

### STUDI

Andrea Bellantone, <i>Tornare ai lumi?</i> .....	285
Fabio Minazzi, <i>La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti e la prospettiva del neorealismo logico</i> .....	313
Emanuele Dell'Atti, <i>La via dei segni a partire dalla lezione di Ferruccio Rossi-Landi</i> .....	341

EVANDRO AGAZZI FILOSOFO DELLA SCIENZA  
(École des Hautes Études en Sciences Sociales e  
Istituto Italiano di Cultura, Parigi, venerdì 9 aprile 2010)

Fabio Minazzi, <i>Rencontre autour d'Evandro Agazzi: considerazioni introduttive</i> .....	355
Bernard d'Espagnat, <i>Cher Evandro, elle n'est pas une vache !</i> .....	361
Fabio Minazzi, <i>Evandro Agazzi Magister</i> .....	365
Roland Omnes, <i>Evandro Agazzi maîtres de la cohérence</i> .....	367
Jacques Ricard, <i>Evandro Agazzi: heureuse symbiose entre philosophes et scientifiques</i> .....	371
Hervé Barreau, <i>Evandro Agazzi: la science et la philosophie sont des disciplines complémentaire</i> .....	373

### APPENDICE

Evandro Agazzi, <i>La filosofia quale soluzione al proprio "problema della vita". La biografia intellettuale di un epistemologo interessato a delineare una concezione integrale dell'uomo</i> , Intervista a cura di Hortensia Cuellar, traduzione italiana dallo spagnolo di Rossana Avanzi .....	379
---	-----

### INEDITI

Carlo Emilio Gadda, <i>Leggere Kant</i> , a cura di Brigida Bonghi.....	391
Brigida Bonghi, <i>Introduzione. Carlo Emilio Gadda legge Kant</i> .....	391
1. Carlo Emilio Gadda, <i>Lettura di Kant (Riordinamento 1933)</i> .....	403
2. Carlo Emilio Gadda, <i>Prolegomeni. Sunto</i> .....	409
3. Carlo Emilio Gadda, <i>Brevi esempî del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica (Milano, 28 ottobre 1925)</i> .....	425

## NOTE E DISCUSSIONI

Rolando Bellini, <i>Filosofarte 2010. Diario critico di un anno.</i> <i>Da Margherita ad Aldo, da Cristina ad Angelo:</i> <i>le prime due "cartoline" .....</i>	435
Brigida Bonghi, <i>Simone Weil e l'attenzione a Kant.....</i>	441
Maria Grazia Sandrini, <i>Medicina e filosofia.....</i>	451
Fulvio Papi, <i>Ricordo di Felice Mondella.....</i>	457
Fulvio Papi, <i>Ricordo di Aurelia Monti.....</i>	461
Giovanna Baietti, <i>Lella Monti insegnante liceale di filosofia.....</i>	463
Michele Rivoli, <i>Preghiera laica.....</i>	467

## PROBLEMI DELLA SCUOLA

Paolo Giannitrapani, <i>Tentare l'impossibile? Considerazioni</i> <i>a proposito del progetto insubrico dei "Giovani Pensatori" .....</i>	471
--	-----

## CRONACHE

Elisabetta Scolozzi, <i>Kant e la filosofia in senso cosmopolitico.</i> <i>Sull'XI Congresso Internazionale Kantiano di Pisa .....</i>	481
Claudia Pedone, <i>Les puissances de l'herméneutique: riflessioni</i> <i>sull'effettività dell'ermeneutica .....</i>	489

## RECENSIONI

Franco Coniglione, <i>Popper Addio. Dalla crisi dell'epistemologia</i> <i>alla fine del logos occidentale, (Rosaria Di Tommasi) .....</i>	497
Mario Capanna, <i>Per ragionare. Sessanta domande sul nostro futuro</i> <i>e alcune proposte (Fabio Minazzi) .....</i>	501
Luca Zaia, <i>Adottare la terra (per non morire di fame) (Fabio Minazzi).....</i>	503
Giulio Giorello, <i>Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo (Fabio Minazzi) .....</i>	506
Umberto Veronesi, con Alberto Costa, <i>L'uomo con il camice bianco</i> <i>e Alessandro Cecchi Paone, Umberto Veronesi, una vita per la</i> <i>scienza (Fabio Minazzi) .....</i>	512
Edoardo Boncinelli – Giulio Gorello, <i>Lo scimmione intelligente.</i> <i>Dio, natura e libertà (Fabio Minazzi) .....</i>	516
Nicolai Hartmann, <i>Ontologia e realtà (Fabio Minazzi) .....</i>	519
Davide Assael, <i>Alle origini della scuola di Milano: Martinetti,</i> <i>Barié, Banfi (Irene Gianni) .....</i>	520
Fabio Minazzi, <i>Ex pumice aquam? L'«occhio della filosofia» e la</i> <i>scuola come laboratorio seminariale (Irene Gianni) .....</i>	523

ABSTRACTS.....	527
----------------	-----

INDICE DELL'ANNATA XXXVII .....	533
---------------------------------	-----

STUDI

**ENCYCLOPÉDIE,**  
OU  
**DICTIONNAIRE RAISONNÉ  
DES SCIENCES,  
DES ARTS ET DES MÉTIERS,**  
*PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.*

Mis en ordre & publié par M. *DIDEROT*, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la **PARTIE MATHÉMATIQUE**, par M. *D'ALEMBERT*, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

*Tantum series juncturaque pollet,  
Tantum de medio sumptis accedit honoris!* HORAT.

• TOME PREMIER.



A PARIS,

Chez { *BRIASSON*, rue Saint Jacques, à la Science.  
*DAVID l'aîné*, rue Saint Jacques, à la Plume d'Or.  
*LE BRETON*, Imprimeur ordinaire du Roi, rue de la Harpe.  
*DURAND*, rue Saint Jacques, à Saint Landry, à au G. C.

M. DCC. LI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU R.

ANDREA BELLANTONE

*Tornare ai Lumi?*

E gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce.

Giovanni, III, 19

1. Giacomo Leopardi, nella sua poesia forse più illuminista, volle lasciare il privilegio dell'epigrafe a uno degli evangelisti. *La ginestra o il fiore del deserto* si apre infatti con una citazione tratta dal *Vangelo* di Giovanni. Non si deve interpretare questa citazione giovannea come una sorta di richiamo mistico, che sarebbe stato del tutto alieno allo spirito del poeta recanatese; quanto, piuttosto, come un appello diretto al tema più vivo dell'intera opera di Leopardi, e cioè il dovere del pensare, la responsabilità dell'illuminismo, come condizione indispensabile per la vita morale dell'uomo. Alla citazione, secondo cui «gli uomini vollero piuttosto le tenebre che la luce», deve essere quindi attribuito un chiaro senso illuminista. La «lotta tra l'illuminismo e la superstizione» – per usare un'espressione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel – o tra la luce della ragione e le tenebre dell'irrazionalità, è infatti il tema principe del pensiero dei Lumi, di cui però, troppo spesso, si ignora il significato più profondo, cedendo a una visione ideologica e stereotipa dell'illuminismo, che non rende ragione del suo concreto significato storico nello sviluppo della coscienza moderna<sup>1</sup>. Leopardi – nella *Ginestra* più che in altre opere, con la consapevolezza di una riflessione giunta ormai alla sua raffinata maturità – espone, invece, il nucleo dell'illuminismo, cioè quell'origine tragica dei Lumi che ne costituisce, al tempo stesso, il segreto storico e il significato più pregnante per il nostro tempo. Secondo Leopardi, infatti, è naturale che l'uomo preferisca non pensare, perché la scomoda condizione della consapevolezza distrugge gli incanti e restituisce al mon-

1 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, 2 voll., II, pp. 88-116. Hegel comprese perfettamente il carattere dialettico del pensiero illuminista, di cui mostrò la natura tragica e infelice proprio nella *Fenomenologia dello spirito*. Per una lettura *pantragica* del ruolo dell'illuminismo nella *Fenomenologia dello spirito* cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 523-570, e J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, a cura di E. Paci, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 65-71.

do l'evidenza della sua durezza; ecco perché, come scriveva l'evangelista Giovanni, gli uomini preferiscono le tenebre alla luce: e le tenebre possono essere sia quelle del semplice e sordo ottundimento della nostra riflessione, sia quelle – certo non meno insidiose – dei rapimenti della meraviglia o del torpore della depressione. La riflessione richiede una fatica, che raramente, o addirittura mai – come pensava l'autore della *Ginestra* – è compensata da una scoperta che aumenti la nostra felicità<sup>2</sup>. Questa è la ragione per cui è più facile amare le tenebre che perseguire la dura fatica dei Lumi, ed è anche la ragione per cui ogni illuminismo deve fare costantemente i conti con le tenebre, che ne costituiscono l'avversario, e cioè l'antagonista e l'*alter ego*. Leopardi, che condivideva con Hölderlin l'idea secondo la quale gli Dèi sarebbero fuggiti dal mondo, se ne distingueva, tuttavia, per un punto decisivo: egli sapeva infatti non solo che gli Dèi *mai* avevano abitato il mondo, ma che – data la premessa – mai sarebbero potuti tornare. La sentenza nietzscheana sulla morte di Dio, che tanto avrebbe sconvolto il pensiero tedesco e francese del secolo XX, non avrebbe provocato nessuna sorpresa nel nostro Leopardi, che aveva già sperimentato fino in fondo la «morte di dio» e, ancora prima, la presunzione della sua esistenza come illusione millenaria. Sotto lo sguardo del suo implacabile illuminismo, meticolosamente messo all'opera già nel *Saggio sugli errori popolari degli antichi* e poi apparecchiato in tutta la sua potenza nelle pagine laboriose dello *Zibaldone*, Leopardi non aveva lasciato alcuna tenebra in cui si sarebbero potuti nascondere gli dèi, per quanto fossero remoti i loro *intermundia*, o nella quale si sarebbe potuta nascondere un'ipotetica o messianica speranza<sup>3</sup>. Agli uomini, quindi, non sarebbe rimasta altro che la loro fragile forza, intesa, innanzitutto, come volontà di non sfuggire alla lucidità della ragione, cioè alla responsabilità morale del pensiero, per quanto tremenda essa fosse. Ma proprio questa responsabilità di un pensare finito e discreto, fragile e costantemente in pericolo, è il fardello più pesante per l'uomo, che, pur di non accettarlo, sceglie «piuttosto le tenebre che la luce». E in questo il poeta

- 2 A proposito della connessione tra verità e infelicità Giuseppe Renzi ha scritto pagine profondamente ispirate dai temi leopardiani. In particolare, ne *La filosofia dell'assurdo*, Renzi reclama, contro ogni tentativo di nascondersela nelle tenebre, la «verità meridiana» dell'infelicità. Cfr. G. RENZI, *La filosofia dell'assurdo*, Adelphi, Milano 2001, p. 40. In generale, per una lettura approfondita di alcuni di questi temi in Leopardi rinvio a T. SALARI, *Sotto il vulcano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 29-131. Sui rapporti di Leopardi con l'Illuminismo rinvio, tra gli altri, allo studio classico di S. Timpanaro, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri-Lischi, Pisa 1973<sup>2</sup>.
- 3 Sempre nella *Filosofia dell'assurdo* di Renzi leggiamo una delle più penetranti accuse contro il «sillogismo della speranza». Cfr. G. Renzi, *op. cit.*, p. 153. Un sillogismo che, in realtà, è un falso sillogismo: il lettore di Hegel – ovvero di colui che della figura ontologica del sillogismo è stato l'ultimo grande interprete speculativo – sa che il sillogismo non può aprire nessun futuro, esso è infatti la forma perfetta della presenza. Cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1994, 2 voll., pp. 753-800. La dimensione del futuro, invece, è riservata al giudizio, in cui l'indeterminatezza del legame tra i suoi momenti è in cerca di sempre ulteriore, e futura, appunto, determinazione.

di Recanati era debitore di una tradizione che, prendendo le mosse dagli elementi più laici e dissacranti della cultura umanistica, rinvigoriti poi dal contatto con l'Illuminismo francese, avrebbe costituito uno dei tratti portanti della cultura italiana tra Ottocento e Novecento: una forma cioè di immanentismo e disincanto razionale che rintracciamo in varie forme, nel sobrio pensare dei grandi politici italiani come Machiavelli e Guicciardini, ma anche nella tradizione dell'illuminismo napoletano e lombardo, per poi proseguire tra i liberali napoletani del XIX secolo e avere esito, tra gli altri, sia in Croce e Gentile (o in Rensi e Michelstaedter, che ne sondarono gli aspetti più dolorosi), sia nell'ermetismo di un Montale<sup>4</sup>. L'illuminismo tragico di Giacomo Leopardi, che si spinge fin dentro il «secol superbo e sciocco»<sup>5</sup> del romanticismo, è forse una delle attestazioni estreme del fatto che i Lumi settecenteschi sono stati qualcosa di profondamente differente dall'illusione di una integrale intelligibilità dell'essere. La ragione illuminista non si identifica infatti con la realtà – come erroneamente si potrebbe pensare – ed essa non presume l'identità di reale e razionale, ma riconosce, al contrario, la discrasia tra realtà e razionalità come suo *principium cognoscendi*. Questa discrasia o questa aberrazione, che genera proprio l'infelicità strutturale di colui che riflette, e da cui la riflessione è stimolata o, ancora una volta, costretta a riflettere, è l'origine più intima dell'Illuminismo. *La Ginestra* di Leopardi non è altro, sotto questo punto di vista, che il manifesto più chiaro dello sfondo tragico – e *consapevolmente* tragico – da cui i Lumi sono nati e da cui si sono costituiti<sup>6</sup>.

2. A tal proposito non è superfluo citare l'atteggiamento di un illuminista come Voltaire – che nel panorama dei Lumi non può essere certamente considerato una personalità di secondo piano o ininfluenza – di fronte alla storia. L'esempio è di scuola: nel novembre 1755, in seguito al distruttivo terremoto

4 La ricostruzione dell'immanentismo razionale come tratto specifico di continuità di una tradizione culturale italiana, che prende le mosse dall'umanesimo e continua fino ai giorni nostri è forse una traccia di ricerca importante, di cui qui si può dare purtroppo solo un rapido accenno. È tuttavia cruciale per comprendere il senso avuto dai Lumi settecenteschi nella storia della cultura europea: un senso profondamente coinvolto con una concezione tragica, ma non per questo decadente, dell'esistenza umana.

5 G. Leopardi, *La ginestra o il fiore del deserto*, in Id., *Canti*, Garzanti, Milano 1999, p. 309, v. 53.

6 Non è improbabile che il fatto di attribuire a Leopardi il compito di manifestare l'essenza tragica dell'illuminismo possa destare stupore. Leopardi – volendo rimanere inchiodati alle categorie di scuola – non dovrebbe essere posto tra i romantici? In realtà, e basterebbe rammentare la sua formazione per tacere tutto il resto, il poeta di Recanati si formò all'interno di una tradizione illuminista e classicista. Pur declinandola in un modo nuovo e originale, Leopardi non stravolse questa tradizione, ma ne fece emergere alcuni tratti fondamentali – come quello del pessimismo tragico e del titanismo della ragione – che ci permettono di comprenderla in modo più approfondito. Una ricognizione dei grandi temi della filosofia di Leopardi alla luce della tradizione illuminista porterebbe a rintracciare i suoi fitti legami con essa.

to di Lisbona, il *philosophe* è ispirato a scrivere il suo *Poème sur le désastre de Lisbonne* (pubblicato nel 1756), cui farà seguito, nel 1759, il *Candide*. E sarebbe difficile leggere in queste opere un qualsiasi richiamo a una ragione assoluta o abbagliante. Basta leggere un brano del *Poème* per rendersi conto di quanto poco *éblouissante* fosse la luce della ragione umana per un illuminista come Voltaire, e quanto, al contrario, la sua consapevolezza dei limiti della ragione fosse simile a quella di Leopardi:

«O malheureux mortels! Ô terre déplorable!  
O de tous les mortels assemblage effroyable!  
D'inutiles douleurs éternel entretien:  
Philosophes trompés qui criez «Tout est bien»,  
Accourez, contemplez ces ruines affreuses [...]  
Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire.  
Quoi! l'univers entier, sans ce gouffre infernal,  
Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal? [...]  
La nature est muette, on l'interroge en vain;  
On a besoin d'un Dieu qui parle au genre humain.  
L'homme, au doute, à l'erreur, abandonné et sans lui,  
Cherche en vain des roseaux qui lui servent d'appui.  
Leibnitz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles,  
Dans le mieux ordonné des univers possibles,  
Un désordre éternel, un chaos de malheurs,  
Mêle a nos vains plaisirs de réelles douleurs,  
Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable,  
Subit également ce mal inévitable.  
Je ne conçois pas plus comment tout serait bien:  
Je suis comme un docteur; hélas! Je ne sais rien!».<sup>7</sup>

Non è impossibile riconoscere in questi versi un'argomentazione e un sentire che difficilmente si potrebbero annoverare sotto la categoria dell'ottimismo razionalista. Anzi, in questi versi di Voltaire ricorre proprio la feroce critica al modello di razionalità seicentesca, che, a partire da Descartes per continuare con Malebranche, Spinoza, Leibniz e Wolff, aveva fatto delle «idee chiare e distinte» un principio di razionalizzazione del reale – fino appunto ad arrivare a dedurre quell'«ottimismo» che fu sepolto sotto le rovine di Lisbona; e vale la pena di ricordare che proprio la categoria di «ottimismo» fu coniata da Voltaire per descrivere, e ironicamente attaccare, l'inermità del tentativo logico di razionalizzare la storia<sup>8</sup>. La realtà, invece, è secondo Voltaire «muetta», senza la capacità di parlare all'uomo, cioè di dare segno della sua razionalità. Solo un Dio potrebbe illuminare ciò che all'uomo non dice nulla, e che anzi sembra manifestare unicamente l'irrazionalità del reale. Ma Voltaire, come d'altro canto la gran parte degli illuministi, può ammettere l'ipotesi di Dio solo a patto di depotenziarla di ogni capacità soteriologica,

---

7 Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* [1756], in *Œuvres philosophiques. Extraits*, éd. par R. Petit, Larousse, Paris 1953, pp. 61-64.

8 *Candide où l'optimisme* è appunto il titolo di una delle più celebri opere di Voltaire.

riducendola cioè «entro i limiti della sola ragione», per citare una celebre espressione kantiana<sup>9</sup>. Non meno amaro è poi il giudizio di Voltaire quando torna a valutare nel suo poema la condizione umana:

«Que peut donc de l'esprit la plus vaste étendue?  
 Rien: le livre du sort se ferme à notre vue.  
 L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré.  
 Que suis-je , où suis-je, où vais-je, et d'où suis-je tiré ?  
 Atomes tourmentés sur cet amas de boue,  
 Que la mort engloutit et dont le sort se joue,  
 Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,  
 Guidés de la pensée, ont mesuré les cieus,  
 Au sein de l'infini nous élançons notre être,  
 Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître.  
 Ce monde, ce théâtre et d'orgueil et d'erreur,  
 Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur».<sup>10</sup>

Anche qui non è difficile riconoscere fonti – certo non particolarmente originali, ma neppure da sottovalutare – per l'illuminismo tragico del nostro Leopardi, che aprono uno squarcio interessante sull'interpretazione del pensiero leopardiano, o sui pur probabili debiti del poeta di Recanati nei confronti di Voltaire<sup>11</sup>. Ma è interessante soprattutto l'emergere in questi versi della *Stimmung* di una parte non minoritaria dell'illuminismo, che riconosce nella ragione l'unica arma efficace contro la strutturale tragicità della condizione umana, confessandone però la limitatezza. Voltaire è molto chiaro: l'uomo è «étranger à soi», un «atome tourmenté», esposto alla morte. La consapevolezza che questo atomo sia un atomo pensante, riporta rapidamente alla memoria il luogo di Pascal, la celeberrima «canna pensante»<sup>12</sup>, ma con un supplemento di senso, che non si limita al vago richiamo al collegamento erudito: la malinconia seicentesca, la distanza sofferta tra la finezza del mondo e la grossolana violenza della dimensione geometrica, che condanna la ragione e il reale a una sorta di totale incomunicabilità,

9 È Benedetto Croce a ricordare, nella *Storia come pensiero e come azione*, dei versi di Carducci, per cui Kant e Robespierre, «ignoti, in un desio di veritate, con opposta fé», decapitarono sia Dio che il re. Con la duplice decapitazione, cioè con la duplice fine del fondamento dell'ordine del mondo e dell'ordinamento politico, il processo di immanentizzazione della realtà giunge a uno dei suoi punti decisivi. L'uomo, da quel momento in poi, è realmente abbandonato alla responsabilità morale della sua ragione. Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1943, p. 69. Ma vedi anche B. CROCE, *Conversazioni critiche*, Laterza, Bari 1924, II, pp. 292-294.

10 Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne* [1756], cit., p. 64.

11 L'argomentazione di Voltaire nel *Poème sur la loi naturelle*, pubblicato per la prima volta con il poema sul terremoto di Lisbona nel 1756, utilizza certamente delle argomentazioni che saranno poi riprese dal Leopardi della *Ginestra*, in particolare per quello che riguarda il vasto tema della cooperazione degli uomini contro l'infelicità del loro esistere.

12 Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, a cura di F. De Poli, Rizzoli, Milano 1996, p. 113.

è lo sfondo dell'elemento tragico di cui i Lumi vivono e che costituisce, a dispetto dei luoghi comuni, il loro motore propulsivo. Il senso della ragione come *responsabilità*, che costituisce il cuore del pensiero dei Lumi, è da ricercare nel brano pascaliano sulla canna pensante: «Tutta la nostra dignità consiste nel pensiero. È in esso che dobbiamo cercare la ragione per elevarci [...]. Lavoriamo quindi a ben pensare: ecco il principio della morale»<sup>13</sup>. Qui troviamo forse il fondamento nascosto dell'illuminismo, la consapevolezza cioè che la ragione non è un dato, così come la razionalità del cosmo – di cui la tragica condizione umana è la più drammatica smentita («l'uomo è solo una canna, la più fragile della natura») –, ma è un dovere morale. La linea di continuità tra il seicento francese e le *lumières* non deve quindi essere cercata semplicemente nell'eredità della razionalità cartesiana, cosa che ci impedirebbe di riconoscere lo slittamento decisivo di senso tra il modello razionalista e quello illuminista. Si deve piuttosto riconoscere il lento movimento che, a partire da Descartes, investe le certezze del razionalismo, passando dal *Traité des passions*, per le *Pensées* di Pascal, per i moralisti seicenteschi<sup>14</sup>. La scoperta di Locke, del metodo newtoniano, di una razionalità empirica, passa innanzitutto tramite la consapevolezza dello scacco – tragico, esistenziale, prima ancora che teorico – del «secolo geometrico»<sup>15</sup>. In questo senso, l'attributo empirico, esperienziale, acquisisce un senso nuovo, che si illumina a partire dalla consapevolezza dello scarto tra il reale e il razionale, di cui l'esperienza diviene il luogo di manifestazione<sup>16</sup>. È possibile misconoscere che un'opera come il *Candide* – che si apre proprio con la critica all'ottimismo di Pangloss, che «prova ammirabilmente che non si dà effetto senza causa, e che in questo migliore dei mondi, possibili il castello di monsieur barone era il più bel castello»<sup>17</sup> – ha rappresentato qualcosa di totalmente differente da un manifesto di una razionalità che ignorerebbe il disordine e il caso? I Lumi non sono il luogo in cui si compie la saldatura tra il modello geometrico e il reale, ma sono il luogo in cui avviene una mediazione precaria, sempre critica e problematica. Nell'illuminismo emerge un progetto di

13 *Ibidem*.

14 Era Montaigne a devastare ogni antropocentrismo e antropomorfismo nella considerazione del cosmo. Purtroppo non è possibile analizzare accuratamente le sue posizioni. Si cfr. comunque M. Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, 2 voll., I, pp. 580-581, 584, 589-591, 701-702.

15 Per una caratterizzazione generale del problema del metodo matematico nella filosofia moderna cfr. P. Basso, *Il secolo geometrico: la questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze 2004.

16 D'altro canto è proprio in questa chiave che va riletta la presenza di Leibniz tra gli illuministi francesi, il cui ruolo non fu solo negativo, e, anzi, in buona parte aiutò a superare – con la «matematica dell'infinito», tanto quanto con la sua teoria complessa del reale – la tesi di un'immediata corrispondenza tra razionalità e realtà. Si pensi, a tal proposito, alla teoria della «chaîne des êtres» – che esercitò un'influenza decisiva su illuministi come D'Alembert, Diderot o Leclerc de Buffon e la cui provenienza leibniziana difficilmente potrebbe essere sottovalutata –, che ebbe un ruolo decisivo per smentire il razionalismo seicentesco.

17 Voltaire, *Candide, ovvero l'Ottimismo*, tr. di R. Bacchelli, Mondadori, Milano 1988, p. 36.

razionalità differente da quello dominato dalla chiarezza ed evidenza, debitore proprio dello scacco tragico che quel modello aveva patito nel corso del Seicento all'interno di una parte della cultura francese. L'Illuminismo è stato ben lungi dal pensare che la ragione guidi necessariamente la storia, perché non ha mai posseduto o teorizzato, almeno nei suoi esponenti principali e lungo il suo corso di marcia portante, l'idea di una ragione divinizzata e assoluta, in grado di proporre leggi ineluttabili alla storia o al sapere umano. Non si tratta, con tutta evidenza, solo di una disputa di tipo storiografico. La questione investe il senso complessivo di ciò che noi chiamiamo modernità e di cui l'Illuminismo ha rappresentato lo snodo centrale. Proporre un'altra interpretazione del senso dei Lumi rispetto a quella classica, vuol dire, di fatto, dare una valutazione differente del loro ruolo nella storia del pensiero europeo. La diversa valutazione consiglierà probabilmente, piuttosto che andare al di là dei Lumi, di ritornare decisamente a essi. Questo vorrà dire porsi in una condizione differente dalla latente polemica antimoderna presente nel pensiero contemporaneo, accogliendo il lascito del momento più radicale e urtante della modernità filosofica.

3. È al suo *Micromegas*, del 1748, che Voltaire – a cui si ispirarono chiaramente le *Operette Morali* del Leopardi – assegna il compito di svelare ironicamente l'evidenza dell'irrazionalità di ogni modello di sapere assoluto e definitivo. Come sarà per Kant – in cui si compendierà una parte importante, ma non certo la totalità, del tragitto critico del sapere settecentesco – la ragione, secondo Voltaire, deve limitare se stessa, in modo tale che il suo essere perfettamente razionale si manifesti proprio nel suo negarsi la possibilità della perfezione. I due abitanti di Sirio e di Saturno, infatti, sono i soggetti a cui Voltaire affida il compito di svelare l'arroganza di quel modello di fisica assoluta e definitiva che – pure a una parte del pensiero illuminista, a quella cioè più ideologica e meno avveduta – Newton sembrava avere offerto. Il Saturniano, con cui Micromega affronta il problema delle proprietà della materia, dice di conoscerne almeno «trecento», un numero che pare del tutto risibile all'abitante di Sirio<sup>18</sup>. Anche le proprietà della materia, lungi dal corrispondere a un insieme definito universalmente e necessario, sono del tutto arbitrarie. Se si legge solo il Voltaire degli *Eléments de la Philosophie de Newton* non si comprende appieno proprio il tratto più rivoluzionario non solo di uno degli illuministi, ma dell'illuminismo nel suo complesso, che consiste in un richiamo alla responsabilità della ragione, generato dalla scoperta, tragica e inattesa, della discrasia o dell'aberrazione della realtà rispetto alla razionalità. Questa scoperta colpisce al cuore il presupposto sia della fisica cartesiana che di quella newtoniana, cioè dei modelli nati dall'idea – espressa per primo da Galileo Galilei – di una corrispondenza tra le forme geometriche e la struttura del reale<sup>19</sup>. Il manifesto del pensiero dei

18 Voltaire, *Micromega*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1962, 2 voll., II, p. 315.

19 Secondo Galilei l'universo sarebbe un libro scritto «in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche». Cfr. G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1965, p. 38. Questa prospettiva

*philosophes*, il *Discours préliminaire* di D'Alembert all'*Encyclopédie*, non potrebbe essere più chiaro su questo punto. Innanzitutto, D'Alembert è perfettamente cosciente del carattere riduzionista del metodo fisico moderno: «Mediante tutta una serie di operazioni e astrazioni mentali, noi spogliamo la materia di tutte le sue proprietà sensibili. Ne resta il fantasma»<sup>20</sup>. Queste astrazioni, secondo uno dei due editori dell'*Encyclopédie*, «sono utili solo in quanto non ci si limita ad esse»<sup>21</sup>, perché la loro possibilità si limita solo «a tutto quanto sia suscettibile di aumento e di diminuzione»<sup>22</sup>. La fisica propriamente detta inizia quando, oltre alle proprietà puramente matematiche – che sono frutto di astrazione e producono fantasmi – si aggiungono quelle fisiche, cioè qualità irriducibili allo spettro matematico, ma sperimentabili solo tramite l'induzione. Così avviene l'immissione nella dimensione scientifica di qualcosa che non è possibile ridurre al semplice ente matematico, perché «via via che l'oggetto si fa più o meno arduo da abbracciare, più o meno ampio, la riduzione suddetta riesce più o meno agevole; e si ha più o meno diritto di esigerla da parte dei naturalisti»<sup>23</sup>. Le conoscenze matematiche, infatti, «debbono la loro certezza soprattutto alla semplicità del loro oggetto»<sup>24</sup> e questa è la ragione per cui spesso i geometri, nell'applicarle alla realtà, commettono dei grossolani errori: «Bisogna riconoscere che i geometri abusano di questa applicazione dell'algebra alla fisica. Essendo privi di esperienze atte a servire di base ai loro calcoli, si permettono ipotesi comodissime per loro, ma spesso assai lontane dalla realtà della natura»<sup>25</sup>. D'Alembert mette in guardia dall'abuso del metodo matematico, come ad esempio nel caso della medicina, che sarà una disciplina, come mostrerà Cabanis, in grado di scardinare del tutto il metodo conoscitivo seicentesco e la presunzione del privilegio del modello matematico: «Si è voluto ridurre in calcoli anche l'arte del guarire; e quella macchina complicatissima che è il corpo umano è stata trattata dai nostri medici algebrici alla stregua della macchina più semplice e più facilmente smontabile»<sup>26</sup>. A questa critica, fa seguito una radicale destituzione del rango conoscitivo delle matematiche: «In che consiste la maggior parte degli assiomi di cui la geometria mena tanto vanto, se non nell'espressione d'una medesima idea semplice median-

---

risentiva profondamente dell'influsso di uno dei libri più letti della tradizione platonica, il *Timeo*, e del ruolo di mediazione in esso giocato dagli enti matematici. Sulla storia delle ricezioni del *Timeo* cfr. A. Neschke-Hentschke, *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Peeters, Louvain-Paris 2000. Sul rapporto tra platonismo e matematizzazione cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, B. Cassirer, Berlin 1922, 3 voll. (in particolare il primo tomo).

20 J. B. Le Rond D'Alembert, *Discorso preliminare all'Enciclopedia*, in D'ALEMBERT-DIDEROT, *La filosofia dell'Encyclopédie*, antologia a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1966, p. 56.

21 Ivi, p. 57.

22 *Ibidem*.

23 Ivi, p. 59.

24 Ivi, pp. 61-62.

25 Ivi, p. 61.

26 *Ibidem*.

te segni e parole diverse? [...] Altrettanto si dica, con restrizioni opportune, dei termini matematici; i quali, considerati senza pregiudizi si riducono a poche verità primarie»<sup>27</sup>. Questo depotenziamento delle matematiche, di cui i cartesiani – più che Descartes<sup>28</sup> – avevano pensato di potere fare un uso conoscitivo *a priori*, era decisivo per aprire uno spazio alla conoscenza empirica, sulla cui natura e sul cui senso sarà necessario ritornare. Comunque, anche Denis Diderot, nella sua *Interprétation de la nature* del 1753, tornerà sul tema dell'arbitrarietà e della pochezza delle conoscenze matematiche, ribadendo lo scarto tra razionalità *a priori* e realtà, uno scarto da riempire con l'esercizio di una ragione critica, discreta e necessariamente prudente. «Una delle verità, che ultimamente sono state annunciate con maggior coraggio e forza, che un buon fisico non perderà mai di vista, e che avrà certamente le più utili conseguenze, è l'affermazione che la regione dei matematici sia il mondo intellettuale, dove ciò che viene considerato come verità rigorosa perde completamente questa prerogativa quando lo si trasporti su questa terra»<sup>29</sup>. Quella che a un lettore odierno potrebbe apparire un'ovvietà, era in realtà una rivoluzione, una provocazione contro l'idea di una corrispondenza immediata tra certezze matematiche e verità di fatto: «La matematica, soprattutto la trascendente, non conduce a nulla di preciso senza l'esperienza [...], essa è una specie di metafisica generale ove i corpi sono spogliati delle loro qualità individuali»<sup>30</sup>. Quello che era indispensabile scrivere, secondo Diderot, era quindi un *Trattato dell'aberrazione delle misure* o un trattato chiamato *Applicazione dell'esperienza alla geometria*<sup>31</sup>. Queste opere divenivano necessarie a causa della scoperta di una discrasia tra dimensione puramente razionale e realtà, che possedeva delle conseguenze gnoseologiche e epistemologiche assai profonde. Sia la fisica cartesiana che quella newtoniana, pur prendendo due strade distinte – la deduzione e l'induzione – erano infatti cresciute nella consapevolezza della corrispondenza tra dimensione noetica e realtà: quel che D'Alembert e Diderot mettevano in risalto era, invece, l'aberrazione tra questi due piani e la loro inconciliabilità di principio<sup>32</sup>. L'applicazione dell'uno all'altro, il loro incontro nell'esperienza, non

27 Ivi, pp. 65-66.

28 Nella posizione di Descartes si possono infatti trovare diversi richiami alla presenza in merito alla coincidenza di entità matematiche e struttura ontologica del reale. Nella *Prima meditazione* Descartes scrive, incidentalmente, che «l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo» sono scienze che si occupano dei loro oggetti «senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura». Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1992, I, p. 20. Ma, nel complesso, non credo sia possibile smentire il fatto che, in termini di *storia degli effetti*, è a Descartes che bisogna fare rimontare lo sforzo maggiore per l'identificazione tra modelli matematici e struttura ontologica del reale. Cfr. A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, a cura di P. Guidera, Tranchida, Milano 1990.

29 D. Diderot, *Interpretazione della natura e Principi filosofici sulla materia e il movimento*, tr. di G. Cantelli, Bollati Boringhieri, Torino 1959, p. 22.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, p. 23.

32 Sulla complicità metafisica della fisica cartesiana e newtoniana Ernst Cassirer ha

era più quindi un'operazione a costo zero, ma diveniva, inevitabilmente, un processo interpretativo e critico. La pretesa di immediata adeguazione dei due piani perdeva la sua legittimità. Questa mancanza di corrispondenza generava la necessità dei Lumi anche nelle discipline fisiche, cioè l'esigenza di vigilare con responsabilità sull'applicazione dei metodi. Essa aveva il suo luogo per eccellenza nell'esperimento, che non era solo la dimensione in cui veniva apparecchiata una realtà fittizia ad uso del pensiero, ma, piuttosto, lo spazio della *crisi* in cui, di volta in volta, veniva ingaggiata la conoscenza acquisita<sup>33</sup>. La nuova concezione di esperienza non richiedeva più una semplice applicazione della matematica al reale, ma, semmai, un'interpretazione, cioè un esercizio non più semplicemente matematico, ma esplicitamente filosofico. Ecco perché Denis Diderot chiamò la sua opera del 1753 *De l'interprétation de la nature*, titolo di cui non dovrebbe mai in alcun modo sfuggire la portata: la conoscenza della natura richiedeva infatti una sua necessaria *interpretazione*, inesauribile all'interno dell'orizzonte matematico.

4. Sempre nella sua *Interprétation de la nature*, Diderot, presa coscienza del carattere fittizio del sapere matematico, ricorda che «quando i geometri hanno screditato i metafisici, essi erano ben lontani dal pensare che tutta la loro scienza non fosse altro che una metafisica», ma ben presto sarebbero stati «i chimici, i fisici, i naturalisti e tutti coloro che si dedicano all'arte sperimentale» a «vendicare la metafisica, attribuendo la stessa definizione al geometra»<sup>34</sup>. La definizione era evidentemente quella di «metafisico». Consapevole, quindi, della natura fittizia del sapere matematico, di cui D'Alembert aveva anche riconosciuto il carattere tautologico, il pensiero illuminista

---

scritto che «quel che si cerca e che si presuppone come esistenza inviolabile è l'ordine e la perfetta normalità di ciò che è effettivo», essa è «data nella sua determinabilità matematica, nella sua configurazione in base al numero e alla misura». Cassirer attribuisce erroneamente questa idea anche ai *philosophes*, non rendendosi conto della discrasia essenziale tra reale e razionale che si presenta nella loro riflessione. Secondo Cassirer la «unione e conciliazione del positivo e del razionale» non sarebbe stata per gli illuministi «un semplice postulato, ma una meta raggiungibile, un ideale rigorosamente realizzabile». In questo senso tra il pensiero del Seicento e quello del Settecento «non si trova mai una vera discordia». Proprio questa discordia è invece il tratto più significativo del pensiero illuminista, che tramuta la ragione – grazie alla sua scoperta – da *fatto* in *dovere*. Cfr. E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 17-50.

33 La nozione di esperienza, intesa come luogo critico in cui il pensiero e la realtà si incontrano e si modificano reciprocamente, è la vera assente nel pensiero di Kant, che la ridusse al minimo indispensabile per garantirsi dalle accuse di idealismo. Rimane tuttavia il fatto che Kant non spiega per nulla – e neppure potrebbe, dati i presupposti razionalisti e wolfiani della sua filosofia – la nozione di esperienza. La questione dell'*Erfahrung* sarà ripresa invece da Hegel, che scriverà, com'è noto, una vera e propria «scienza dell'esperienza della coscienza», ovvero la *Phenomenologia dello spirito*. Per comprendere il senso della differente attenzione di Hegel al problema dell'esperienza, occorrerebbe ricostruire integralmente il suo rapporto con l'empirismo moderno (che non fu solo quello sprezzante descritto dalla *vulgata* idealista).

34 Ivi, p. 23.

trova il suo modello paradigmatico nelle scienze sperimentali, che vengono nettamente distinte dai saperi matematici. Questo è un punto di cruciale importanza: ciò che rende scientifico e valido un sapere non è la sua *forma* matematica, ma l'*acquisizione sperimentale del suo contenuto*. E così, possono esservi saperi scientifici, in quanto sperimentali, non per questo matematici: come la chimica e le scienze della natura, prime tra tutte la zoologia o la botanica. Ma non solo, perché lo sguardo di Diderot è già aperto ad altre scienze, come la fisiologia, che rappresenterà la porta per avviare l'uso del metodo sperimentale alle scienze morali, prima tra tutte la psicologia. Che il metodo matematico non fosse adatto a tutte le scienze, e che non potesse quindi costituire il paradigma della scientificità, fu chiaro anche a Leclerc de Buffon, che nel suo saggio metodologico del 1749, intitolato *Sul modo di studiare e di trattare la storia naturale*, condanna gli errori provocati da una concezione riduttiva e semplificante della natura. Secondo Buffon «l'inconveniente è quello di voler allungare o restringere troppo la catena, di voler sottomettere le leggi della Natura a leggi arbitrarie, di volerla dividere là dove essa è indivisibile, e di voler misurare le sue forze con la nostra debole immaginazione»<sup>35</sup>. Ma ancora più grave sarebbe quello di «seguire metodi troppo particolari, di voler giudicare tutto attraverso una sola parte, di ridurre la Natura a sotto-insiemi che le sono estranei e di ripartire arbitrariamente i suoi prodotti in sezioni staccate»<sup>36</sup>. La preoccupazione di Buffon era quella di non confondere le categorie della metodologia con delle strutture ontologiche e, in particolare, di invitare alla prudenza di fronte alla volontà di ordinare la complessità del fenomeno naturale in un insieme necessariamente coerente, applicando a esso delle forme – come quelle matematiche – improprie. La Natura non è riducibile a un insieme armonico: «Siamo naturalmente portati a immaginare dappertutto una specie di ordine e di uniformità, e quando esaminiamo superficialmente le opere della Natura ci sembra, a prima vista, che essa abbia sempre lavorato sullo stesso piano»<sup>37</sup>. In realtà, corregge Buffon, «quando, senza fermarci a conoscenze superficiali, i cui risultati possono solo darci idee imperfette [...] della Natura, ci decidiamo a penetrare di più e a esaminare con occhi più attenti la forma e il comportamento dei suoi prodotti, restiamo sorpresi tanto per la varietà del disegno quanto per la molteplicità dei mezzi di esecuzione»<sup>38</sup>. La Natura appare, di conseguenza, come la composizione di «un'infinità di combinazioni armoniche e discordanti, un'eternità di distruzioni e di rinnovamenti», che non può essere ridotta a un ordine semplice<sup>39</sup>. Di fronte a questo spettacolo contraddittorio, Buffon sa molto bene che il ruolo della conoscenza umana non è quello di prendere un sapere definitivo o completo, ma solo di trovare un «ordine più relativo alla nostra natura, che conveniente all'esistenza delle

35 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, antologia a cura di G. Barsanti, Theoria, Roma-Napoli 1985, p. 46.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 Ivi, p. 47.

39 Ivi, p. 48.

come che consideriamo»<sup>40</sup>. Il dogmatismo, caratteristico del razionalismo seicentesco, viene del tutto a cadere, lasciando spazio a un pragmatismo che rifiuta ogni assolutizzazione: «La pretesa che hanno i Botanici, di costruire sistemi generali, perfetti e metodici, è infondata»<sup>41</sup>, sarebbe infatti «impossibile fornire un sistema generale, un metodo perfetto, [...] perché la Natura procede per gradazioni sconosciute, e conseguentemente non può prestarsi del tutto a tali divisioni, perché passa da una specie all'altra, e spesso da un genere all'altro, attraverso sfumature impercettibili; così che troviamo un gran numero di specie intermedie e di oggetti bipartiti che non sappiamo dove collocare e che necessariamente sconvolgono il progetto del sistema generale»<sup>42</sup>. Si tratta di una rivendicazione, appunto, della discrasia o aberrazione del reale rispetto alla ragione, del suo eccesso, che apre uno squarcio lì dove nella metafisica seicentesca non c'era alcuna distinzione. È stato scritto – certo a ragione – che l'apertura del nuovo spazio della scienza sperimentale galileiana è stato innanzitutto un mutamento di metafisica, dall'aristotelismo al platonismo<sup>43</sup>. Questo è certamente vero, ma qui, tra D'Alembert, Diderot e Buffon – per tacere di altri casi su cui certamente sarebbe opportuno concentrare l'attenzione – siamo in presenza di un'ulteriore torsione metafisica verso l'aristotelismo, che opera decisamente contro il platonismo del «secolo geometrico». L'attacco di Buffon, proprio nel testo principe della sua metodologia, non potrebbe essere più chiaro: la scienza si può «servire di un metodo già fatto come dello strumento più comodo per studiare», «ma il solo vero strumento per far progredire la scienza è quello di lavorare alla descrizione e alla storia delle varie cose che ne sono oggetto»<sup>44</sup>. La scienza, quindi, poiché è concepita da Buffon essenzialmente come *storia*, cioè come osservazione, non può che avere come sua forma la descrizione, e cioè la definizione del fatto nella sua individualità irriducibile. Il metodo è utile per «aiutare la memoria», non ad altro<sup>45</sup>: esso ha quindi una funzione didascalica, non euristica. Non è difficile rintracciare in questa impostazione del problema il ritorno della vecchia distinzione dell'aristotelismo tra *inventio* e *deductio*<sup>46</sup>. «Il cammino della Natura», scrive ancora Buffon, «avviene sempre per sfumature»<sup>47</sup> e, quindi, non è in alcun modo riducibile all'armonia di forme geometriche, tanto che ogni ordine sistematico è «puramente arbitrario» e si è conseguentemente «padroni di scegliere quello che si considera più comodo»<sup>48</sup>. La svalutazione del sapere matematico è sia conseguenza che premessa di questo attacco alle astrazioni meto-

40 *Ibidem*.

41 Ivi, p. 51.

42 Ivi, p. 50.

43 Su questi temi cfr. G. Gembillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1996, pp. 11-14.

44 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 60.

45 *Ibidem*.

46 Su questi temi cfr. H. J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, a cura di N. Allocca, Armando Siciliano, Messina 2004.

47 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 56.

48 Ivi, p. 64.

dologiche e sistematiche: «Quel che chiamiamo verità matematiche si riducono a identità di idee e non hanno alcuna realtà», sostiene Buffon, e, di conseguenza, «esse hanno il vantaggio di essere sempre esatte e dimostrative, ma per la stessa ragione sono astratte, intellettuali e arbitrarie»<sup>49</sup>. Il carattere fittizio della scienza matematica è duramente denunciato: «Noi conosciamo o possiamo conoscere con scienza evidente tutte le proprietà o meglio tutte le relazioni dei numeri, delle linee, delle superfici e di tutte le altre quantità astratte. [...] Poiché siamo noi i creatori di questa scienza, ed essa non comprende assolutamente niente al di fuori di ciò che noi stessi abbiamo concepito, non possono esservi oscurità e paradossi che siano reali o impossibili, e ne troveremo sempre soluzione»<sup>50</sup>. L'applicazione delle matematiche agli oggetti reali – agli oggetti *fisici* – può avvenire «solo per un piccolissimo numero di oggetti [...], suscettibili di essere considerati in modo astratto e che per loro natura siano privi di quasi tutte le proprietà fisiche»<sup>51</sup>. Quel che è di particolare importanza è che Buffon distingue quindi le proprietà *fisiche* da quelle *matematiche*, scardinando l'idea di una perfetta corrispondenza tra i due piani, che avrebbe poi garantito la perfetta intelligibilità del reale (fisico) grazie all'uso dell'ideale (matematico). Il caso di Newton, il cui lavoro viene definito «la più bella e la più felice applicazione» della matematica alla fisica<sup>52</sup>, non impedisce a Buffon di rivendicare ancora una volta che «in Fisica vi sono ben pochi oggetti cui si possono applicare tanto vantaggiosamente le scienze astratte, e forse solo l'Astronomia e l'Optica cui queste possano essere di grande utilità»<sup>53</sup>. Le conclusioni di Buffon non potrebbero, in ultimo, essere più radicali: egli si scaglia contro «l'abuso» in cui si cade «quando si vuole applicare la Geometria e il calcolo a oggetti troppo complicati», che finiscono per essere spogliati «della maggior parte delle loro proprietà» ed essere tramutati in qualcosa di «astratto, che non assomiglia più all'essere reale». Un «fantasma», per sfruttare l'espressione che anni dopo D'Alembert, utilizzerà nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*. Ha ancora legittimità, dopo avere analizzato questi testi, definire i Lumi come un'epoca in cui si sarebbe voluto conoscere in modo astratto? Non è vero piuttosto il contrario, e cioè che l'illuminismo, perfettamente consapevole della complessità (e tragicità) del reale, accetta metodologicamente la finitezza di ogni metodo scientifico, la sua convenzionalità, e, quindi, il suo carattere soggettivo?

5. Non si comprenderebbero, tuttavia, le ragioni di diffidenza di Buffon, Voltaire, Diderot o D'Alembert nei confronti delle scienze matematiche, e di tutte le ipotesi di razionalizzazione integrale dell'essere, se non si tenesse presente la loro ontologia. Voltaire, nel *Candide* e nel *Poème* del 1756 sul disastro di Lisbona ce ne aveva dato un assaggio. Un senso tragico, un pessimismo di fondo, investe i *philosophes* e anima il loro lavoro, pervadendo

49 Ivi, p. 83.

50 Ivi, p. 85.

51 Ivi, p. 86.

52 Ivi, p. 87.

53 *Ibidem*.

perfino la loro celebre ironia. Questo senso tragico non è però un cedimento decadente, né, tanto meno, una rinuncia alla ragione: si tratta invece di uno sfondo che consente all'illuminismo di avere uno spessore ben diverso rispetto all'ottimismo che gli viene attribuito quando lo si riduce all'idea di un universo totalmente razionalizzabile. La consapevolezza dell'aberrazione presente tra ragione e realtà attraversa il loro discorso filosofico, tramutando la ragione da un *fatto* a un *fare*, da un *dato* a una *responsabilità*, da un *essere* a un *dovere*. Proprio perché il mondo è strutturalmente irrazionale, occorre impegnarsi nella esercizio della ragione. Nel 1749, nella *Lettre sur les aveugles*, Diderot affida alle parole di Saunderson – la *dramatis persona* che incarna una saggezza quasi profetica, segnalata dalla sua cecità, che rimanda alla figura di Edipo a Colono – il compito di rivelare gli *arcana mundi*, in particolare la natura originariamente caotica dell'universo. Gli obiettivi polemici di Saunderson non sono però solo i razionalisti, ma vi appare anche Newton, che dell'armonia celeste era stato un sostenitore, fedele in fondo a un modello platonico che lo teneva unito al razionalismo seicentesco: «Che cos'è questo mondo, Signor Holms? Un composto soggetto alle rivoluzioni, che indicano tutte una tendenza continua alla distruzione; una successione continua di esseri che si susseguono, si spingono e si separano; una simmetria passeggera; un ordine momentaneo»<sup>54</sup>. Questa idea del cosmo era evidentemente simile a quella che Buffon indicava quando sosteneva che l'universo sarebbe stato un'«infinità di combinazioni armoniche e discordanti, un'eternità di distruzioni e di rinnovamenti»<sup>55</sup>. Una tesi confermata anche nel 1778, quando avrebbe scritto che il mondo fisico, come il mondo morale, sarebbe stato «un continuo movimento di successive variazioni»<sup>56</sup>. Si è già detto, d'altro canto, della concezione, presente in Buffon, della Natura come un «cammino»<sup>57</sup>, che procede per «gradazioni sconosciute»<sup>58</sup>; Diderot parlerà invece, nella sua *Interprétation de la nature*, di una «grande catena che lega tutte le cose», di cui la nostra scienza non potrebbe che cogliere solo «alcuni frammenti»<sup>59</sup>. La grande catena, di cui gli illuministi della prima generazione parlano con tanta costanza, è lo sfondo ontologico dello scacco di ogni conoscenza scientifica: essa procede infatti separando gli oggetti gli uni dagli altri. Ma gli illuministi sapevano perfettamente che nessuna separazione potrà mai dare la rappresentazione dell'universo nella sua totalità<sup>60</sup>.

54 D. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Herman, Paris 1978, p. 52 (trad. mia).

55 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 48.

56 G. L. Leclerc De Buffon, *Le epoche della natura* [1778], tr. it. a cura di Marcella Renzoni, Bollati Boringhieri, Torino 1960, pp. 16-17.

57 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, cit., p. 51.

58 Ivi, p. 50.

59 D. Diderot, *Interpretazione della natura*, cit., p. 26.

60 Non si può escludere, in questa concezione, l'influenza di Leibniz e della sua teoria complessa della materia. Secondo Leibniz, vale la pena ricordarlo, «non vi è alcun vuoto tra le forme [...], non vi è alcun vuoto nello spazio e nel tempo». Da questo, sosteneva Leibniz, si evinceva «quanta differenza vi sia tra spazio e materia». Cfr. G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963, p. 34-35. Nei *Nuovi saggi*, poi, ricordava «l'immensa sottigliezza

Innanzitutto perché l'universo non è un semplice insieme di movimenti locali, ma un tutto in trasformazione (*metabolé*, per usare il termine aristotelico): «Sebbene sembri, a prima vista», che la Natura non muti, in realtà «il suo corso non è del tutto uniforme», essa «subisce successive alterazioni e si presta anche a nuove combinazioni, a cambiamenti di materia e di forma; e infine, quando sembra fissa in tutta la sua ampiezza non possiamo dubitare che essa sia, oggi, molto diversa da ciò che era all'inizio»<sup>61</sup>. Questa è la scoperta di Buffon, che verrà formalizzata nella teoria delle epoche della natura. Il divenire della natura, in tutti i suoi aspetti, sarà l'elemento decisivo per scardinare l'idea della corrispondenza tra *ordo rerum* e *ordo idearum* che Spinoza aveva formalmente teorizzato, portando alle estreme conseguenze la posizione cartesiana. La tesi di una natura in trasformazione – e una trasformazione non riducibile a schemi geometrici – segue una linea evolutiva che passa spesso attraverso opere anonime o autori apparentemente di secondaria importanza, ma sfocia poi nelle riflessioni di Buffon, e, dopo di lui, di un Diderot, per non parlare, sul finire del secolo, del caso di Cuvier e di Lamarck<sup>62</sup>. Una di queste opere è il *Telliamed*, di Benoît de Maillet, a cui si deve un'esposizione forse scientificamente poco cogente, ma in ogni caso molto affascinante e indicativa del nuovo carattere evolucionista che andava prendendo la scienza della natura nel suo complesso<sup>63</sup>. Ma si potrebbe citare anche la *Dissertation sur la formation du Monde*, anonima, risalente al 1738<sup>64</sup>. Questi testi, nel complesso frutto di una riflessione che prendeva le sue mosse dal trattato cartesiano *Le Monde ou Traité de la Lumière*, indicano la decostruzione progressiva dell'idea apologetica e platonica di un universo imm modificabile, governato da un'armonia matematica<sup>65</sup>. L'idea della realtà era ormai quella di un tutto la cui struttura non poteva essere ricondotta a

---

delle cose». Cfr. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di E. Cecchi, Laterza, Bari 1909, 2 voll., I, p. 12. Non è da escludersi che la sollecitazione di Leibniz verso una concezione continua, spirituale, attiva e complessa dell'universo abbia influenzato Buffon e, con lui, D'Alembert e Diderot.

- 61 G. L. Leclerc De Buffon, *Teoria della natura*, cit., pp. 178-179.
- 62 Cfr. G. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, Baudouin, Paris 1799; J. B. De Monnet De Lamarck, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire des animaux*, Dentu, Paris 1809, 2 voll.. Sulla storia dell'evoluzionismo e le sue origini settecentesche cfr. E. Guyénot, *Les sciences de la vie au XVIIIe et XVIIIe siècle. L'idée d'évolution*, Albin Michel, Paris 1941. Cfr. anche J. C. Greene, *La morte di Adamo. L'evoluzionismo e la sua influenza nel pensiero occidentale*, Feltrinelli, Milano 1971.
- 63 B. De Maillet, *Telliamed, ou Entretiens d'un Philosophe Indien avec un missionnaire françois sur la Diminution de la Mer, la Formation de la Terre, l'Origine de l'Homme*, Honoré, Amsterdam 1748.
- 64 Anonimo, *Dissertation sur la formation du monde* [1738], éd. par C. Stancati, Champion, Paris 2001.
- 65 Cfr. R. Descartes, *Le Monde ou le Traité de la lumière*, Vrin, Paris 1974. Un'opera di passaggio, dotata di un particolare rilievo in questa storia, è il lavoro di Fontenelle sulla pluralità dei mondi. Cfr. B. Le Bruyer de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Brunet, Paris 1724. Su Fontenelle cfr. G. Lissa, *Cartesianesimo e anticartesianesimo in Fontenelle*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1971.

nessun ordine prestabilito. L'articolo *Chaos* – scritto dalla mano di Diderot – dell'*Encyclopédie* conferma in sostanza questa visione<sup>66</sup>. L'ispirazione gassendiana dei Lumi vi appare chiaramente, ma si tratta di un epicureismo di cui sarebbe difficile nascondere la sfumatura pessimistica, in una parola lucreziana. La concezione cartesiana del mondo, inteso come totalità senza cause finali, cioè senza logica e razionale ordinamento, si salda in questo caso con quella epicurea – rappresentata dall'avversario di Descartes, l'atomista Gassendi<sup>67</sup>. L'influsso principale di Descartes sui Lumi, quindi, non è solo quello di una ragione esposta al dubbio. È anche, e soprattutto, quello di un universo che non ha bisogno di ricorrere all'intervento esterno per sussistere, che non ha bisogno di origine o fine, che manca del tutto di teleologia. Un universo, per dirla chiaramente, privo di senso e di orientamento. Questa è la linea sottile lungo la quale cartesianesimo e epicureismo si conciliano, dando vita alla forma specifica di materialismo – tragico e illuminista allo stesso tempo – che fornirà il *leitmotiv* della grande riflessione francese nel XVIII secolo. La linea di questa sintesi e filiazione è chiara ai contemporanei – spesso avversari – dei *philosophes*, come Denesle, Gauchat, Brucker, ma anche a personalità come Henry More, che comprende i rischi materialisti del cartesianesimo, o di tardi *idéologues* come Turgot<sup>68</sup>. Questa sintesi viene però declinata in un modo tale che è il modello epicureo, di un universo in costante e caotica trasformazione, ad avere la meglio, condannando ogni tentativo di comprensione sistematica, armonica o razionale ad essere una semplice mappa tra le tante possibili di un universo caotico<sup>69</sup>. Ma proprio

66 D. Diderot, *Chaos*, in *Œuvres*, cit., VI (1976), pp. 358-375.

67 Su questo tema rimando a A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano 1956. Ma è ancora utile lo studio di E. De Angelis su *La critica del finalismo nella cultura cartesiana. Contributi a una ricerca*, Le Monnier, Firenze 1967. Sul dibattito tra Descartes e Gassendi cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., pp. 243-378. In generale, sull'atomismo nel Seicento, cfr. T. Gregory, *Studi sull'atomismo del Seicento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1964, pp. 38-65 e pp. 44-63.

68 Cfr. Denesle, *Examen du matérialisme*, De Vincent, Paris 1754, I, pp. 43-44; G. Gauchat, *Lettres critiques ou analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la Religion*, Hérisant, Paris, t. XV (1761), p. 265; G. Daniel, *Voyage du Monde de Descartes*, senza editore, Paris 1703, p. 257; N. Regnault, *L'origine ancienne de la physique nouvelle*, Clousier, Paris 1734, pp. 115-116. Cfr. anche Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostra usque aetatem deducta*, Breitkopf, Lipsia, 1742-1744, IV, parte II, p. 334; A. R. J. Turgot, *Œuvres*, Delance, Paris 1808-1811, 9 voll., II, p. 287. Cfr. anche H. More, *Enchiridion metaphysicum: sive de rebus incorporeis succinta et luculenta dissertatio*, Flesher, Londra 1671; su Descartes in Inghilterra, e sul caso di More in particolare, cfr. A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Laterza, Roma-Bari 1973.

69 Su Descartes e i Lumi cfr., tra gli altri, A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, cit.; A. Dal Sasso, *L'influenza di Cartesio sulla formazione dell'illuminismo francese*, in *Cartesio: terzo centenario del discorso sul metodo*, Università Cattolica, Milano 1937; E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Alcan, Parigi 1930, t. II, pp. 311-312; M. Spallanzani, *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, il Mulino, Bologna 1990. Utile anche la lettura della classica opera sulla storia del carte-

questo evolucionismo materialista, monista e immanentista, che sublimava in sé gli elementi antiteleologici del meccanicismo cartesiano e dell'epicurismo di Gassendi, non era altro che l'ennesima prova di quanto i Lumi fossero lontani dal pensare a una razionalità oggettiva del mondo.

6. Nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, D'Alembert ci consegna le sue riflessioni sul ruolo della conoscenza. Innanzitutto, un'enciclopedia del sapere è necessaria perché il sapere è plurale. Le scienze e le arti, infatti, «si aiutano le une con le altre e sono tutte interdipendenti» e «molto arduo è saldare in un solo sistema i rami infinitamente molteplici della scienza umana»<sup>70</sup>. L'illusione monista è scartata a priori da D'Alembert, che ricorda che «il sistema generale delle scienze e delle arti è una specie di labirinto, una strada tortuosa, sulla quale lo spirito si avvia senza ben sapere in quale direzione volgersi»<sup>71</sup>. D'Alembert fonda questo carattere labirintico delle conoscenze sull'indomabilità strutturale della realtà: l'universo infatti «non è che un vasto oceano», del quale possiamo distinguere «alcune isole più o meno grandi»<sup>72</sup>. Il compito del sapere, quindi, è di tipo cartografico, produrre cioè una mappatura provvisoria e parziale dell'universo: «È una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, la strada in linea retta che li unisce; strada spesso interrotta da mille ostacoli, i quali all'interno di ciascun paese possono essere riconosciuti soltanto dagli abitanti o dai viaggiatori»<sup>73</sup>. Viene qui descritta quindi una discrasia – che rintracciamo all'opera dall'inizio del discorso – tra la «linea retta» della rappresentazione della realtà nel sapere e i «mille ostacoli», cioè l'irriducibilità alla rettificazione teorica, del reale. Oltretutto, a D'Alembert non sfugge che «gli oggetti sono più o meno ravvicinati e presentano aspetti diversi, [...] a seconda della prospettiva prescelta dal geografo che costruisce la carta, [...] dai punti di vista in cui si pone per esaminare l'universo»<sup>74</sup>. Il punto di vista, quindi, costituisce il vero presupposto necessario di ogni sapere: nel «vasto oceano» o nella «catena degli esseri» sarebbe infatti impossibile trasegliere un solo elemento senza una decisione arbitraria, senza l'esercizio violento di una pratica soggettiva. In un testo tardo, del 1769, Diderot ricorderà, fingendo un dialogo proprio con D'Alembert, che «tout tient dans la nature», e sarebbe quindi impossibile modificare uno solo dei suoi elementi senza creare «un nouveau monde»<sup>75</sup>. Ma già scrivendo la voce *Encyclopédie* dell'omonimo dizionario, tracciando cioè le linee portanti di

---

sianesimo di Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Delagrave, Paris 1868, II, pp. 555-579. Di grande valore, poi, lo studio di F. Azouvi su *Descartes et la France: histoire d'une passion nationale*, Fayard, Paris 2002.

70 J. B. Le Rond d'Alembert, *Discorso preliminare all'Enciclopedia*, cit., p. 44.

71 Ivi, p. 82.

72 Ivi, p. 86.

73 Ivi, p. 84.

74 Ivi, p. 85. D'Alembert si riferisce all'«universo letterario» dei saperi, ma l'esempio vale in senso generale.

75 D. Diderot, *Le rêve de D'Alembert*, in *Œuvres*, cit., XVII (1987), p. 99.

quel progetto ideologico che lo aveva visto – forse molto più di D’Alembert – protagonista, Diderot aveva ricordato da un lato la complessità del reale e dall’altro la sua irriducibilità a uno schema di sapere definitivo. Nell’articolo leggiamo infatti che «l’universo non ci fornisce che esseri particolari, numericamente infiniti, e quasi del tutto privi di suddivisioni fisse e ben determinate», tanto che «ogni cosa vi si concatena e sussegue secondo impercettibili sfumature»<sup>76</sup>. Da questo Diderot deduceva che «se in questa uniforme immensità di cose» riusciamo a delimitare dei generi o delle classi, questo è dovuto «a convenzioni vaghe, a eventi estrinseci, non alla struttura fisica degli esseri né all’intenzione della natura»<sup>77</sup>. Di conseguenza, come D’Alembert, anche Diderot giungeva alla tesi estrema: «L’universo [...] può essere rappresentato sotto un’infinità di punti di vista, e il numero dei sistemi possibili della conoscenza umana è tanto grande, quanto il numero dei punti di vista»<sup>78</sup>. Anche qui vediamo riemergere un nominalismo di tradizione aristotelica, del tutto estraneo al realismo platonico che – lungo le vie che passano dalla riscoperta rinascimentale di Platone e dei neoplatonici – aveva influenzato la tradizione razionalista del Seicento francese. Il progetto enciclopedico, lungi dal volere rappresentare il compimento o anche solo il primo conato di un sapere universale, è invece un progetto critico e consapevolmente incompleto. L’*Encyclopedie* è infatti un insieme di lavori descritti in modo ambiguo da Diderot: «Scheletri e dall’aspetto idropico», «nani e giganti», «colossi e pigmei», «dritti, ben fatti e ben proporzionati, gobbi, zoppi e arrembati»<sup>79</sup>. Sembra che il tratto mostruoso del “grillo” medievale, della figura mezza umana e mezza disumana, pantagruelica e ambigua, o semplicemente sofferente, di un particolare di Hyeronimus Bosch, si introduca nel tempio del sapere illuminista. L’apparizione di questo tratto – che non deve sembrare strano in un secolo in cui la letteratura, da Swift a Voltaire, è costellata da mostri e da una fantasia che appare rassicurante solo perché celata dall’ironia – è frutto proprio di quell’elemento tragico e non pacificato che fa da sfondo al pensiero dei Lumi. L’irrompere potenziale di questo elemento inquieta il pensiero illuminista, che richiama in ogni momento questo pericolo: alla fine del suo articolo Diderot rammenterà che «l’Encyclopedie può facilmente migliorarsi», però «può anche facilmente diventare peggiore», secondo un destino che non è solo della sua opera simbolo, ma, in generale, più di tutto il pensiero dei Lumi e delle sue conquiste. Il pensiero illuminista, infatti, è dotato di una progettualità forte, ma questa forza non è frutto dell’idea di un’immediata corrispondenza tra reale e razionale, come si è spesso voluto credere, ma piuttosto di una determinazione a rispondere all’irrazionalità del mondo con un appello *pratico* alla responsabilità della ragione. Se la ragione si fa progetto è perché essa sa di non essere la realtà: essa *deve* essere reale, ma non *è* reale. Anzi, si può dire che raramente un

76 D. Diderot, *Encyclopedie*, in D’Alembert-Diderot, *La filosofia dell’Encyclopedie*, cit., p. 209.

77 *Ibidem*.

78 Ivi, p. 211.

79 Ivi, p. 214.

movimento intellettuale ha elevato tanti sospetti sulla natura e sulla capacità della nostra ragione quanto ha fatto l'illuminismo<sup>80</sup>.

7. Nel 1766, scrivendo il suo *Il filosofo ignorante*, Voltaire assumeva i toni di un socratismo dalle tinte oscure e pessimistiche, quando per esempio scriveva che l'uomo è «un animale debole»<sup>81</sup> e confessava la sua incapacità di comprendere il senso e il valore della ragione: «Ho interrogato la mia ragione, le ho chiesto che cosa è: questa domanda l'ha sempre messa in difficoltà»<sup>82</sup>. Questa constatazione portava Voltaire a confessare la sua «disperazione», che si tramutava in una critica violenta alle certezze di Descartes, mascherate sotto la forma del dubbio: «Dopo avere fatto sembiante di dubitare, parla con tono talmente categorico di ciò che non intende; è talmente sicuro del fatto suo quando si inganna in modo grossolano nella fisica; ha costruito un mondo tanto immaginario, e i suoi vortici e i suoi tre elementi sono straordinariamente ridicoli»<sup>83</sup>. L'intelligenza umana è, invece, «assai limitata», costretta dentro «limiti angusti», tra «scoperte impossibili» e «disperazione giustificata» dal fatto che noi esseri umani «ci cerchiamo sempre e non ci troviamo mai»<sup>84</sup>. Tanto meno l'illuminismo ha dimenticato quelle che Edgar Morin ha chiamato «le malattie della ragione»<sup>85</sup>. Anche in questo caso, ciò che per il «secolo geometrico» era stato sostanzialmente impensabile, per i Lumi diviene il problema principale: come fare convivere la ragione con la sua mondanità, cioè con il piacere, il dolore, l'affettività, le differenze tra le culture e perfino la follia? Una serie di domande che prende le mosse, certamente, dal cartesiano *Traité des passions*, da Montaigne e Pascal, dai moralisti e i liberi pensatori del Seicento, ma che giunge all'attenzione dei Lumi con un'urgenza esplicita e inaudita, costringendoli a delineare i tratti di una ragione finita e fragile, che sarebbe impossibile ridurre alla parodia giacobina della «Dea ragione». Ancora una volta è Voltaire a introdurci in questi temi, con le sue annotazioni alle *Pensées* di Pascal, risalenti presumibilmente al 1732-1733 e poi apparse nelle *Lettere filosofiche* del 1734. L'uomo è, secondo Voltaire, costantemente impegnato nel pensiero del suo mondo, perché «la nostra condizione è precisamente quella di pensare agli oggetti esterni, con i quali abbiamo un rapporto necessario», sarebbe quindi impossibile «distrarre un uomo dal pensare alla condizione umana»<sup>86</sup>. Questo legame necessario con il proprio mondo e con la condizione della finitezza fa in modo che la ragione dell'uomo sia costantemente impegnata con il suo altro, senza reale possibilità di potersi del tutto astrarre,

80 Su questo tema cfr. J. Perkins, *The Concept of the Self in the French Enlightenment*, Droz, Genève 1969.

81 Voltaire, *Opere filosofiche*, cit., II, p. 506.

82 Ivi, p. 507.

83 Ivi, p. 508.

84 Ivi, pp. 511-513.

85 E. Morin, *Al di là dei Lumi*, «Complessità», I (2006), p. 18.

86 Voltaire, *Lettere filosofiche* [1734], in *Opere filosofiche*, cit., p. 113.

pena il «non pensare assolutamente a nulla»<sup>87</sup>. Ma la conseguenza, inconcepibile per il razionalismo seicentesco, di questo principio dell'immanenza della ragione al mondo, è che il mondo influisce in modo determinante sulla ragione, che perde così il suo carattere metafisico. Nel *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* e nel *Trattato delle sensazioni*, Condillac teorizzerà di fatto – seppure tra molte ambiguità – il legame necessario della ragione con il suo ambiente, anticipando il nucleo centrale delle scienze cognitive successive. L'anticartesiano di Condillac, che colpiva anche il residuo metafisico presente nell'opera di Locke, era la manifestazione di una tradizione alternativa a quella platonica, che affondava le sue radici nell'aristolismo degli ambienti cattolici francesi<sup>88</sup>. Sarà seguendo il sentiero aperto dall'idea di una generazione delle facoltà conoscitive nel loro rapporto con il mondo che verrà superato sia il mero apriorismo sia il più banale empirismo, aprendo la strada a un modello interattivo di soggettività, rappresentato dalla nozione di *effort* o dalle ricerche filosofiche e mediche di Cabanis. Secondo Condillac il principio del conoscere è da ricercarsi nel piacere e nel dispiacere, cioè in un rapporto con il mondo che non è più di natura semplicemente teorica, ma diviene di tipo pratico. Il mondo diviene un ambiente, e il soggetto si tramuta da entità astratta in prodotto dell'interazione. Il piacere e il dispiacere sono infatti passioni che modificano qualitativamente la facoltà della ragione, influenzando sul suo complesso, lì dove i dati conoscitivi astrattamente presi si limitano a essere degli apporti meramente quantitativi. Intesa a partire dal piacere e dal dispiacere, la conoscenza diviene una facoltà reale, che coinvolge l'uomo e il mondo in un rapporto totale, senza ricorso alle astrazioni gnoseologiche e alla loro fittizia separazione tra conoscere, interazione e interesse<sup>89</sup>. Non è strano che su queste premesse si sia sviluppato, sul finire del XVIII secolo, un evolucionismo come quello di Lamarck, per il quale «relativement aux êtres vivants, la diversité des circonstances amène pour eux une diversité d'habitude, un mode différent d'exister et par suite des modifications dans leurs organes et dans les formes de leurs parties»<sup>90</sup>. Le conseguenze di lungo periodo di una posizione come quella di Condillac, rese fertili dal dibattito sul materialismo evolucionistico di cui si è data già una rapida descrizione, erano quindi quelle di una radicale messa in questione del modello antropologico seicentesco, nel centro della cui trasformazione veniva investita in pieno la nozione di razionalità. La ragione non è più chiusa nella sua *turris eburnea*, ma partecipa al mondo, innanzitutto venendo inquietata dalla passione, dalla affettività, che non è altro che

87 *Ibidem*.

88 Su questo tema cfr. l'introduzione di C. A. Viano a E. Bonnot De Condillac, *Opere filosofiche*, UTET, Torino, 1974, pp. 16-17.

89 E. Bonnot De Condillac, *Trattato delle sensazioni* [1754], in *Opere filosofiche*, cit., p. 342.

90 J. B. Lamarck, *Discours d'ouverture prononcé le 27 floréal de l'an X au Muséum d'Histoire Naturelle* [1802], «Buletins scientifiques de la France et de la Belgique», 1907, XL, pp. 518-519. Cfr. M. Galzaniga, *L'organismo vivente e il suo ambiente: nascita di un rapporto*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1979, XXXIV, pp. 139-161.

il momento della concussione dell'identità della ragione da parte del suo altro. Anche l'ideale etico del dominio delle passioni da parte della ragione viene quindi scardinato, dichiarando, di conseguenza, l'impossibilità di una ragione senza passioni o priva del rischio di farsi distorcere dall'elemento irrazionale: «Vuole fare l'angelo chi vuol distruggere le passioni, invece di regolarle»<sup>91</sup>. L'obiettivo diventa quello di trovare una regolazione razionale di un elemento che, per definizione, non potrà mai essere dominato in modo assoluto. Contrariamente agli ideali classici di dominio delle passioni, gli illuministi si orientano verso una loro analisi e verso lo studio del loro influsso sulla ragione. La «malattia della ragione», intesa in senso lato come facoltà del nostro rapporto consapevole con il mondo, inquieta tutta la riflessione illuminista: la gnoseologia dei Lumi ha come suo oggetto centrale, per esempio, non gli stati normali, ma lo stato patologico della cecità<sup>92</sup>, e fioriscono in questi anni sia gli studi sul rapporto del fisico e del morale, sia quelli sulla follia<sup>93</sup>. Il secondo dei dialoghi che compongono il celebre *Rêve de D'Alembert* si svolge per intero alla presenza di un malato, probabilmente affetto da un attacco di ipocondria somatizzata, che nasconde, sotto l'ironia tipica della strategia di dissimulazione illuminista, l'urgere del corpo, delle sue distorsioni e dei suoi influssi sulla mente, nel più limpido empirismo del sapere razionale<sup>94</sup>. L'entusiasmo, l'amore, il delirio, la rabbia, l'odio, le perturbazioni psicosomatiche, divengono oggetto costante di preoccupazione del pensiero illuminista, che spoglia così la ragione dalla sua presunta purezza e la riconduce nello spazio del mondo. Il modello è sempre quello della riflessione seicentesca sulle passioni, Descartes e Spinoza da un lato, dall'altro Montaigne e Pascal, ma reso del tutto nuovo dagli influssi rivoluzionari della fisiologia, che libererà le sue potenzialità grazie agli studi medici, in particolare in Francia. D'altro canto sono proprio gli illuministi a fondare l'antropologia e l'etnologia, due scienze che avranno un ruolo essenziale per la decostruzione del modello seicentesco di razionalità, ma che gli illuministi non intendono ancora declinare in quel senso totalmente relativista e scettico che tanto ha influito sul pensiero del Novecento<sup>95</sup>. Il com-

91 Ivi, p. 120.

92 Il cieco è il protagonista della gnoseologia dei Lumi. Il caso del cieco, posto da Molyneux, è stato poi ripreso da diversi autori, tra cui Locke, Berkeley, Cheselden, Condillac, Voltaire, La Mettrie e Buffon, oltre che, naturalmente, Diderot, autore della *Lettre sur les aveugles*. L'elemento interessante è proprio il fatto che gli illuministi abbiano scelto il caso della cecità per spiegare la visione.

93 Tra gli studi sulla follia e sull'influenza reciproca del corpo sulla mente vale la pena di rinviare – tra gli altri – allo studio di A. Le Camus, *La médecine de l'esprit*, Paris 1744.

94 D. Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, cit.

95 Cfr. tra gli altri A. Chavannes, *Anthropologie, ou Science de l'Homme*, Hignou, Lausanne 1788; L. A. Bougainville, *Voyage autour du monde*, Saillant et Nyon, Paris 1771; C. F. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, Vollandet et Desenne, Paris 1787. Diversi gli studi critici sul problema: N. Broc, *La géographie des philosophes. Géographie et voyageurs français au XVIIIe siècle*, Université de Strasbourg, Paris 1975; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Albin Michel, Paris 1971; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Laterza, Bari 1972.

plesso di questo quadro – certo molto rapido – è quello di una riforma radicale della ragione e della soggettività, che non ha niente a che vedere con «l'idea di una ragion pura», ma è esattamente ciò che Edgar Morin ha chiamato «una ragione meticcziata mediante l'affettività, una razionalità aperta»<sup>96</sup>.

8. I frutti migliori sia per un ripensamento del ruolo della ragione, sia per un nuovo modello epistemologico passano dalla scoperta della fisiologia. Essa infatti costringe a smontare il pregiudizio platonico di una ragione situata al di fuori del corpo e, al tempo stesso, invita a ripensare il materialismo al di là del paradigma geometrico. I due processi, apparentemente distinti, avvengono tutti nel fuoco della disciplina fisiologica. Un'opera cruciale, sotto questo punto di vista, sono gli *Eléments de physiologie* di Diderot, scritti nel 1778. In questo lavoro la posizione dell'uomo nel cosmo è del tutto smitizzata. Il capitolo dedicato all'*Homme* inizia sostenendo addirittura che «l'intermédiaire entre l'homme et les autres animaux c'est le singe»<sup>97</sup>. Anche la ragione umana, di conseguenza, subisce un processo di immanentizzazione, che porta Diderot a parlare della «raison» come dell'«instinct de l'homme», determinato «par son organisation et par les dispositions, les goûts, les aptitudes que la mère communique à l'enfant»<sup>98</sup>. Si tratta, con tutta evidenza, di una posizione assai distante dal razionalismo di Descartes e da ogni opposizione tra *res cogitans* e *res extensa*. La posizione ontologica di fondo si è rivoluzionata: non esistono più due piani paralleli, ma un'unica dimensione, in cui avviene la distinzione funzionale – ma non più metafisica – tra *physique* e *moral*<sup>99</sup>. Proprio questa distinzione tra *physique* e *moral* pone fine a quella metafisica tra *corpus* e *anima*. I due momenti acquisiscono una potenzialità dinamica, che rappresenta la comunicazione dei due piani più che la loro separazione. La natura transeunte della condizione umana, il suo carattere evolutivo e storico, è ribadito quando si sostiene l'assurdità della tesi per cui l'uomo sarebbe «un animale qui ait été de toute éternité ce qu'il est à présent»<sup>100</sup>. Ed è proprio la materialità riscoperta a impedire ogni ipostatizzazione della natura umana e a consentire la sua conseguente restituzione al divenire complessivo del cosmo. Questa restituzione espone la ragione alla passività, alla soggezione nei confronti della natura, dell'estraneo e dell'altro: «Les facultés de l'homme se perdent sans retour», a causa della «lassitude, de la maladie, de la convalescence, de la passion, de l'ivresse, du sommeil»<sup>101</sup>. Tutte queste distorsioni della coscienza non vengono lette più come semplici fenomeni materiali, ma come complessi psicofisiologici e, spesso, come manifestazioni psicosomatiche di cui sarebbe difficile (e forse inutile) individuare l'origine distinta. Non è strano

96 E. Morin, *Al di là dei Lumi*, cit., p. 18.

97 D. Diderot, *Eléments de physiologie* [1778], in *Œuvres complètes*, cit., t. XVIII, p. 326.

98 Ivi, p. 328.

99 Sul significato della distinzione tra *physique* e *moral* cfr. S. Moravia, *Il pensiero degli ideologi*, «La Nuova Italia», Firenze 1976, pp. 165-179.

100 D. Diderot, *Eléments de physiologie*, cit., p. 328.

101 Ivi, p. 329.

che, seguendo questa linea, anche tutte le facoltà superiori dell'uomo, come l'intelletto, la memoria, l'immaginazione, il sonno, la volontà, le passioni, diventino fenomeni discussi all'interno di un trattato di fisiologia. La nuova prospettiva, devastante per il modello razionalista, è quella di un monismo psicofisico, frutto della nuova declinazione ontologica della ragione come ente finito. Ma affinché si potesse fare a meno di una sostanza spirituale per spiegare la complessità dell'unità psicofisica, occorre una riforma dello stesso concetto di materia, che non poteva più essere una semplice *res extensa*. Nel *Rêve de D'Alembert* Diderot ricordava che, per fare a meno della *res cogitans*, «il faut que la pierre sente»<sup>102</sup>. Era l'esposizione ironica e paradossale del problema centrale aperto dal cartesianesimo: poiché sarebbe stato impossibile spiegare i fenomeni della vita e della mente all'interno del quadro del dualismo, e poiché sarebbe stato altrettanto assurdo spiegarli con uno spiritualismo che non aveva alcuna legittimità metodologica, occorre allora partire da un materialismo riformato. Non il materialismo epicureo o cartesiano, in cui alla materia veniva sottratta ogni qualità, ma un materialismo qualitativo, fondato sull'idea di una materia diversificata, complessa e non ridotta a una semplice «pierre». Nell'*Interpretazione della natura* Diderot sosteneva che «la materia è eterogenea», cioè diversificata e irriducibile a un mero sostrato estensivo<sup>103</sup>. E la tesi secondo cui ogni corpo sarebbe attivo completava la decostruzione teorica della *res extensa* cartesiana: «Il corpo, secondo alcuni filosofi, è di per se stesso senza azione e senza forza; si tratta di un tremendo errore, del tutto contrario a qualsiasi fisica e chimica solidamente fondate: il corpo di per se stesso, per la natura delle sue qualità essenziali, sia che lo si consideri in molecole sia che lo si consideri in massa, è pieno di azione e forza»<sup>104</sup>. Non è difficile riconoscere in queste affermazioni il frutto della riflessione leibniziana sul concetto di materia e sulla sua natura complessa e spirituale, che veniva mediato dal dibattito seicentesco e settecentesco sul vitalismo per poi confluire creativamente nel dibattito tardo-settecentesco sulla nozione di *effort*<sup>105</sup>. Ma non era da posizioni metafisiche che Diderot partiva per giustificare la sua concezione complessa e attiva della materia. Al contrario, il punto di riferimento metodologico del *philosophe* rimaneva il pensiero di Francis Bacon. Sarebbe infatti del tutto impossibile comprendere la riforma illuminista del concetto di materia se non si comprendesse altrettanto bene che essa non è frutto di una speculazione teorica, ma implica un nuovo metodo, introdotto dallo sperimentalismo baconiano e dalla gnoseologia di Locke. È infatti a partire dalla stessa esperienza delle scienze concrete e positive che gli illuministi maturano la loro insoddisfazione per la categoria cartesiana di materia o per la sua teoria della *res*

102 D. Diderot, *Le Rêve de D'Alembert*, cit., p. 90.

103 D. Diderot, *Interpretazione della natura*, cit., p. 118.

104 Ivi, p. 112.

105 Il concetto di *effort* è il luogo chiave in cui la psicologia tardo settecentesca elabora il suo superamento sia dell'empirismo sia del razionalismo. Su questo tema cfr. A. L. C. Destutt De Tracy, *Éléments d'idéologie. I, Idéologie proprement dite* [1801<sup>1</sup>, 1804<sup>2</sup>], Vrin, Paris 1970. Purtroppo manca ancora uno studio approfondito sul concetto di *effort* e la sua storia.

*cogitans*. Ed è partendo da questa insoddisfazione concreta che essi sviluppano una teoria avanzata della materia, che ha il suo luogo di maturazione nella disciplina fisiologica. Questo è il campo in cui scoperta di un nuovo concetto della materia e nuovo metodo empirico si incontrano, saldandosi in un unico movimento. L'insufficienza del metodo matematico è frutto della scoperta dell'impossibilità di attenersi alla materia come *res extensa*, e questa scoperta finisce per aprire una diversificazione metodologica che scardina l'illusione cartesiana di fare del metodo matematico il metodo universale. Abbiamo visto all'opera la rivolta metodologica già in Buffon, ma è nel campo della fisiologia e della medicina che essa acquisisce un significato davvero rivoluzionario e pienamente consapevole<sup>106</sup>. L'autore più significativo di questa rivoluzione – che però, come la gran parte degli sforzi illuministi, è frutto di un insieme di personalità più che di un singolo – è senza dubbio «l'angélique Cabanis»<sup>107</sup>. La concezione di una materia plurale ed eterogenea era comune anche a Condillac, secondo cui «la matière est douée de plusieurs propriétés différentes» e, quindi, non poteva essere considerata «parfaitement et constamment homogène»<sup>108</sup>. Anche il barone D'Holbach sosteneva che «si par nature nous entendons un amas de matières mortes, dépourvues de toutes propriétés, purement passives» saremmo del tutto in errore<sup>109</sup>. Ma è Cabanis che, approfondendo il dibattito aperto nel campo della fisiologia e della medicina, sintetizza nel modo migliore le ricerche di più ambiti, fino al punto da costituire un attacco deciso e risoluto al meccanicismo cartesiano, che non si struttura però come un appello alle categorie metafisiche, ma come un materialismo veramente empirico e veramente conseguente. Nel suo saggio *La certezza della medicina*, Cabanis rivolgerà un pesante attacco metodologico allo iatro-meccanicismo di scuola cartesiana, che sarà forse il manifesto più importante di quella che è stata giustamente chiamata la «liberalizzazione epistemologica» effettuata dai Lumi<sup>110</sup>. Il modello offerto da Cabanis, che si ispirava a Bacon e non a Descartes, era assai differente da quello che Edgar Morin ha chiamato «razionalità astratta», «primato del calcolo» o «primato della logica astratta»<sup>111</sup>. Secondo Cabanis sarebbe stato impossibile «expliquer l'économie animale par les lois de la mécanique, de la physique, de la chimie», e questo non perché fossero necessari principi metafisici, ma semplicemente perché nessuna disciplina aveva gli strumenti per comprendere adeguatamente i fenomeni indagati dalla fisiologia e dalla medicina<sup>112</sup>. Il predominio – cartesiano e non certo illuminista – del metodo matematico era ancora una volta scardinato, questa

106 Sul ruolo giocato dalla medicina nel pensiero illuminista cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982.

107 Pierre Cabanis fu definito in questo modo da Alessandro Manzoni. Cfr. A. De Gubernatis, *Il Manzoni e il Fauriel*, Barbera, Roma 1880, p. 88.

108 E. Bonnot De Condillac, *Dictionnaire des Synonymes*, in *Œuvres philosophiques*, éd. par G. Le Roy, Paris 1951, v. III, p. 375.

109 P. Thiry D'Holbach, *Système de la Nature* [1770], 2 voll., Paris 1820, v. I, p. 20.

110 Cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, cit., p. 3.

111 E. Morin, *Al di là dei Lumi*, cit., p. 18.

112 Cfr. P. Cabanis, *Du degré de certitude de la médecine*, Paris 1789.

volta da un esponente di quella tarda cultura illuminista – dell'*Idéologie* – che trasmetterà, lungo vie e lungo percorsi assai tortuosi, i suoi risultati prima al romanticismo e poi alla cultura scientifica della seconda metà del secolo XIX<sup>113</sup>.

9. L'illuminismo non è stato l'illusione di un universo totalmente intelligibile. Al contrario, i Lumi nascono proprio dalla consapevolezza dell'impossibilità di una comprensione totale dell'essere. Analizzando prevalentemente dei testi di Buffon, Voltaire, Diderot e D'Alembert non è stato difficile individuare l'aspetto tragico che si nasconde dietro l'ironia e il progressismo delle *lumières*. Contro il razionalismo cartesiano, che aveva supposto l'identità immediata del reale e del razionale, gli illuministi avevano invece maturato la consapevolezza che questa identità non si sarebbe mai potuta compiere, ma doveva essere considerata, per principio, impossibile. Naturalmente non mancarono le eccezioni, le fughe verso la realizzazione di obiettivi impossibili, ma non era questo il cuore dei Lumi<sup>114</sup>. La loro essenza era, invece, nella concezione di una discrasia tra ragione e mondo reale, che non si riduceva però in una resa della ragione. All'immediato nesso tra razionalità e realtà i Lumi sostituirono l'idea di una ragione come *dovere*, come *compito*, come *pratica*. Così, lungi dall'essere un dato, la razionalità diveniva una *responsabilità*. Questo implicava il riconoscimento della ragione come qualcosa di finito, costantemente bisognoso di vigilanza e di controllo, incapace di impadronirsi definitivamente di se stessa o della chiave segreta del mondo. L'idea di una discrasia tra realtà e razionalità, e la conseguente concezione etica della ragione, era un principio che gli illuministi ereditarono dalla grande tradizione dell'aristotelismo nominalista, ma anche dalle esperienze del Seicento francese. Perfino la dottrina dell'origine

113 Per una comprensione del ruolo giocato dall'*Idéologie* per la realizzazione del progetto illuminista e la sua declinazione in chiave metodologicamente complessa rinvio agli studi di Sergio Moravia. Cfr., oltre quelli citati, anche S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari 1970.

114 Tra tutti basterebbe citare – come esempio di queste eccezioni vistose e rilevanti – il caso di Condorcet. Nella sua opera su *Significato e fine della storia* Karl Löwith assume Condorcet come esempio dell'ottimismo storico illuminista. Ma la posizione di Condorcet, pur importante, non è quella dei Lumi nella loro sensibilità generale e diffusa. Il pensiero storico di Voltaire è altrettanto rilevante, e di segno opposto. Nel caso di Voltaire, pure affrontato da Löwith, c'è da dire che sarebbe errato sottacere la differenza presente tra l'escatologia biblica e il progressismo illuminista: l'escatologia ha la certezza dell'evento futuro, il progressismo illuminista lo deve costruire. Tra le due posizioni vige una totale inconciliabilità, perché la teologia della storia prevede il futuro, mentre la filosofia della storia – intesa in un senso illuminista – parte dall'idea della discrasia tra realtà e ragione, mettendosi *successivamente* all'opera al fine di sanarla, consapevole, comunque, dei limiti delle possibilità di una ragione finita. La filosofia della storia illuminista non ha alcuna certezza riguardo al futuro, se ne assume però la responsabilità. Cfr. M. J. A. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1793; K. Löwith, *Significato e fine della storia*, il Saggiatore, Milano 1991, pp. 111-136.

pratica dell'errore, presente nella *Quarta meditazione* di Descartes, poteva essere letta come la rivelazione dell'impossibilità di una totale trasparenza della ragione a sé stessa<sup>115</sup>. Se l'errore è frutto di una decisione pratica, di un'intrusione della volontà nello spazio incolume del sapere, allora anche la verità è frutto della volontà, che si auto-limita e si determina a rispettare l'incolumità del sapere. Ma cosa costringe la volontà ad auto-limitarsi? Solo la stessa volontà. Il circolo vizioso non fa altro che restituire il primato alla volontà e consegnare, quindi, la ragione alle cure di una responsabilità che non è razionalmente acquisibile. Un tema, questo, che tornerà in modo prepotente – per chi sarà in grado di riconoscerlo – nella dottrina fichtiana della «decisione assoluta della ragione», che non farà altro che rinnovare l'idea di una dipendenza della ragione da una responsabilità pratica e morale<sup>116</sup>. Ma sia la dottrina cartesiana che quella fichtiana, che in questa sede non possono essere adeguatamente indagate, non facevano altro che fare emergere in modo differente la finitezza della ragione. La via illuminista per riconoscere questa finitezza passava, invece, attraverso l'empirismo, che ha un significato di limitazione delle possibilità della ragione, costretta a procedere a tentoni, lavorando al fine di recuperare il più possibile di realtà allo spazio della ragione. Diderot, nella sua *Interpretazione della natura*, sosteneva che la filosofia sperimentale «ha gli occhi bendati, procede a tentoni, afferra tutto ciò che cade fra le mani, e alla fine si imbatte in cose preziose»<sup>117</sup>. Il patrono dei Lumi non è quindi Descartes – al cui nome, tuttavia, gli illuministi non si stancheranno mai di sacrificare le proprie lodi per il suo invito al dubbio e al senso critico –, ma Bacon. L'*Encyclopédie* si apre infatti con la lode di questo filosofo inglese, a cui D'Alembert riconosce il merito di avere avviato il progetto del nuovo sapere, finito e creativo. Bacon era definito «l'immortale cancelliere d'Inghilterra», cioè «il più grande, il più universale, il più eloquente dei filosofi»<sup>118</sup>. Ma il richiamo a Bacon ritorna in tutti gli illuministi, e lo troviamo soprattutto sul finire del secolo, tra Cabanis, Destutt de Tracy, Degérando e perfino Maine de Biran. La ragione, seguendo l'esempio di Bacon, diviene un *esercizio pratico*, che modifica il mondo e dal mondo si fa modificare, intrattenendo con esso un rapporto di interazione. La vecchia ragione *data*, sia essa la ragione umana o il *logos* dell'universo, cede il passo a un processo creativo. In questo senso deve essere letta l'appartenenza ad un unico movimento della coscienza europea la dottrina di Locke, quella di Berkeley, di Condillac, di Hume o di Giovambattista Vico: tutti questi autori escono dall'esperienza di una tradizione umanistica, in cui la ragione non era concepita come un dato, ma come un *fare*, un' *arte*, una *produzione*, una *costruzione*. Non deve stupire, di conseguenza, se l'*Encyclopédie* dava un vasto risalto alle arti pratiche, all'artigianato cioè, considerandolo alla stregua delle scienze: mai prima dei Lumi si era conce-

115 Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., IV, pp. 50-58.

116 Cfr. G. Fichte, *Dottrina della scienza* [1794], tr. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1925, p. 66.

117 D. Diderot, *Interpretazione della natura*, cit., p. 39.

118 J. B. Le Rond D'Alembert, *Discorso preliminare all'Enciclopedia*, in D'Alembert-Diderot, *La filosofia dell'Encyclopédie*, cit., p. 106.

pita la ragione non come un *dato*, ma come un *fare*, mai prima di allora era stato tanto chiaro il carattere produttivo e creativo della ragione umana<sup>119</sup>. Ma questo carattere creativo e produttivo, figlio della lunga maturazione di un processo nato nel Rinascimento, aveva come suo inevitabile presupposto la consapevolezza tragica della finitezza della ragione, della sua incapacità di essere «sovrana»<sup>120</sup>. Una ragione costretta a crearsi, lottando contro le proprie fragilità e contro l'estraneità di un mondo non riducibile ai suoi schemi e *desiderata*, una ragione affetta dal suo altro e costretta a difendersi costantemente dal suo influsso e dalla sua intromissione, non avrebbe potuto vantare nessuna sovranità assoluta sul mondo. Quello che gli illuministi, però, sempre rifiutarono, pur nel mezzo di questa consapevolezza tragica, fu di accettare la conseguenza decadente del principio di discrasia tra reale e razionale. Essi non si stancarono mai di accendere la luce della ragione – di una ragione finita e proprio per questo tanto più necessaria – ovunque gli uomini ne avessero bisogno. Questo è probabilmente il significato più profondo del pensiero illuminista, il suo lascito più radicale, costantemente minacciato proprio da quelle tenebre in cui noi tutti rischiamo costantemente di precipitare, per accidia o per scoramento. Tenebre che forse avvolgono la stessa cultura europea e la minacciano da molto tempo e sotto molti punti di vista. Jürgen Habermas, mettendoci in guardia contro il pericolo a cui l'eredità dell'illuminismo è costantemente esposta, ricorda che «non possiamo escludere fin da principio che il neoconservatorismo o l'anarchismo estetizzante facciano le prove, in nome di un commiato della modernità, di una ribellione contro di essa» e che dovremo guardarci da quel «post-illuminismo» che rischia di precipitarci – consapevolmente o meno – nella pericolosa «tradizione del controilluminismo»<sup>121</sup>. Perché, per citare il passo evangelico con cui sono iniziate queste riflessioni, gli uomini vogliono «piuttosto le tenebre che la luce», ma è compito della filosofia farli tornare, di volta in volta e per quanto è dato alla nostra ragione finita, alla luce.

119 Diderot dedica una parte rilevante del suo *Prospectus* a giustificare la presenza delle arti all'interno dell'*Enciclopedia*. Cfr. D. Diderot, *Prospecto*, in D'Alembert- Diderot, *La filosofia dell'Encyclopédie*, cit., pp. 151-154. Naturalmente il patrono di questa scoperta delle arti era sempre Bacon. Cfr. Ivi, pp. 163-164.

120 E. Morin., *Al di là dei Lumi*, cit., p. 14.

121 J. Habermas, *Il percorso filosofico della modernità*, tr. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1991.



Una classica immagine di Giulio Preti (1911-1972)  
nello scatto del fotografo pavese Paolo Alessio.

FABIO MINAZZI

*La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti  
e la prospettiva del neorealismo logico*

1. *L'empirismo quale ideologia dell'uomo libero che non ha ideologie?*

«Una celebre novella di Andersen racconta di un imperatore che spendeva tutto il suo denaro per vestire con raffinatezza. Un giorno gli si presentarono due imbroglianti [...]. Essi dissero a Sua Maestà che erano capaci di tessere e cucire un abito di stoffa magnifica e preziosissima, ma incantata: infatti non sarebbe stata visibile a chi fosse incapace di tenere nello Stato e nella società il proprio ufficio. [...] Perciò tutti gli altri funzionari dello Stato, e anche il povero Imperatore-gagà (non è, tra l'altro, il primo funzionario dello Stato?) *videro* quella tela fatta di nulla, e quel meraviglioso vestito fatto di vuoto. E quando l'Imperatore passò in mezzo al suo fedelissimo popolo pavoneggiandosi nel suo superbo vestito, non ci fu alcun oltraggio al pudore: ogni suddito devoto, rendendosi ben conto che l'ordine sociale esige che ognuno stia al suo posto e sia degno di starvi, obbediente alle autorità costituire, *vide* e ammirò il vestito. Solo un fanciullino osò (ma forse neppure è giusto dire "osò", era semplicemente ignorante) *vedere* con i propri occhi, vedere... che la Sacra Maestà Imperiale girava nuda in mezzo ai fedelissimi sudditi. E lo disse. Non c'è nulla di peggio della libertà di parola: è una peste che si contagia con paurosa rapidità (per questo i buoni governi pensosi delle sorti della Patria e dell'ordine stabilito pongono tanta cura nell'imbavagliare la stampa). E la voce blasfema passò di bocca in bocca»<sup>1</sup>.

In questo modo, un poco inconsueto, si apre un piccolo, ma assai prezioso, volumetto di Giulio Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, edito, nel 1953, nella collana delle pubblicazioni monografiche promosse dalla «Rivista critica di storia della filosofia» (fondata da Mario Dal Pra nel 1946 a Milano), periodico cui Preti collaborò assiduamente nel corso di tutta la sua vita.

<sup>1</sup> G. Preti, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano 1953, p. 5, corsivi nel testo, poi riedito nei suoi *Saggi filosofici*, *Presentazione* di Mario Dal Pra, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. I, pp. 127-220, dove la cit. si legge alle pp. 127-8.

Questa apertura è invero emblematica per più ragioni. *In primo luogo*, perché Preti ricorre, con una mossa davvero insolita per la consolidata tradizione della saggistica filosofica italiana, ad una celebre e popolare favola come quella di Andersen, onde presentare il valore filosofico e civile dell'empirismo logico con il quale il filosofo pavese si sentiva allora in profonda sintonia teorica (ma su questo punto cfr. *infra*). In questa prospettiva l'empirismo propugnato dal neopositivismo è senz'altro assimilato alla voce "ingenua" del fanciullo che afferma ciò che vede: *il re è nudo*. Mentre i funzionari e i devoti cittadini "vedono" solo ciò che *devono* vedere, in connessione al proprio ruolo civile e sociale di *sudditi*, rispettosi dell'autorità costituita, il bambino spezza, invece, questa dipendenza, basata sul principio d'autorità e sul potere, perché ha il coraggio (o, se si preferisce, l'ignoranza...) di proclamare senz'altro ciò che vede, senza molto preoccuparsi del contesto in cui vive, proprio perché è libero dalle convenzioni sociali ed è sciolto da ogni dipendenza gerarchica.

In questa precisa prospettiva l'empirismo cui guarda Preti vuole essere anch'esso, programmaticamente, e, *in primis*, una *filosofia libera e liberante*: quella, appunto, dell'uomo comune che non crede più ai miti e alle favole, ma che, semmai, preferisce basarsi, programmaticamente, sulla propria intelligenza e sui propri *quinque sensibus*, onde costruirsi autonomamente un'immagine quanto più possibilmente corretta e precisa del mondo e della realtà nella quale vive. La voce del bambino viene pertanto assimilata alla voce dell'esperienza e del senso comune e l'empirismo logico è allora concepito e presentato come una filosofia che risulta essere profondamente invisa a tutti i differenti partiti politici in lotta, «aggredita da destra e da sinistra, accusata volta per volta di bolscevismo e di fascismo». Sempre per questa ragione l'empirismo costituirebbe, perlomeno agli occhi di Preti,

«una filosofia democratica per eccellenza – la filosofia del bambino, del senso comune, del vedere con i propri occhi, Filosofia dell'uomo senza miti e senza fedi, senza dèi e senza padroni. [...] il positivismo è tutt'altro che una filosofia di mobilitazione e di fiducia – è anzi un'arma potente per scanzonarsi da tutti gli *slogans* e da tutte le fiducie. E, se è un'ideologia, è proprio l'ideologia più "pericolosa": l'ideologia dell'uomo libero, che non ha ideologie»<sup>2</sup>.

Naturalmente – e anche Preti lo sa bene (come, appunto, si evince da queste righe) – «l'ideologia dell'uomo libero, che non ha ideologie» è essa stessa un'ideologia. Tuttavia, a Preti quella dell'empirismo logico appare un'ideologia *liberante*, soprattutto in un contesto come quello della tradizione filosofica italiana all'interno della quale metafisica, spiritualismo e retoricità sono egemoni e *contro* i quali Preti vuole, appunto, muoversi apertamente, non solo per introdurre nel dibattito nazionale altri temi, altri problemi e una diversa sensibilità critico-filosofica, ma anche per costruire una differente immagine dell'*onesto mestiere* del filosofare<sup>3</sup>.

2 G. Preti, *Saggi filosofici*, *op. cit.*, vol. I, p. 130 (la prima parte della cit. è presa dal testo, mentre la seconda si trova nella parte finale della nota 1).

3 Su questo punto sia lecito rinviare alla monografia dello scrivente: Fabio Minazzi,

2. *Significato filosofico del contrasto teorico-civile tra l'empirismo di Diogene il Cinico e l'idealismo di Platone*

Ma, *in secondo luogo*, questa volta sul piano più propriamente teoretico, la voce empirista del bambino viene anche associata all'istanza critica avanzata, per riferirci ad un classico ed emblematico momento della tradizione filosofica occidentale, da Diogene il Cinico nel suo famoso confronto con il divino Platone. Secondo la testimonianza tramandata da Diogene Laerzio, nelle sue *Vite dei filosofi* (VI, 53), Diogene il Cinico obiettava a Platone di poter senz'altro vedere e percepire, senza particolari problemi, tavoli empirici e tazze empiriche, ma di non poter invece conoscere la *tazzinità* oppure la *tavolinità*. Anche la sprezzante, e polemica, risposta di Platone è altrettanto nota: Diogene il Cinico può vedere tazze e tavoli empirici perché dispone dell'occhio empirico, ma non può invece scorgere l'*eidós* di tavole e tazze, poiché non possiede l'occhio della mente...

L'autoritarismo evidente della risposta platonica, costretta a far appello all'intuizione intellettuale del divino Platone, non menoma, comunque, l'intrinseco valore euristico (e sociale!) dell'obiezione di Diogene il Cinico. Anzi, semmai, lo rende ancor più evidente. Se infatti per l'idealista tutti gli empiristi appaiono come "ciechi" e "sordi", in quanto non dotati della «mente», dell'«intuizione intellettuale», di contro gli empiristi possono però sempre controbattere agli idealisti che ciò che "vede" il divino Platone può essere visto e intuito unicamente da lui e, quindi, ai poveri mortali, che si basano sempre su occhi sensibili, non resterebbe altro da fare che credere, *per fede*, alla parola platonica. Ma se non si vuol cadere in questo cieco fideismo dogmatico (basato, in ultima analisi, sull'*ipse dixit*), ecco allora che il ricorso ai *quinque sensibus* torna a configurarsi come un criterio euristico (democratico!) assai prezioso e irrinunciabile, in virtù del quale possiamo sempre sottoporre, in linea di principio, ogni nostra affermazione ad un controllo critico, pubblico ed intersoggettivo.

Tuttavia, in realtà questa aperta contrapposizione, perlomeno così come ci è stata consegnata dalla tradizione occidentale, non esaurisce tutte le differenti opzioni teoretiche. Senza voler necessariamente difendere il punto di vista di uno dei due interlocutori, è infatti comunque possibile ribaltare questa stessa interpretazione, scorgendo anche *le ragioni* che militano a favore della risposta di Platone, al di là del suo evidente autoritarismo dogmatico. Se ci si colloca da questo specifico punto di vista è allora indubbio che l'obiezione di Diogene il Cinico, per quanto possa sembrare, di primo acchito, estremamente efficace e persuasiva, finisce, tuttavia, per configurarsi come un punto di vista che trascura, indebitamente, un'importante prospettiva epistemica sulla quale Platone costruisce, invece, la sua, pur paradossale e autoritaria, risposta filosofica. Infatti il *saper* vedere tazze e tavoli non costituisce mai un processo neutro, banale, scontato e totalmente passivo. Forse tazze e tavoli si possono apparentemente distinguere a colpo d'occhio, ma la faccenda si complicherebbe di molto se dovessimo invece distinguere

tra una pluralità di molte tazze: quelle da *tea*, quelle per il caffè, quelle per la colazione, quelle da brodo, etc. In tutti questi differenti casi il richiamarsi alla mera ed immediata dimensione empirica funzionerebbe solo fino ad un certo punto. Perché? Perché la distinzione tra i differenti “tipi” di tazze, tra i loro differenti “modelli” non può essere ricavato esclusivamente dall’esperienza perché, semmai, la presenza dei differenti “modelli” struttura, condiziona e rende infine significativa l’esperienza stessa la quale può appunto contribuire alla delimitazione di una tassonomia delle differenti tazze solo se si possiede, *preventivamente*, un criterio non-empirico per *codificare* i differenti modelli delle tazze. In questo senso specifico ha senz’altro ragione Platone a sollevare un’obiezione contro l’empirismo ingenuo di Diogene il Cinico, poiché in certi casi l’esperienza, *di per sé*, non ci può insegnare nulla né può fornirci, sempre *di per sé*, alcuna informazione conoscitiva, euristicamente rilevante e definitiva. Per leggere il mondo (*idest* per distinguere tra le differenti tazze) occorre possedere un preciso punto di vista teorico con il quale siamo appunto in grado di investire il mondo di differenti significati, mettendo così capo ad una ricca tassonomia delle differenti possibili tazze. Per questa ragione non basta vedere, ma occorre, insomma, *saper* vedere. Con la conseguenza che *chi non conosce non vede*, anche se spalanca gli occhi sul mondo. La nostra visione del mondo non è mai neutra e passiva: la nostra capacità di conoscere dipende sempre dalla nostra capacità teorica di saper porre delle domande feconde al mondo che vogliamo indagare.

D’altra parte è anche vero che questo giusto rilievo epistemico non deve farci perdere di vista, a sua volta, l’opposta ragione che giustamente motiva la critica di Diogene il Cinico: per quanto ci si possa appellare ai differenti modelli epistemici astratti delle molteplici tazze, dovremo poi comunque sempre riferirci, *in ultima istanza*, alle tazze empiriche (in ceramica, vetro, metallo, cristallo, legno o in un altro materiale possibile) che possiamo effettivamente maneggiare ed utilizzare nel corso reale della nostra concreta esistenza. Anche i differenti modelli astratti rinviano pur sempre all’esperienza di *quinque sensibus*: riescono anzi ad esserci utili per distinguere i differenti tipi di tazze proprio perché dobbiamo sempre far riferimento all’esperienza pragmatica della vita effettivamente vissuta. Dalla vita si parte per poi tornare sempre alla vita, secondo il circolo virtuoso individuato da Simmel: *vita- più vita - più che vita*. Il momento teorico, astratto, mediante il quale “sospendiamo” le diverse pulsioni vitali costituisce solo un momento e non può mai annullare la concretezza del vivere, l’empiricità vitale della nostra esistenza. Per dirla con Preti *in principio era la carne*, non lo spirito<sup>4</sup>. E la carne è anche *alla fine* di ogni singolo ciclo vitale, per esseri come gli umani che i greci qualificavano, saggiamente, come *mortali*.

4 Cfr. G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983.

3. *Diogene il Cinico e Platone hanno ragione in ciò che negano e torto in ciò che affermano*

Alla luce di questa invero singolare contrapposizione dialettica tra la prospettiva di Diogene il Cinico e quella di Platone potremmo anche sostenere, sinteticamente, che, in definitiva, entrambi questi due interlocutori *hanno ragione in ciò che negano e hanno invece torto in ciò che affermano*. Si badi: *hanno torto in ciò che affermano*, proprio perché pretendono di risolvere, unilateralmente e dogmaticamente, il processo della conoscenza o nel momento della sola esperienza sensibile umana, oppure nella sola modellizzazione ideale e teorica. Di contro, *hanno ragione in ciò che negano*, poiché sono senz'altro in grado, evangelicamente parlando, di individuare il "pelo" presente nell'occhio dell'avversario (senza tuttavia scorgere la trave presente nel proprio punto di vista). Platone scorge senz'altro l'insufficienza di un empirismo rozzo e ingenuo, privo di mediazioni critiche, che vorrebbe ridurre sistematicamente tutta la conoscenza al solo piano empirico, assolutizzandolo. Di contro, Diogene il Cinico scorge, invece, il vizio di fondo di una prospettiva aprioristica e dogmatica, incapace di cogliere il ruolo euristico intersoggettivo del piano empirico-pragmatico, mediante il quale si formano sempre le nostre pur differenti, ma comuni, idee sociali, civili e culturali. Entrambe le posizioni risultano pertanto inaccettabili proprio nella misura in cui assolutizzano un solo polo della realtà (vuoi quello *ideale*, sottolineato da Platone, oppure quello *empirico*, rivendicato da Diogene il Cinico), dimenticando, entrambi, che il conoscere umano nasce, semmai, dall'intreccio, critico e problematico, di queste due differenti polarità, cui, peraltro, attribuiscono anche un differente ruolo epistemico e un diverso orizzonte di validità e di realtà.

Se si tengono presenti questi rilievi teorici diventa allora più agevole comprendere anche il particolare percorso teoretico con il quale Preti si è accostato all'empirismo logico connesso con la grande tradizione del neopositivismo del XX secolo, senza peraltro potersi affatto mai adagiare passivamente in questa stessa, pur significativa, tradizione di pensiero. In effetti, per comprendere adeguatamente l'uso critico che Preti ha compiuto dell'empirismo logico neopositivista non bisogna mai dimenticare che questo autore proveniva dalle file della scuola del razionalismo critico di Antonio Banfi. Banfi aveva abituato tutti i suoi allievi a sviluppare sempre un'attitudine eminentemente problematica e critica nell'accostarsi non solo alle più diverse esperienze culturali, ma anche alla stessa problematicità della vita pragmatica. Banfi, soprattutto nel suo capolavoro del 1926, i celebri *Principi di una teoria della ragione*, aveva del resto cercato di intrecciare criticamente e problematicamente kantismo ed hegelismo, ponendosi il problema di come fosse possibile storicizzare le strutture, formali e vuote, del trascendentalismo kantiano senza tuttavia ingabbiarle in una filosofia della storia di matrice hegeliana. Occorreva insomma aprire quelle forme alla dimensione della storia, senza tuttavia ricadere in alcun dogmatismo storicistico.

A fronte di questo impegnativo programma di ricerca banfiano, molti suoi allievi hanno poi cercato di approfondire, per conto loro e in modo sempre originale ed autonomo, lo stesso problematicismo banfiano, individuando

alcuni altri specifici sentieri di ricerca lungo i quali si sono infine avviati investigando diverse strade. Percorrendo differenti sentieri di ricerca questi diversi allievi di Banfi, da Remo Cantoni a Dino Formaggio, da Enzo Paci e Giulio Preti (per non parlare poi degli allievi musicologi, come Luigi Rognoni, dei poeti, come Antonia Pozzi, Vittorio Sereni oppure Daria Menicanti, di pedagogisti, come Giovanni Maria Bertin, di letterati, come Maria Corti, etc. etc.), hanno anche cercato di superare un' *impasse* teoretica cui il problematicismo banfiano rischiava di rimanere impelagato, perlomeno nella misura in cui in Banfi le strutture astratte della razionalità spesso e volentieri non riuscivano sempre a cogliere tutta l'intrinseca plasticità della vita umana. Non per nulla Banfi, di fronte a questa polarizzazione della sua riflessione, ha spesso cercato di superarla non già individuando i *differenti gradi* di una possibile mediazione critica tra queste opposte polarità, ma cercando quasi di superare queste tensioni con un "salto", con uno slancio vitale, in grado di saldare quello che l'analisi scopriva muoversi su differenti piani, interrelati ed autonomi. Donde le accuse di "romanticismo", di "vitalismo", spesso rivolte dagli allievi al loro maestro, soprattutto nella seconda fase della sua riflessione, quella in cui Banfi ha sempre più contaminato il proprio problematicismo con la tematica del materialismo dialettico marxista.

Proprio per questa ragione di fondo tutti gli allievi banfiani hanno invece cercato di risolvere questa antinomia costitutiva tra ragione e vita, tra *Geist* e *Leben*, indagando la differente positività di molteplici campi di ricerca che spaziavano, per ricordare alcune punte emergenti legate alle personalità precedentemente richiamate, dall'antropologia di Cantoni alla dimensione esistenziale di Paci (per non parlare poi del relazionalismo e anche del suo profondo legame con la lezione di Husserl coltivato da Paci anche nella sua fase marxista), dallo studio della musica di Rognoni, alla pratica della poesia di Sereni, della Pozzi e della Menicanti, dallo studio della letteratura, svolto soprattutto dalla Corti, all'approfondimento dell'estetica coltivato da Formaggio, dalla riflessione sulla pedagogia, delineata soprattutto da Bertin, alla considerazione dell'epistemologia sviluppata da Preti. Ebbene, in tutte queste molteplici e pur disparate movenze teoriche il discorso critico inaugurato da Banfi viene sempre rinnovato e ripensato *ab imis fundamentis*, dando spesso luogo ad alcune soluzioni prospettiche assai originali e inedite, che hanno profondamente arricchito il panorama complessivo della riflessione filosofica italiana della seconda metà del XX secolo.

In questo preciso contesto anche Preti si muove lungo questa feconda ed autonoma pista prospettica ed ermeneutica, perlomeno nella misura in cui approfondisce, assai innovativamente, la lezione del suo maestro Banfi, cercando, peraltro, di integrare criticamente la prospettiva programmatica dell'empirismo logico con una differente valutazione epistemica del ruolo e della funzione che le categorie del pensiero esercitano entro la costruzione del sapere umano. Per questa ragione Preti, che pure, come si è visto, ha difeso la voce del senso comune, incarnata dal bambino della fiaba di Andersen, in realtà, anche in questo suo studio dedicato ai rapporti tra il linguaggio comune (la voce del bambino e quella del senso comune) e i linguaggi scientifici (la voce della scienza e della specializzazione), mette sistematicamente in mostra l'insufficienza teorica complessiva della clas-

sica risposta prospettata da Diogene il Cinico, nel momento stesso in cui denuncia anche l'autoritarismo della soluzione platonica. Certamente per Preti l'esperienza rimane sempre un terreno di riferimento privilegiato per combattere fedi e dogmi aprioristici, anche perché la vita umana trae sempre le mosse dall'esperienza umana per farvi poi ritorno come ad una polarità irrinunciabile. Tuttavia, l'esperienza, *di per sé*, non costituisce mai un terreno critico, sufficientemente articolato, per rispondere veramente alla sprezzante affermazione platonica: per aver ragione critica di questo autoritarismo di Platone occorre dunque saper cogliere il valore epistemico del punto di vista platonico, onde individuare una concezione critica molto più articolata e soddisfacente della stessa esperienza umana. Per questa ragione l'empirismo logico costituisce per Preti un momento invero fondamentale ed irrinunciabile, anche se non ci si può neppure fermare ad esso, perché esiste una problematica più complessa ed articolata che rischia di sfuggire alla stessa percezione critica neopositivista.

#### 4. Perché l'essere e non in generale il nulla?

In questa sua disamina Preti è peraltro ben consapevole anche del ruolo che il piano pragmatico svolge nel quadro della vita di ciascun uomo. Non per nulla Preti denuncia apertamente ogni realismo metafisico ontologico e dogmatico che scaturisce, invariabilmente, dal presupposto metafisico in base al quale si contrappongono astrattamente l'uomo e il mondo, attribuendo poi al primo il compito, impossibile da conseguire, di rispecchiare una realtà presupposta come del tutto *altra da lui*. Se infatti si concepisce il mondo come «esterno» (ma «esterno» rispetto a cosa: alla mente umana? alla pelle dell'uomo? alla sua scatola cranica?) ed «assoluto» (tale, insomma, da costituire fondamento e norma del conoscere), allora non esiste alcuna *adeguatio* in grado di colmare lo iato assoluto che si è presupposto esistere tra uomo e mondo: «il pensiero infatti non contiene alcun criterio per stabilire l'*adeguatio*, proprio perché il suo criterio l'ha fuori di *sé*, nella *res*»<sup>5</sup>. Entro questo preciso contesto il fideismo-autoritarismo platonico si salda allora con lo scetticismo che ne rappresenta la sua negazione teoretica speculare: «una volta intesa la conoscenza come *immagine mentale* di una realtà esterna e la verità come corrispondenza di una tale immagine con quella tale realtà, la proposizione che afferma o nega la corrispondenza resta *eo ipso* priva di senso, per il fatto che essa non può più «corrispondere» a niente, non è più «immagine» di alcunché». In questa prospettiva l'intuitivismo autoritario platonico risulta allora essere fratello gemello dello scetticismo: il presupposto realistico del primo genera, inevitabilmente, il secondo. Tuttavia, se si rimuove il presupposto del realismo ontologico metafisico è rimosso

5 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 131, mentre le cit. che seguono nel testo sono tutte tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: da p. 132 (corsivo nel testo), dalla p. 141, da p. 143, dalle pp. 163-4, da p. 186, da p. 187, dalle pp. 199-200, da p. 204 (corsivo nel testo), da p. 210 e da p. 211 (corsivo nel testo).

anche, di conseguenza, lo scetticismo dogmatico e metafisico: «il solipsista e il platonico potranno discutere insieme per anni e non si intenderanno mai; ma se la loro discussione si scalda, e si minacciano di prendersi a pugni, allora si intendono benissimo - dal linguaggio metafisico incommunicabile sono passati al linguaggio pragmatico». L'immediata evidenza sensibile diventa così il criterio pragmatico degli eventi: se con Descartes posso dubitare di tutto, ma non del fatto che sto dubitando, di contro, per il piano pragmatico non posso mai dubitare di quanto risulta essere concretamente connesso con l'esistenza concreta ed immediata: *siamo certi delle nostre percezioni per quello che sono*. Certamente si tratta sempre di una certezza pragmatica con la conseguenza che il "fenomeno" connesso con questa certezza pragmatica si esaurisce sempre in se stesso: costituisce, insomma, una "manifestazione" che non rinvia a nulla al di fuori di se stessa. Il fenomeno pragmatico, in questo consiste il suo pregio, non possiede, dietro di sé, alcuna realtà che debba "manifestare". Conseguentemente anche la domanda posta, con insistenza, dalla tradizione metafisica che si dipana da Schopenhauer ad Heidegger, «perché l'essere e non in generale il nulla?», dal punto di vista pragmatico risulta essere priva di senso, come prive di senso risulteranno essere anche tutte le molteplici risposte che si cercano di fornire a questa domanda mal posta. Commenta Preti: «il senso comune non muove dal fenomeno; bensì dall'evento, da ciò che conta, che non "manifesta" nulla se non se stesso così come è dato, e non si definisce per mezzo di nulla - ché non ha bisogno di essere definito, essendo anzi il più noto, e quindi ciò per mezzo di cui si definisce tutto ciò che è meno noto, per mezzo di cui si decide, ove sia sensato, tutto ciò che è oggetto di controversia».

##### 5. Il ruolo eustico-trascendentale dei sensi pickwickiani

Tuttavia, se il senso comune è sempre strettamente connesso con l'evidenza pragmatica occorre anche riconoscere che gli enunciati del senso comune sono veri solo ed unicamente *pragmaticamente*: la loro negazione implica, pertanto, solo una contraddizione pragmatica, ma se vengono invece *analizzati*, cioè tradotti in un linguaggio scientifico, non sono più veri e perdono anche il loro specifico significato (che è sempre e solo un significato pragmatico). Come scrive Preti «l'analisi che in un linguaggio tecnico viene compiuta dei fatti del senso comune è una vera e propria *trasvalutazione* di tali fatti; è in sostanza la sostituzione ad essi di espressioni aventi un significato (mentre le espressioni del senso comune non ne hanno), ma anche un *sensu diverso* - un senso definito entro un proprio universo del discorso».

Rifacendosi espressamente ad un'indicazione di Charlie Dunbar Broad<sup>6</sup>, Preti propone allora di considerare la "corrispondenza" che si instaura tra

6 Un significativo testo di Broad, *Filosofia critica e speculativa* era stato del resto tradotto dalla moglie di Preti nel volume *Filosofi inglesi contemporanei*, a cura di J. H. Muirhead, apparso in edizione italiana tradotta appunto da Daria Menicanti, edita con una *Introduzione* di Antonio Banfi, Bompiani, Milano 1939, pp. 253-83, in cui si spiega la natura del *principio dei sensi pickwickiani* ricordando come sia

il più sofisticato linguaggio tecnico-scientifico e il linguaggio pragmatico del senso comune alla luce di quello che Broad, richiamando anche la lezione di George Edward Moore, ha individuato come il *principio dei sensi pickwickiani*. Così, per esempio, se si considera il rapporto che sussiste tra l'acqua del chimico,  $H_2O$ , e l'acqua del senso comune (quella che possiamo bere ad un rubinetto o ad una sorgente), le due nozioni non sono affatto identiche. L'acqua del chimico è solo ed unicamente  $H_2O$ , proprio perché nell'universo di discorso del chimico costituisce acqua pura (è protossido di idrogeno). Al contrario, l'acqua che possiamo bere ad un rubinetto o ad una sorgente è acqua pura  $H_2O$  cui si aggiungono molte altre sostanze minerali in sospensione, nonché anidride carbonica ed, eventualmente, molto altro ancora... In questo preciso senso il protossido di idrogeno  $H_2O$  del chimico è, in definitiva, acqua in senso eminentemente *pickwickiano*.

Ma proprio su questo terreno si radica la costituzione del significato dei linguaggi scientifici che sempre compiono, sistematicamente, una *trasvalutazione critica* del senso pragmatico degli enunciati del senso comune. Nella misura in cui la fisica non si limita a costruire un universo di discorso, ma intende anche parlarci conoscitivamente della realtà, ne consegue, allora,

---

«d'uso comune in teologia. Quando, per esempio, i teologi affermano che la Seconda Persona della Trinità è figlia della Prima, la parola "figlio" è usata in un senso prettamente pickwickiano. Chiunque legga le brillanti argomentazioni svolte da San Tommaso su questo argomento della *Summa contra Gentiles*, noterà con quanta cura l'Autore insista sul concetto che i termini di "filiazione" e "generazione" non vanno interpretati in senso letterale, e con quanta meticolosità ne abbozzi l'interpretazione metaforica. Questo principio è stato esplicitamente introdotto in filosofia - dove ritengo che debba avere un posto notevole - dal Whitehead e dal Russell» (p. 274). Questo concetto è poi ripreso anche da Preti nel suo saggio su *La filosofia della matematica di B. Russell* del 1953, nel quale si legge quanto segue: «ciò, come osserva L. Geymonat a proposito dei rapporti tra geometria astratta e geometria "intuitiva", pone il grosso problema filosofico "se abbia senso, e quale, pretendere che un concetto scientifico rigoroso traduca in termini logici una nozione intuitiva del senso comune" [la cit. è tratta dall'articolo di L. Geymonat, *Significato filosofico-scientifico delle ricerche moderne sugli spazi astratti*, «Archimede», gennaio-febbraio 1953, p. 2, *ndr.*]. Gli Inglesi (Moore, Broad) parlano qui di *sensi pickwickiani*. "Senso pickwickiano" è un concetto che, essendo essenzialmente diverso da un corrispondente (od omonimo) del linguaggio comune, ne conserva tuttavia le relazioni fondamentali (cioè quelle che interessano gli scopi per cui viene costruito). Così in teologia quando si dice che Cristo è figlio di Dio, "figlio" è usato in senso pickwickiano. Si tratta, ovviamente, di una relazione, che stabilisce una corrispondenza tra gli enunciati (o una classe degli enunciati) del discorso formalizzato e gli enunciati del discorso non formalizzato, tale che una certa serie di rapporti (che sono quelli che interessa "salvare") rimane costante così che se, per esempio,  $p_1$  e  $p_2$  sono proposizioni del discorso formalizzato, e  $p_1'$ ,  $p_2'$ , le omologhe dell'altro discorso, per certe relazioni  $R$  vengano simultaneamente e sempre  $R(p_1, p_2)$  ed  $R(p_1', p_2')$  - per esempio, se  $p_1$  implica  $p_2$  anche  $p_1'$  implica  $p_2'$ . E bisogna dire che anche Russell aveva in sostanza intravisto trattarsi di una situazione del genere: già nei *Principi* per quanto concerneva specialmente la geometria; in maniera più chiara nell'*Introduzione*, dove qua e là si trovano accenni in proposito» (G. Preti, *Saggi filosofici*, *op. cit.*, vol. I, p. 268).

che in questa disciplina i suoi concetti sono sistematicamente *coordinati* a particolari e ben circoscritti aspetti del mondo reale, con la conseguenza che una teoria scientifica moderna non si basa solo su una assiomaticizzazione (in virtù della quale, à la Hilbert, il sistema teorico deve risultare non-contraddittorio, indipendente e completo), ma anche sulla presenza di quelle particolari e specifiche «definizioni di corrispondenza» (*Zuordnungsdefinitionen*, per dirla con Reichenbach, un autore espressamente richiamato da Preti a questo proposito), mediante le quali i “concetti” di una determinata teoria sono appunto coordinati con le “cose” reali. Pertanto entro il medesimo universo di discorso l’affermazione che «l’H<sub>2</sub>O corrisponde al protossido di idrogeno» costituisce allora, per esprimerci in termini kantiani, un giudizio analitico, mentre se si sostiene che l’«acqua è H<sub>2</sub>O» si formula una definizione di corrispondenza che, come tutte le definizioni, sarà anche convenzionale. In ogni caso per Preti «*le definizioni di corrispondenza sono chiavi o dizionari per tradurre una serie di formule teoriche in protocolli (enunciati di fatti), e viceversa*». Ma se la corrispondenza tra il concetto e la realtà (*idest* una particolare realtà) è sempre pickwickiana, ne consegue anche che la stessa corrispondenza si attua solo entro un particolare tipo di definizione che non può più essere né la tradizionale definizione nominale, né quella per *genus proximum et differentiam*, perché sarà invece una *definizione d’uso* che funge da regola linguistica, permettendo di collegare il *definiendum* con un determinato *definiens*: «se questo *definiens* è un enunciato empirico mentre il *definiendum* contiene una proposizione del linguaggio formale, allora la definizione d’uso è una definizione di corrispondenza». In tal modo i termini vengono resi determinati ed univoci, perlomeno se il *definiens* viene verificato: «questo è il senso preciso del principio dei sensi pickwickiani del Broad: un termine *t* rappresenta pickwickianamente un altro termine *t*<sub>1</sub> quando condizione necessaria e sufficiente affinché una certa serie di proposizioni *f*<sub>1</sub>(*t*) sia vera è che sia verificata una serie di enunciati *g*<sub>1</sub>(*t*<sub>1</sub>)». Si pensi per esempio al classico caso del problema dei sette ponti di Königsberg sul fiume Pregel che non possono essere attraversati tutti in una sola volta. Proprio nel tentativo di dimostrare questo fatto empirico pragmatico, peraltro assai ben conosciuto da ogni abitante della cittadina bagnata dal fiume Pregel, Leonhard Euler riuscì a fondare una nuova disciplina, la topologia, che consentì di inaugurare un nuovo capitolo della ricerca matematica. La «definizione coordinativa» di Reichenbach (come anche, potremmo aggiungere, l’«astrazione coordinata» di Marx che Preti, tuttavia, non prende in considerazione) consente di leggere in modo profondamente innovativo un fatto pragmatico, donandogli un senso e un significato affatto specifici che mutano a seconda dei differenti universi di discorso (specifici, tecnici e particolari) nei quali si situano. Il che consente a Preti di porre in piena evidenza epistemologica (e critica) il ruolo euristico che «senso» e «significato» svolgono sempre all’interno dei differenti universi di discorso. Quando infatti una nozione del senso comune pragmatico viene “trasferita” entro una determinata disciplina non si attua solo una più precisa traduzione in un linguaggio più preciso, ma si attribuisce anche all’evento pragmatico un significato affatto specifico. Scrive a questo proposito Preti:

«se io uccido la zia, questo evento acquista un significato diverso a seconda delle diverse discipline da cui è considerato: diventa un reato (omicidio) nel giure, una cattiva azione nella morale, una catena di eventi fisici rappresentati da una serie di equazioni differenziali nella fisica, una morte traumatica per la medicina, etc. Ma, come si vede, l'accoglimento implica *eo ipso* una scelta: il significato ha un potere selettivo, per il quale non tutti gli eventi possono venire accolti, ed anche quelli accolti vengono ridotti a quei determinati significati, lasciando cadere tutti gli altri significati che possono presentarsi da altri punti di vista (in altre discipline)».

## 6. La rivalutazione epistemica del trascendentale kantiano

Ai singoli fatti vengono pertanto fatte corrispondere determinate proposizioni le quali sono poi inserite, a loro volta, in un determinato sistema teorico dal quale gli eventi ricevono un significato affatto peculiare. Il linguaggio tecnico-scientifico opera questa "traduzione" mediante la quale solo una parte del fatto viene presa in considerazione e "tradotta": viene appunto tradotta solo ed esclusivamente quella determinata componente che risulta essere significativa *da quel particolare punto di vista teorico*. L'"oggettività" di ogni conoscenza scientifica si costituisce, pertanto, proprio grazie ed in virtù di questa specifica "traduzione" nella quale svolgono, come si è visto, un ruolo epistemicamente peculiare differenti fattori: «*per questo i fatti vengono ridotti a un numero limitato di fatti "standard" o modelli, ai quali corrispondono determinati insiemi di proposizioni formanti un ben definito sistema*». In questa prospettiva epistemica e filosofica per Preti le leggi scientifiche (per esempio le leggi di Newton della dinamica come anche la legge di Ohm per la resistenza elettrica, etc.) costituiscono sempre delle «definizioni implicite». In quanto tali queste leggi possiedono un metodo per tradurre i fatti empirici entro il linguaggio specifico di una determinata teoria, possiedono, insomma, un loro metodo specifico per interpretare-significare i fatti e sono pertanto associabili agli *ascrittori-formativi* di cui parla un semiologo come Charles Morris in *Signs, Language and Behaviour*<sup>7</sup>: possiedono infatti un ruolo eminentemente sistematore e consentono, quindi, di individuare delle corrispondenze tra le proposizioni della teoria con delle serie (o classi) di fatti. Sempre per questa ragione possono anche essere assimilati alle categorie kantiane, mediante le quali, come è noto, riferendosi perlomeno all'impianto della *Critica della ragion pura*, i molteplici dati dell'intuizione sensibile dell'estetica trascendentale vengono trasformati nei concetti empirici dell'analisi trascendentale. In altre parole, solo attraverso le leggi scientifiche, formulate nel loro esatto formalismo assiomaticizzato, i fatti possono acquisire un preciso e specifico significato teorico. Il che, commenta ancora Preti, è dovuto, espressamente, alla peculiare natura di queste leggi che risultano essere non «*soltanto* dei formatori-sistematori, ma sono *anche* degli assiomi empirici». Certamente l'espressione «assioma empirico» è pa-

7 Cfr. trad. it. di Silvio Ceccato, *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi & C., Milano 1977, pp. 159-61.

lesamente contraddittoria, ma ben esprime la vocazione *simbolica* specifica di queste leggi che sono formulate «in modo da contenere una destinazione empirica che funziona da definizione d'uso: e per questo [l'assioma empirico, ndr.] contiene una regola generale di traduzione dei fatti nella teoria in cui funge da assioma. I fatti tradotti in proposizioni teoriche sono appunto le proposizioni empiriche; e le cose investite di significati mediante le teorie sono appunto i "concetti empirici"».

Sviluppando questa sua originale e feconda disamina Preti giunge quindi a superare criticamente la tradizionale impostazione dell'empirismo logico neopositivista e lo fa proprio nella misura in cui si rende ben conto che il piano teorico gode di una sua autonomia relativa specifica che non può mai essere ridotta, senza residui, al piano dell'esperienza protocollare, secondo il sogno, classicamente empirista, inseguito da pressoché tutti i neopositivisti (al di là della celebre polemica sulla natura dei protocolli e del fisicalismo che vide ben presto schierati su fronti teorici opposti Neurath - seguito peraltro da Hempel - e Schlick). In questo senso Preti fuoriesce criticamente dal tradizionale empirismo che ha sempre nutrito il programma filosofico neopositivista che ha coltivato il sogno di poter effettivamente operare una riduzione verificazionista del pensiero astratto al piano dell'esperienza possibile. Quello di Preti si configura, semmai, come un *empirismo critico*, che tale può denominarsi proprio per l'apertura critica con cui Preti guarda alla tradizione del criticismo kantiano di cui rivaluta pienamente la scoperta epistemica del piano della trascendentalità, in virtù della quale le categorie ci consentono di formulare concetti empirici. Ma sempre per questa ragione l'empirismo critico di Preti si qualifica allora come un'epistemologia critica che ben comprende l'importanza epistemica e il ruolo euristico-strategico decisivo della dimensione trascendentale entro la costituzione della conoscenza scientifica:

«dire che le categorie sono concetti formali, vuol dire che esse sono delle pure variabili, non sono altro che *significati*, ossia l'astratto di proposizioni e classi di proposizioni. Per questo il ritenere che quegli assiomi che stanno alla base di una scienza si fondino sulle categorie è un mettere le cose con le gambe per aria, essendo vero esattamente il contrario, cioè che, se mai, quel tanto di contenuto fattuale (di F-significato), che può attribuirsi, entro un determinato universo del discorso, a una categoria deriva proprio dalle regole d'uso contenute negli assiomi empirici».

Per Preti, dunque, i fatti sono, kantianamente, resi intellegibili e umanamente comprensibili solo e unicamente mediante l'applicazione euristica di uno schema in virtù del quale gli eventi acquistano un preciso significato, proprio e specifico di una determinata disciplina. Su questo peculiare piano epistemologico e filosofico non è peraltro difficile ritrovare l'allievo di Banfi che non è mai disposto a studiare passivamente l'empirismo logico, dovendo far sua anche tutta la sua tradizionale metafisica, nonché l'alquanto diffusa «acidità zitellare» neopositivista contro la lezione kantiana. Al contrario, la rivalutazione epistemologica della dimensione del trascendentale consente a Preti di ricollocare criticamente tutte le analisi svolte dal neopositivismo su

di un piano filosofico di comprensione della complessità della scienza molto più sofisticato ed articolato, come ha poi illustrato, in modo peraltro acuto e magistrale, riconsiderando analiticamente tutte le differenti vicende che hanno costellato la riflessione positivista sul principio di verifica e le sue molteplici, possibili, formulazioni epistemologiche<sup>8</sup>.

### 7. L'unità trascendentale della scienza e la lezione banfiana

Sviluppando questa impostazione Preti, fin dagli anni Cinquanta, ritiene che anche l'unità stessa della scienza non possa non scaturire da un'epistemologia unitaria. Per dirla in termini hegeliani ciò che in questa fase interessa a Preti è studiare la realtà dell'impresa scientifica come espressione di un peculiare "spirito oggettivo" che deve appunto essere compreso unitariamente. La sua epistemologia critica scaturisce esattamente dall'individuazione di questo specifico piano trascendentale per la cui analisi Preti è peraltro largamente debitore alla sua stessa formazione banfiana che proprio su questo punto riemerge in tutto il suo valore filosofico.

In questa prospettiva la razionalità umana non può mai essere concepita come un sistema di concetti obiettivamente ideali, proprio perché «l'unità del sapere è solo trascendentale, consiste unicamente nell'unità del processo teoretico mediante il quale si formano le varie forme del sapere stesso, ossia il processo di risoluzione razionale dell'esperienza»<sup>9</sup>. Secondo questa prospettiva banfiana i risultati del sapere non possono mai essere assunti dogmaticamente in quanto tali, poiché occorre invece saper individuare il preciso *processo teoretico* da cui scaturiscono, per poi connetterli reciprocamente in funzione della comune legge teoretica che integra i differenti processi. L'unitarietà della scienza - come anche quella dell'epistemologia - si configura pertanto come un compito aperto, un programma di lavoro non mai concluso e definito, che può attuarsi solo riferendosi ad una *metodologia critica* in grado di configurare soluzioni parziali e sempre perfezionabili dell'integrazione critica dei diversi aspetti della prassi scientifica. In questa precisa prospettiva di indubbia ascendenza banfiana, questa metodologia critica si configura, allora, come la coscienza stessa del formarsi del sapere. Questa l'ottica filosofica con la quale Preti legge e reinterpretava, fin dagli anni Cinquanta, tutte le movenze del dibattito neopositivista, avendo la capacità di coglierne il più vero significato filosofico e teoretico. Meglio ancora: di fronte allo sviluppo di un'epistemologia tecnica Preti rivendica lo spazio e la validità filosofica di un'epistemologia storica in grado di far comprendere come nella prassi dell'impresa scientifica si abbia sempre a che fare con un'intera e complessa struttura - formata da categorie, metodi, linguaggi e

8 A questo proposito cfr. le fini disamine svolte da Preti nelle sue *Lezioni di filosofia della scienza (1965-66)*, a cura di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1898.

9 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 60, la cit. è tratta dall'importante studio *Due orientamenti nell'epistemologia*, risalente al 1950, originariamente ospitato nella rivista *dalpraiana*. La cit. che segue nel testo è invece tratta dalla p. 77 (corsivo nel testo) con cui si conclude questo saggio.

regole operative - per cui tramite la conoscenza scientifica si approfondisce e si trasforma nel corso della sua stessa storia. Per questa ragione la scoperta e la rivalutazione euristica del piano trascendentale entro la riflessione epistemologica consente di prospettare «l'unità epistemologica (formale) della scienza come *unità storica della scienza*, unità dinamica, stimolo unitario di variazione che segue il variare dei parametri fondamentali logico-formali e logico-trascendentali». Il che aiuta a capire perché anche per Preti, come del resto accade analogamente nella riflessione di John Dewey - cui il Nostro ha peraltro dedicato, nel 1951, un felice saggio come *Dewey e la filosofia della scienza*, dopo aver peraltro pubblicato, l'anno precedente, la traduzione di un suo volume come *Problemi di tutti*<sup>10</sup> - la scienza stessa si configuri come un particolare atteggiamento intellettuale che usa l'acutezza mentale per cercare di risolvere i problemi umani. Conseguentemente la scienza non deve mai essere intesa come «un insieme di proposizioni teoricamente vere e/o praticamente utili» oppure, ancora, come una specifica «forma dello spirito»: la scienza è, invece, un modo d'essere, unità di un atteggiamento specifico che si intreccia profondamente con l'affermazione della stessa democrazia: «l'avvento della democrazia coincide con l'avvento della scienza: l'uomo democratico è identicamente uguale all'uomo che è stato ed è protagonista della nuova scienza, e i destini della democrazia sono strettamente legati a quelli della scienza». In questa prospettiva l'atteggiamento scientifico coincide con l'atteggiamento critico-problematico mediante il quale l'uomo moderno non si percepisce più come dipendente da qualcosa che lo domina e lo supera, perché, semmai, cerca invece di affrontare sempre le più diverse situazioni ricorrendo alla sua intelligenza critica e alla sua forza di volontà. Il che spiega anche perché in Dewey la sua *Logica, teoria dell'indagine* possa sintetizzarsi nell'affermazione che *il vero coincide con il verificato*: la verità consegue sempre alla verifica, emerge nell'ambito di uno specifico processo operativo, costituisce, insomma, un risultato conseguito, cerziorato e accertato. Per Dewey la verità è sempre *warranted asseribility*, cioè «asseribilità garantita», e la garanzia scaturisce proprio dal processo mediante il quale si può sottoporre a controllo critico - appunto, a verifica - una determinata affermazione.

Ma allora, si potrebbe domandare, la scienza come si configura in questa impostazione? La scienza - risponde Preti, in sintonia con Dewey - «non è, né ha bisogno di essere, ricerca del necessario: essa è ricerca di *significati*, ossia di effetti (o più in generale, di conseguenze) possibili delle manipolazioni della situazione data, manipolazione che essa impara a fare mediante i suoi strumenti». Su questo punto specifico l'apertura critica al trascen-

10 Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1950, mentre il saggio su Dewey è apparso, ancora una volta, sulla rivista dalpraiana, per essere poi riedito nei *Saggi filosofici*, *op. cit.*, vol. I, pp. 79-103. Ma non andrebbe dimenticato che anche nel 1949 Preti aveva pubblicato lo studio *La ricostruzione filosofica della società nel pensiero di J. Dewey* sulla rivista di Banfi «Studi Filosofici», anno X, gennaio-aprile 1949, n. 1, pp. 36-74. Le citazioni che seguono nel testo sono tutte tratte dal saggio *Dewey e la filosofia della scienza* (nella sua edizione presente nei *Saggi filosofici*), in particolare dalle seguenti pagine del primo volume: p. 83; p. 87 (corsivo nel testo);

dentale - di lontana ascendenza banfiana - consente allora a Preti di andare senz'altro oltre il pragmatismo di Dewey, perlomeno nella misura in cui il Nostro contamina criticamente il neopositivismo viennese con lo strumentalismo deweyano attraverso la mediazione critica della lezione della semiotica morrissiana, senza peraltro dimenticare né la fenomenologia husserliana, né la lezione del giovane Marx. Ma, in realtà, tutte queste diverse, felici e pur molteplici "contaminazioni" critiche proposte da Preti, possono configurarsi ed essere intessute, perlomeno dal suo particolare punto di vista filosofico e teoretico, proprio perché il Nostro ha sempre avuto la capacità di saper recuperare, sul piano epistemologico, il pieno valore euristico della dimensione del trascendentale kantiano, pur senza farsi neppure imbrigliare dai diversi dogmatismi e dalle molteplici e tipiche sclerosi che hanno contraddistinto la stessa tradizione del criticismo.

#### *8. La critica filosofica pretiana e la funzione euristico-epistemologica del suo trascendentalismo*

Come si è visto per Preti il linguaggio del senso comune possiede una indiscutibile validità pragmatica, ma funziona ed è valido unicamente finché ci si muove sul piano dell'esperienza immediata e della certezza pragmatica. Tuttavia, appena si passa dal linguaggio pragmatico, tipico e proprio del senso comune, a quello "tecnico" di una qualsiasi disciplina specifica si opera allora una trasvalutazione semantica: i fatti del senso comune vengono sistematicamente "interpretati", posti cioè in una relazione "architetonica", via via analizzati ed intrecciati entro un particolare sistema teorico e, in tal modo, resi infine *significativi*. Ma che rapporto esiste tra il linguaggio del senso comune pragmatico e gli altri linguaggi tecnici? Per Preti si può rispondere a questa domanda osservando come i differenti linguaggi tecnici si collocano sempre su differenti e plurali livelli di analisi. Se l'analisi coincide con la criticità, intendendo quest'ultima appunto come un procedimento di controllo critico in cui la scomposizione critica di un certo assunto (discorso) coincide poi con la sua valutazione critica (dando così luogo alla critica che costituisce un'analisi da cui scaturisce, infine, un particolare giudizio), ne consegue, allora, che la comprensione critico-filosofica non può mai prescindere dai differenti livelli linguistici e da una loro specifica analisi.

Nella sua opera saggistica Preti sviluppa e articola variamente, in molteplici direzioni di ricerca e seguendo diversi interessi speculativi, proprio questo suo specifico approccio critico-filosofico-analitico, "saggiandolo" anche nella sua personalissima valutazione storico-critica delle stesse vicende che hanno contraddistinto le principali fasi del dibattito neopositivista. Per analizzare la storia del neopositivismo Preti assume un punto di vista particolarmente felice: quello che studia e considera le differenti formulazioni del principio di verifica che, indubbiamente, costituì l'aspetto più urticante e critico dell'empirismo logico, la sua arma privilegiata e di punta con la quale questo movimento ha mosso una critica, spesso assai radicale, nei confronti della precedente tradizione metafisica e speculativa. Considerando le differenti formulazioni neopositiviste del principio di verifica

Preti osserva come siano state configurate perlomeno tre possibili e differenti versioni del principio di verificaione le quali, a loro volta, scandiscono, complessivamente, tre fasi peculiari della storia di questo movimento. Inizialmente si è infatti pensato, neopositivisticamente ed empiristicamente, che un enunciato avesse senso solo quando fosse, per principio, verificabile. Ma ben presto si sono percepite le molteplici difficoltà di questa troppo rigida e schematica formulazione che, per dirla con Popper, non aveva solo la indubbia virtù di distruggere l'odiata metafisica, ma rischiava anche di vanificare l'amatissima scienza. Si è allora pensato di riformulare il principio di verificaione in una seconda accezione, sostenendo che un enunciato possiede un senso solo quando è, in linea di principio, traducibile in un enunciato osservativo. Ma anche questa seconda versione, che pure attenuava la drasticità della prima, non era tuttavia in grado di risolvere molti altri problemi, con la conseguenza che si è allora giunti ad una terza possibile formulazione del principio di verificaione, in virtù della quale si è infine ritenuto che una teoria possedesse un senso fattuale solo quando, in linea di principio, l'insieme delle sue conseguenze può essere associato ad insiemi di enunciati osservativi. In tal modo, rileva Preti, sembra quasi che il movimento neopositivista abbia individuato, complessivamente, tre differenti *gradi di certezza empirica*, perché la terza formulazione implica, come suoi casi particolari, le prime due formulazioni e, analogamente, la seconda formulazione contempla la prima come un suo caso più ristretto e delimitato. In ogni caso non si deve dimenticare, sottolinea Preti, come nell'elaborare questi tre pur differenti *gradi di certezza empirica* «l'empirismo non ha rinnegato se stesso - solo è divenuto via via... più empirista»<sup>11</sup>, proprio perché ha sempre ribadito come i nostri discorsi intorno al mondo debbano sempre riferirsi, in ultima analisi, ad operazioni ed osservazioni empiriche da cui non possono mai prescindere.

Verificabilità e rigore costituiscono, così, l'intramontabile stella polare non solo delle differenti formulazioni del principio di verificaione neopositivista, ma anche, più in generale, di ogni filosofia scientifica che voglia presentarsi come un discorso controllabile e intersoggettivo. Tuttavia, non può neppure sfuggire come questi tre differenti gradi di certezza empirica si siano affermati proprio in aperto contrasto con il sogno (utopico e mitico) proprio e specifico dell'empirismo: quello di poter sistematicamente ridurre, *senza residui*, il piano teorico al piano della verificabilità e dell'osservabilità empirica. Anzi, perlomeno a mio avviso, la progressiva complicazione critica della formulazione del principio di verificaione sembra rispondere proprio all'esigenza di salvaguardare un ruolo specifico che deve essere sempre riconosciuto alla composizione teorico-razionale delle stesse conoscenze scientifiche: queste ultime non scaturiscono unicamente dal solo piano empirico, ma nascono, semmai, dall'intreccio critico-problematico tra le strutture teoriche astratte del discorso scientifico e i differenti piani della verificabilità

11 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 312, la cit. è tratta dal saggio *Le tre fasi dell'empirismo logico*. La citazione che segue nel testo è sempre tratta dal primo volume dei *Saggi filosofici*, da p. 325.

e dell'osservabilità empirico-sperimentale. Meglio ancora: i vari slittamenti epistemologici del principio di verifica neopositivista attestano come la struttura della conoscenza scientifica sia, e non possa non essere, fondamentalmente duale e, quindi, l'indebolimento progressivo della stretta e rigida verifica viennese delle origini può anche essere letta come il progressivo e non facile riconoscimento del ruolo euristico specifico ed autonomo esplicitato, in seno alla visione scientifica del mondo, dalla dimensione astratta, strutturale, teorica, convenzionale e razionale. La scienza, come peraltro già ben sapeva Galileo, cammina sempre su due gambe, con il suo tipico "passo da marinaio", poiché intreccia sistematicamente le «certe dimostrazioni» con le «sensate esperienze». D'altra parte Preti se ne rende ben conto, proprio perché possiede una specifica sensibilità anche per la complessa tradizione del criticismo kantiano che, peraltro, legge ed interpreta soprattutto attraverso gli scritti della scuola di Marbourg, nonché le opere di un filosofo come Ernst Cassirer. Non a caso, nel saggio *Grammatica e logica* del 1955, Preti rileva apertamente che «l'"empirismo" non consiste certo nel non costruire o nel non adoperare tali quadri [teorico-razionali, ndr.] (il che equivarrebbe alla rinuncia a fare della scienza); ma nell'usarli consapevolmente e metodicamente come quadri, appunto, e non come ipotesi intorno alla "realtà"».

Il che induce allora Preti a studiare in modo profondamente innovativo, con una nuova e sofisticata sensibilità critico-filosofica, anche il problema della verità logico-analitica nella semantica carnapiana, cui dedica un impegnativo saggio, sempre nel 1955. La mossa di Preti, teoricamente davvero inconsueta, consiste proprio nel mettere in diretta e feconda relazione le analisi filosofiche carnapiane con quelle husserliane, onde individuare la possibilità effettiva di costruire un'ontologia critica decisamente non-metafisica, elaborata con metodi logico-formali rigorosi. Carnap ed Husserl sono pertanto interpretati come due autori che lavorano entrambi per un medesimo scopo: quello di sottoporre a feconda trattazione scientifica rigorosa alcuni tradizionali concetti metafisici (come quello della verità, per esempio). Se Carnap (e Tarski), con i loro contributi sulla semantica, lavorano per «fondare, attraverso [...] analisi astratte di semantica pura, un'ontologia formale della generica regione della "scienza"»<sup>12</sup>, in modo analogo Husserl, fin dalle sue *Logische Untersuchungen*, perseguiva secondo Preti un analogo obiettivo filosofico, poiché pensava di poter riformare la logica onde definire un'ontologia generale formale dotata di una sua precisa valenza normativa anche nei confronti delle concrete scienze costruite storicamente dall'uomo. Anche in Carnap sarebbe pertanto presente il doppio intento, teoretico e normativo, ben esplicitato nelle opere di Husserl, «ché anche per Carnap la Logica è una teoria della scienza, la quale muove da una riconosciuta direzione intenzionale nei discorsi scientifici empirici, storici, verso un certo ideale di scientificità. E praticamente, malgrado apparenze in contrario, è proprio

12 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 340 (corsivo nel testo), mentre le citazioni che seguono sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 342; p. 356 e p. 375 (corsivi nel testo). Il saggio pretiano *Il problema della L-verità nella semantica carnapiana* è pubblicato alle pp. 337-76.

l'esplicitazione di questa direzione alla scientificità che anche per Carnap deve risolvere il problema dell'unità della scienza». Certamente in Carnap la doppia funzione, teoretica e normativa, della logica formale pura non è sempre ben distinta, tuttavia anche il suo discorso logico sulle differenti strutture degli enunciati linguistici costituisce un discorso necessariamente metalinguistico che oscilla tra una polarità in base alla quale la Logica è senz'altro considerata come un metalinguaggio e un'altra polarità in base alla quale la Logica è concepita quale linguaggio ideale o perfetto, come un campione rispetto al quale devono essere sistematicamente ricondotte le molteplicità dei discorsi scientifici effettivamente delineati nel corso della storia della scienza. Se nella prima parte del secondo volume delle *Logische Untersuchungen* Husserl ha mostrato, attraverso alcune minute analisi, come le parole del discorso siano sempre "animate" e "vivificate" da una specifica direzione intenzionale posta in essere dalla *Bedeutung*, mediante la quale si attua un *Erfüllung*, un riempimento più o meno completo e riuscito, ebbene Preti mostra allora come questo concetto husserliano del possibile "riempimento" del significato si ritrovi, per quanto riformulato in un linguaggio decisamente matematico, entro la nozione «semantica» di verità elaborata da Tarski e poi ulteriormente sviluppata anche da Carnap. Così se Husserl sia nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*, sia soprattutto in *Formale und transzendente Logik* ha delineato un'analitica apofantica articolata nella *morfologia pura*, nella *logica della conseguenza* e nella *logica della verità*, Preti mostra come i primi due livelli husserliani siano assimilabili alla dimensione sintattica carnapiana, il piano della sintassi logica, mentre il terzo è assimilabile al piano della semantica pura di Carnap. Non che manchino tra queste due autonome riflessioni delle differenze importanti che contrappongono l'assolutismo di Husserl al relativismo di Carnap, soprattutto perché in Husserl anche il livello "sintattico" è sempre contaminato dal piano semantico dal quale non può mai del tutto prescindere, mentre in Carnap il primo piano è solo ed unicamente segnico-simbolico, pur facendo poi riferimento a dei "calcoli" che scaturiscono dalla storia effettiva della scienza. In ogni caso in Husserl come in Tarski e Carnap è poi presente l'affermazione del carattere nettamente metalinguistico della nozione di "verità" il che permette a Husserl, come anche a Tarski, Wittgenstein, Carnap e altri neopositivisti di sostenere che "vero" e "falso" costituiscono dei predicati metalinguistici che illustrano la modalità specifica del rapporto che si instaura tra una proposizione e lo «stato di cose», il *Sachverhalt*: la verità di un enunciato dipende unicamente dal suo accordo con la realtà. Con la consapevolezza esplicita che sono proprio le regole del metalinguaggio che costruiscono il *meaning* (il significato) o il *sense* (il senso) degli enunciati: «di qui la tipica inversione di tutta l'impostazione tradizionale; anziché definire la verità in connessione con il significato, si costituisce il significato in connessione con la verità». La semantica pura costruisce così il suo linguaggio-oggetto, stabilendone, arbitrariamente, le regole.

«Conclusione: quello cui mira Carnap è proprio la costruzione di una semantica generale che rappresenti l'esplicazione del tema "condizioni di scientificità in generale", ossia realizzi, sul terreno logico-formale, il programma di

Husserl: la Logica formale diviene qui trascendentale, costituendo le linee di un'Ontologia formale pura. Le sue regole e definizioni costituiscono le condizioni per la razionalità di un sistema semantico (e quindi di un discorso scientifico) in generale. A questa luce si capisce tutto lo sforzo teso a costruire una L-semantica pura generale; essa deve definire il criterio della "logicità" in ogni sistema semantico possibile, ossia della *logicità in generale* in quanto sempre in atto entro le strutture formali di un discorso».

### 9. La formulazione pretiana dell'«ontologismo critico»

Sulla scorta di questa sua innovativa analisi filosofica che contamina, come si è visto, la ricerca husserliana con la "semantica pura" carnapiana, Preti è indotto a rivalutare pienamente, perlomeno sul piano epistemologico (e, di conseguenza, anche su quello filosofico), la tradizionale nozione di "ontologia", pur anche avvertendo, al contempo, l'esigenza di liberarla da tutti i suoi tradizionali non-sensi metafisici. Per delineare questa inedita operazione teorica Preti si avvale, ancora una volta, dell'impostazione husserliana, in particolare della nozione di «ontologia regionale»:

«la nozione di "Ontologia regionale" - scrive Preti nel saggio *L'ontologia della regione "natura" nella fisica newtoniana* - deriva dalla Fenomenologia husserliana. Come è noto, un campo di esperienze che cadono sotto un'unica nozione forma per Husserl una "regione" la quale è organizzata da un insieme di strutture a priori che costituiscono l'esplicitazione della *essenza* costitutiva della nozione unificante. La descrizione-esplicitazione fenomenologica di quella *essenza* costituisce una determinata Ontologia regionale, l'Ontologia di quella determinata regione»<sup>13</sup>.

Ma per meglio chiarire questa dottrina Preti fa anche riferimento alla lezione di Kant e a quella di Dewey, autori che vengono considerati e avvicinati, come sempre accade nella riflessione filosofica di questo pensatore pavese, non tanto per i loro rispettivi "sistemi" speculativi complessivi, bensì per alcuni fecondi spunti di pensiero presenti nella loro opera. Ancora una volta quello che interessa a Preti è la presenza e l'individuazione di una comune possibile «idea direttrice» che consente di meglio dipanare un suo specifico ed autonomo problema filosofico. Quello che a Preti preme del pensiero di Dewey è la teoria del *meaning*, formulata dal pensatore americano soprattutto in *Experience and Nature*, in base alla quale i significati sono intesi da Dewey come elementi fondamentalmente dinamici e strutturali che consentono di organizzare e promuovere nuove esperienze. In modo analogo Preti guarda a Kant per la sua formulazione dell'idea che le categorie *a priori* del *Verstand* consentono di definire la forma specifica di una «natura»

<sup>13</sup> G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 413, il saggio *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana*, risalente al 1957, è qui pubblicato alle pp. 413-35. Le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 414, p. 415, p. 416, pp. 416-7, pp. 433-4 (corsivi nel testo).

in generale. Tuttavia, l'accostamento pretiano di Husserl e Kant a Dewey serve anche per mostrare come, perlomeno a suo avviso, sia possibile depurare la tradizionale concezione trascendentalistica delle ontologie regionali liberandola da tutte le diverse ipoteche metafisiche che pure sono presenti sia nelle pagine kantiane, sia in quelle husserliane. In genere, rileva ancora Preti, sul piano storico le tradizionali nozioni metafisiche «sono talmente connesse con ogni trascendentalismo, che a prima vista appaiono inscindibili anche dal punto di vista teoretico». Tuttavia l'operazione critica che Preti vuole avviare è proprio quella di liberarsi senz'altro da ogni coscientialismo metafisico, ancora fortemente presente nelle pagine kantiane ed anche in quelle husserliane, liberandosi definitivamente dall'idea metafisica che le strutture trascendentali (o forme a priori) mediante le quali viene delineata la struttura di una particolare "regione", abbiano a che fare con una determinata «coscienza» (sia essa pensata come una coscienza psicologica, à la Kant, oppure con un atto fenomenologico, à la Husserl). Ancora una volta, scrive Preti,

«è la semantica, soprattutto in connessione con la storia del pensiero scientifico, che ci conduce a rilevare la funzione sistematica esercitata entro determinati universi di discorso da determinati simboli (concetti, nozioni): funzione che consiste, da una parte, nel predeterminare le linee di sistemazione e connessione delle esperienze; dall'altra nella scelta stessa, entro il complesso delle esperienze, di quelle che sono significative in e per quel dato universo di discorso».

In tal modo anche la tradizionale e «veneranda nozione di 'a priori'» viene profondamente ripensata: non sta più ad indicare una sorta di «costellazione di stelle fisse del pensiero», di forme «immutabili, anzi universali e necessarie», come accadeva in genere nei classici della filosofia, da Descartes ad Husserl, giacché

«nei trascendentalisti l'«a priori» ha un altro aspetto (non in contrasto col precedente, ma comunque distinguibile), per cui esso organizza le esperienze entro il discorso, formando un reticolato di nozioni in riferimento alle quali le esperienze divengono significative, cioè si connettono fra di loro e con le esperienze passate, ed anzi, come energicamente sottolinea Dewey, si prospettano verso le esperienze future, costituendo elementi direttivi ed operativi entro la ricerca».

Ma questa funzione può essere appunto svolta da un «a priori storico relativo», mediante il quale si costituisce, appunto, una specifica «regione ontologica». Il che, non manca di sottolineare Preti,

«illumina di una nuova luce la storia del sapere - la storia delle scienze e, da un particolare angolo visuale, la storia della filosofia: non serie di "scoperte" distaccate, riferite ad un paradigma eterno, non "filastrocca di opinioni" di contro ad una *philosophia perennis*, ma, fondamentale, la storia della formazione e trasformazione delle ontologie mediante le quali l'uomo ha inteso la propria situazione nel cosmo e nella stessa società umana».

La categoria a priori cui guarda Preti costituisce esattamente questo «reticolato di forme, costruito allo scopo di ordinare e scegliere in seno all'esperienza i dati, sì da formarne un sistema dinamico, operativo» che impone allora di sostituire alla nozione metafisica husserliana dell'«essenza» il «*meaning*» deweyano. Con la conseguenza che l'ontologia di cui parla Preti è liberata da ogni ipoteca metafisica coscienzialista proprio perché è sempre da intendersi come ontologia formale:

«essa risulta sempre o di tautologie, o di L-verità, o di enunciati contenenti variabili. Husserl invece aveva ben distinto tra l'Ontologia formale (costituita dalla Logica e dalle matematiche pure) e le ontologie regionali, "materiali", fondate sulle intuizioni di essenze "materiali". Per noi la differenza consiste soltanto nel *grado* del formalismo: più pieno nell'Ontologia formale pura, più limitato nelle ontologie materiali, le quali tuttavia, proprio in quanto ontologie, rimangono sempre relativamente formali rispetto ai contenuti di quelle scienze in cui le ontologie stesse sono operanti come strutture».

Gli assiomi delle teorie formalizzate sono sempre tautologici, quindi vuoti, ma in essi figurano anche delle costanti e delle definizioni le quali ultime pongono in corrispondenza queste costanti con alcuni enunciati specifici che si riferiscono all'esperienza: su questa base si costruisce l'idea di una particolare regione ontologica. Al contrario, le ontologie formali pure costituiscono, invece, un mero calcolo sintattico, sulla cui base è possibile delineare unicamente l'idea di «regione» in generale. Il saggio pretiano espressamente consacrato a studiare l'ontologia della regione «natura» presente ed operante nella fisica newtoniana costituisce, da questo punto di vista, un modello di questa sua analisi filosofica che rende esplicito la configurazione specifica dell'ontologia della natura costruita da Newton con la sua fisica-matematica. Sinteticamente l'ontologia della natura newtoniana risulta e consegue

«dalla struttura stessa del linguaggio scientifico, dei postulati metodici, delle regole di discorso e di verifica che la tradizione scientifica dell'Occidente è venuta selezionando ed elaborando - risulta insomma dalla stessa idea di *scienza naturale* quale si è espressa e nell'opera pratica e nella riflessione astratta di scienziati e di logici. Ontologia nettamente *materialista*, se con questa parola si intende che la natura venga descritta come fenomeni spaziotemporali, connessi dalle categorie di causa e di sostanza, in una "natura" monotona, unitaria, deterministica e matematicamente strutturata».

Il che, naturalmente, non chiude i problemi, ma, semmai, li apre e li apre, in particolare, secondo un preciso e fecondo programma di ricerca trascendentalista-critico che Preti ha poi variamente approfondito non solo nei suoi diversi studi editi fino ai primi anni Settanta, ma anche in molti altri suoi scritti inediti<sup>14</sup> che sono stati ritrovati dopo la sua morte a Djerba nel 1972. In ogni caso, perlomeno nella prospettiva specifica dell'ontologismo critico

14 Per la cui descrizione analitica cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 271-427.

pretiano, è sempre ben presente la consapevolezza che la filosofia, quale insieme di discorsi, di *filosofato*, costituisce, a sua volta, una forma di riflessione sempre situata che si innesta, più o meno problematicamente, entro l'intreccio concettuale, più o meno complesso, della tradizione di pensiero entro la quale il singolo pensatore vuole infine situarsi. Ma avendo peraltro sempre la consapevolezza che

«“pensare” qualcosa significa, in primo luogo, costituirlo come termine obiettivo di una direzione intenzionale, costruirlo mediante dati attuali e potenziali, significati, motivazioni, ecc. In secondo luogo, esplicitarne l'intenzionalità entro un reticolato di categorie o di predicati che dir si vogliono, sui quali si impernia il giuoco logico del discorso»<sup>15</sup>.

Se Kant aveva sostenuto che la critica della ragione coincideva con la metafisica critica, analogamente questa impostazione pretiana configura, a sua volta, una ricerca metalinguistica che coincide con una filosofia critica, giacché «il discorso che porta sulle strutture formali (logiche) e semantiche (fenomenologiche) dei linguaggi e dei discorsi culturali (scientifico, morale, religioso, giuridico) è esso stesso *costruttore* delle categorie fondamentali di questi linguaggi, e quindi delle loro *ontologie regionali*». Nello svolgere il proprio “onesto mestiere” il filosofo non ha così il compito - invero improbabile - di insegnare allo scienziato a parlare correttamente, ma vuole invece individuare l'ontologia regionale propria e specifica dell'impresa scientifica. Ma nello svolgere questo suo compito la filosofia non può non perdere ogni dimensione di pretesa assolutezza metafisica, non può più pretendere di «cogliere degli assoluti *in sé*. Le nostre ontologie regionali, i nostri quadri del mondo culturale, si muoveranno entro i limiti di una cultura storicamente data, di linguaggi oggettivamente usati o concretamente proponibili. Si muoveranno, cioè, nella sfera del *relativo*». Per Preti l'analisi ontologica coincide, dunque, con l'elaborazione di sistemi di semantica, giacché la concezione del significato gli appare essere sempre correlata della verità, mentre, di contro, anche la verità gli risulta essere correlata con il significato: un sistema semantico, configurando un ambito di significanza per i suoi simboli determina anche, al contempo, la struttura ontologica di un determinato ambito di indagine. Ciò che si trova esposto nei libri di fisica (siano essi newtoniani o einsteiniani) costituisce esattamente il mondo fisico: non è il mondo che determina la natura e i limiti degli oggetti fisici, ma è la scienza della fisica che costruisce e delimita i propri oggetti fisici. Naturalmente questa “delimitazione” non avviene nel vuoto, ma sempre in relazione, diretta e feconda, con la stessa realtà materiale la quale, a sua volta, interagisce attivamente con la disciplina che stiamo costruendo. Ma la Fisica, rileva Preti,

---

15 G. Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., vol. I, p. 461, la cit. è tratta dal saggio *Il linguaggio della filosofia* del 1962 (ivi pubblicato alle pp. 455-74), mentre quelle che seguono nel testo si trovano, rispettivamente, a p. 472 (corsivi nel testo) e alle pp. 473-4 (anche in questo caso i corsivi sono nel testo).

«nella misura che forma (come qui per comodità supponiamo) un universo di discorso (un sistema semantico) costituisce, attraverso le sue definizioni, i suoi assiomi, i suoi metodi di verifica, etc., un reticolato di nozioni (categoriche) in cui e mediante cui si costituiscono (o, se si vuole, si trascinano dalla esperienza) gli oggetti fisici, i quali, collegati secondo le relazioni categoriali del relativo universo di discorso, formano la natura fisica»<sup>16</sup>.

In questa prospettiva Preti pensa di poter innestare l'empirismo entro una «particolare forma di trascendentalismo», proprio perché dal punto di vista semantico le categorie costituenti le differenti regioni ontologiche rappresentano delle forme pure (vuote) a priori che possono poi essere riempite da differenti contenuti fattuali. Ma a questo proposito Preti specifica subito come questo suo trascendentalismo

«ha ben poco a che fare con quello soggettivistico-idealistico che si dice sia nato da Kant: infatti non si tratta di forme pure di una coscienza in generale o io penso, bensì di schemi, scheletri, costruiti dall'uomo (e il perché e il come siano stati costruiti è piuttosto oggetto di antropologia positiva, per esempio di una sociologia del conoscere, che non di speculazione filosofica). Si tratta piuttosto di un trascendentalismo storico-oggettivo, che rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questi universi, dalle regole di metodo che si sono imposte storicamente e ancora vigono nel sapere, etc. Insomma, si tratta di un'Ontologia trascendentale (o meglio, di ontologie trascendentali) che non pretende di cogliere le forme e strutture di un Essere in sé, ma vuole determinate il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)».

#### 10. Il neorealismo logico di Preti

Sulla base di questa impostazione Preti, soprattutto nel corso degli ultimi lustri della sua vita, ha lavorato ad un programma di ricerca volto a meglio definire il suo «neorealismo logico»:

«'neorealismo' è un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica. È una posizione che di fatto l'autore di questi saggi ha derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica e dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen* e delle *Ideen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca».

16 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 485, la cit. è tratta dal saggio *Il mio punto di vista filosofico* del 1958 (ivi pubblicato alle pp. 475-95), mentre quella che segue nel testo è tratta da p. 486.

Con questo significativo esordio teorico-prospettico si apre infatti un suo saggio introduttivo inedito, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, con il quale Preti intendeva presentare unitariamente una raccolta, in una opera tendenzialmente “unitaria”, di alcuni suoi altri diversi contributi inediti finalizzati all’approfondimento critico di questo suo originale programma di ricerca<sup>17</sup>. Nel raccogliere in un’unica opera questi suoi studi Preti cercava anche di ricollegarsi ad un movimento carsico del pensiero che, a suo avviso, aveva attraversato la storia della filosofia occidentale nel corso dei secoli, mettendo infine capo ad un punto di vista filosofico neorealista logico degno del massimo interesse. Naturalmente in questa sua feconda ricostruzione teoretica dell’andamento, più o meno sotterraneo, della riflessione filosofica logico-neorealista Preti individuava sempre in Immanuel Kant e nella sua “rivoluzione copernicana” un nodo fondamentale, perché se si prescinde criticamente dall’architettonica complessiva del kantismo e dalle sue stesse sclerosi metafisiche, si può allora comprendere come proprio grazie alla “rivoluzione copernicana”, individuata e precisata dal filosofo di Königsberg, sia possibile conquistare un prezioso punto di vista trascendentalistico, in virtù del quale

«la filosofia passa su un piano assai meno ingenuo, cioè non più immediatamente intuitivo: su un piano analitico, in cui l’analisi mette in rilievo rapporti che entrano in evidenza solo quando (per usare *ante litteram* una terminologia husserliana) si sia sospeso l’orientamento naturale con il realismo ingenuo che esso implica».

Grazie al trascendentalismo di Kant la filosofia critica assume perlomeno una duplice attitudine teoretica: costruisce, in primo luogo, uno sguardo sempre mediato e indiretto sul mondo e, in secondo luogo, si qualifica sempre come una meta-riflessione che pone a suo oggetto privilegiato di studio la formalità stessa della cultura umana. In questa precisa accezione la filosofia non costituisce più la “regina” o il “vertice” dominante delle scienze, come poteva accadere nel mondo antico e, ancora, in quello medievale (anche se in quest’ultimo la filosofia doveva naturalmente configurarsi quale ancella della teologia, con cui spesso coincideva), perché confessa, invece, di non possedere più alcun suo contenuto proprio e specifico. Semmai, ora la filosofia deve andare ad imparare da tutte le altre discipline che si sono via via configurate autonomamente. Infatti, storicamente, la filosofia ha perso, progressivamente, pressoché tutti i suoi molteplici e vasti

---

17 Per la descrizione di questo importante saggio - per il quale citerò sempre ed esclusivamente dall’autografo pretiano - cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia, op. cit.*, pp. 347-51, nonché quanto osservavo nella nota 38 del mio studio *Einstein epistemologo* apparso nel numero monografico de «Il Protogora» (XXXV, gennaio-giugno 2007, quinta serie, n. 9), *Albert Einstein filosofo e metodologo*, a cura di Vincenzo Fano, Fabio Minazzi e Isabella Tassani, alle pp. 115-51 (la nota indicata si trova alle pp. 149-50). La cit. che figura nel testo è tratta dalle pp. 1-2 del manoscritto, mentre quelle che seguono successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 8; p. 9; p. 10; p. 10; p. 11.

domini, quelli del proprio tradizionale impero metafisico, quello, per fare un esempio emblematico, che nella riflessione di Aristotele comprendeva, sostanzialmente, pressoché tutto lo scibile accessibile all'uomo: dalla fisica all'astronomia, dalla logica all'etica, dalla poetica alla retorica, dalla biologia alla psicologia, dall'economia alla politica, per non parlare, poi, della stessa metafisica... Ebbene, storicamente, di fronte a questo vastissimo "impero" della filosofia, ogni singola regione si è progressivamente ribellata a questo dominio filosofico e - per dirla con la celebre formula del giurista rinascimentale Bartolo da Sassoferrato - ha affermato la sua piena autonomia, *superiorem non recognoscens*. Ogni singola disciplina ha così costruito, passo dopo passo, la propria autonomia disciplinare, sottraendosi al giogo filosofico, e ha quindi iniziato a camminare sempre più con le sue gambe, del tutto incurante delle alte strida che la tradizionale filosofia metafisica poteva eventualmente elevare al cielo per rivendicare i propri possedimenti che si stavano sempre più ribellando al proprio dominio. Questo inarrestabile processo storico e teoretico di dissoluzione dell'impero della filosofia ha tuttavia avuto infine un effetto benefico sulla stessa filosofia, perlomeno su quella che ha voluto prendere atto, con Kant, della dissoluzione del proprio precedente imperialismo concettuale metafisico. Per questa ragione in Kant la filosofia compie una mossa radicale: si priva di un suo contenuto "diretto" del mondo e, avanzando... *a gambero*, rivendica una sua differente collocazione critica, quella che la sposta dal piano della riflessione immediata e diretta a quella della *meta-riflessione*, in virtù del quale può appunto configurarsi come una riflessione sopra altre riflessioni. Naturalmente la filosofia non rinuncia alla sua aspirazione ad una visione complessiva e globale della realtà umana, ma cerca di conseguire questo suo obiettivo strategico modificando la sua stessa attitudine nei confronti del mondo e delle altre discipline. Da signoria dispotica e tirannica si trasforma, insomma, in una pratica intellettuale critica, analitica e meta-riflessiva che vuole imparare, in primo luogo, dalle altre differenti discipline, studiando i loro propri, autonomi ed irriducibili, contenuti concettuali e disciplinari. Se le diverse e molteplici discipline - che soprattutto a partire dal Rinascimento in poi hanno sempre più dato vita alle differenti e molteplici branche della feconda ricerca scientifica - rivendicano la loro piena autonomia, di contro la filosofia riconosce ora loro la capacità di costituire delle riflessioni dirette sul mondo, rispetto alle quali la filosofia vuole invece esercitare una forma di riflessione analitico-critica più mediata, di secondo livello, poiché l'oggetto del suo studio sono ora i concetti elaborati da questi discipline. In questo preciso senso la filosofia diventa una meta-riflessione che prende a proprio oggetto i concetti, i risultati conoscitivi, i linguaggi, le strutture, i metodi, le tecniche e l'articolazione complessiva delle altre discipline. Se queste ultime pretendono di studiare il mondo in modo euristico diretto, sia pur dal loro particolare punto di vista non mai esaustivo della complessità del reale, di contro la filosofia vuole invece riflettere su queste riflessioni, vuole insomma collocarsi, *à la Mach, tra le pieghe* delle altre discipline, onde poter sviluppare la sua specifica meta-riflessione con la quale può meglio indagare valori, limiti, strutture e metodologie poste in essere dalle singole discipline.

In questa nuova prospettiva epistemica e filosofica la nozione kantiana del trascendentale consente allora di meglio intendere anche la natura degli stessi concetti che dal criticismo non sono più intesi quali elementi “rappresentativi” del mondo, bensì come delle *funzioni unificanti*, come «un’unità ideale di molteplici dati dell’intuizione», per dirla con le parole stesse di Preti. Questa unità ideale costituisce «il risultato sintetico di funzioni unificanti: funzioni, quindi non rappresentazioni, quindi vuote, formali (non quindi, oggetti ideali)». In secondo luogo

«l’oggetto-del-conoscere non è né un dato né un presupposto (comunque: cioè né “esterno” né “interno”) al conoscere stesso, ma il contenuto di esso, il suo tema: in ultima analisi un compito posto al conoscere a partire dal conoscere stesso e dalle sue strutture. Perciò né la verità, anche se definita come accordo del pensiero con il suo oggetto, è un commisurarsi a un archetipo presupposto, bensì è un commisurarsi dell’attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale».

Proprio su questo terreno Preti pensa di poter innestare l’impostazione husserliana, presente soprattutto nelle *Logische Untersuchungen* e nelle *Ideen*, attuando una «felice fusione dell’eredità neorealistica medievale (e cartesiana) con il trascendentalismo» individuando, in tal modo, «le basi di una gnoseologia e ontologia generali che costituiscono forse il massimo raggiungimento filosofico del secolo XX<sup>o</sup>». Il primo aspetto della fenomenologia husserliana che gli pare di tutto rilievo epistemico concerne proprio la dottrina dell’intenzionalità quale struttura decisiva del processo conoscitivo e la costituzione del *noema* quale «oggetto interno dell’atto del conoscere, l’intenzionato di quell’atto, il contenuto pensato». Il pregio dell’analisi fenomenologica è proprio quello di inserirsi in modo critico entro la tradizione dell’empirismo liberandola da tutti i suoi limiti psicologistici proprio perché concepisce il *noema* come una sintesi dei *morfé* intenzionali che si intrecciano con una *ile* sensoriale e materiale. I dati iletici, investiti dalle funzioni intenzionali, non solo divengono intenzionali, ma sono anche collegati, in tal modo, in alcune sintesi noematiche:

«cioè: gli elementi sensoriali, proprio in quanto riuniti sotto una forma, non solo “riempiono” un significato, ma divengono significanti - proprio nel senso che diventano *segnî*, acquistano legami di riferimento con altri contenuti iletici»,

giacché anche questi ultimi risultano essere intenzionati dalle originarie *morfé*

«come connessi ai dati primari. Questa è una profonda versione del trascendentalismo, che scopre la funzione precisa della forma intenzionale senza limitarla ad una definita trama categoriale. Che la forma sia “vuota” significa propriamente che essa è, appunto, intenzionale e sintetica: che costituisce appunto una trama definita di collegamenti e rimandi tra gli indefiniti (e potenzialmente infiniti) contenuti riempienti la direzione intenzionale, e da essa mirati».

In secondo luogo, il nesso che si instaura tra i *morfé* intenzionali e i contenuti riempienti risulta essere sempre *relativo*, giacché quello che si configura come un *noema* ad un differente livello di analisi può anche configurarsi come un elemento materiale:

«mentre per Kant le forme categoriali, in quanto corrispondenti ad altrettante funzioni logiche del giudizio, stavano tutte sullo stesso piano (erano tutte al medesimo livello), la fenomenologia stabilisce quello che già parecchi pensatori neokantiani avevano visto in alcuni casi specifici (come, per esempio, Cassirer a proposito della causalità): che la funzione categoriale, come forma intenzionale mirante a contenuti riempienti, si può porre a livelli diversi, sì che quello che a un certo livello è sintesi può disporsi come un contenuto rispetto a sintesi intenzionali ad opera di forme di livello più elevato».

In questo senso il merito di Husserl consiste nell'aver pienamente compreso - fuoriuscendo completamente dai tradizionali limiti dell'empirismo classico e anche da quelli della teoria lockiano-humeana dell'astrazione - che le funzioni categoriali si possono collocare a differenti gradi di formalismo. Husserl ha inoltre criticato, *ab inis fundamentis*, sia l'orientamento naturale, sia la concezione rappresentazionistica del conoscere, sottolineando peraltro come l'analisi critica delle strutture noetico-noematiche si configuri come un momento *interno* al processo stesso della conoscenza. D'altra parte Preti avverte anche l'esigenza di "correggere" Husserl nella misura in cui il padre della fenomenologia condivide ancora l'idea arcaica in base alla quale si ritiene che il pensiero trovi la sua espressione nel linguaggio, propriamente inteso quale *segno* del pensiero. Per correggere criticamente questa concessione di Husserl alla tradizione del realismo ingenuo, Preti si avvale allora della tematica della sistematica riduzione al linguaggio della filosofia teorizzata e praticata dalla filosofia analitica sorta dal seno della tradizione dell'empirismo logico. Sia ben chiaro: Preti riconosce senz'altro i grandi meriti della lezione husserliana - sottolineando, per esempio, che la semantica fenomenologica «è di gran lunga più ricca, e persino più rigorosa, della non soddisfacente semantica di un Tarski o di un Carnap» - tuttavia, come si è visto nei precedenti paragrafi, è soprattutto interessato a costruire, in modo rigoroso, un nuovo punto di vista filosofico, appunto quello del neorealismo logico, che delinea proprio praticando una sistematica contaminazione critica tra differenti orientamenti di pensiero che sono sistematicamente curvati e piegati alle esigenze di poter risolvere alcune specifici problemi filosofici aperti.

In questo preciso senso a Preti preme allora ben chiarire la novità teorica che il punto di vista del neorealismo logico consente di introdurre (e comprendere) anche rispetto alla tradizionale e classica controversia sorta, fin dall'antichità, tra i realisti platonici e i nominalisti o neo-realisti. Come è ben noto per i nominalisti un termine come "cane" rinvia senz'altro al concetto di "cane", costituisce, insomma, una generalizzazione induttiva che riusciamo a configurarci a partire dai cani empirici che abbiamo potuto effettivamente conoscere coi *quinque sensibus*. Al contrario, per i realisti platonici "cane" rinvia all'idea sostanziale della caninità, all'*eidos* del cane, alla *tota collectio* dei cani pensati come insieme-unità di tutti i cani possibili.

A fronte di questa classica e tradizionale contrapposizione si configura la «terza via», critica e innovativa, dei neorealisti logici che spiazza entrambi i partiti in lotta. Scrive infatti Preti

«per i neo-realisti ritorna invece l'idea del paradigma obiettivo (e appunto per ciò li chiamiamo anch'essi 'realisti'), ma non come unità sostanziale "in sé". La *significatio* (ossia il concetto) di 'cane' sta ai cani come, poniamo, un progetto di edificio disegnato da un architetto sta all'edificio (o anche alla potenzialmente illimitata classe di edifici) che viene attualmente costruito su quel progetto. Così significazione e denotazione non sono dure direzioni di riferimento a realtà metafisiche diverse: il riferimento ultimo è sempre ai cani (agli edifici) in carne ed ossa (in pietra e calce). Ciò è espresso nella distinzione (a cui sembra ridursi quella tra *significatio* e *suppositio*) tra *suppositio pro significato non ultimato* e *suppositio pro significato ultimato*. L'*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel "progetto" che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili)».

I neorealisti logici medievali cui Preti si rifà esplicitamente - autori come Buridano e i suoi allievi, Nicola d'Autrecourt, Marsilio di Inghen e Gregorio di Rimini - gli sembrano pertanto aver inaugurato questo nuovo e fecondo punto di vista del neorealismo logico che, attraverso il nodo decisivo della "rivoluzione copernicana" kantiana, su cui si innestano poi i contributi innovativi forniti tanto dalla fenomenologia husserliana quanto dalla tradizione della filosofia analitica scaturita dal complesso movimento dell'empirismo logico di origine viennese ed americano, consentono, infine, di delineare un interessante e fecondo programma di lavoro filosofico entro il quale la filosofia sembra quasi uscire dalla sua preistoria metafisica per inaugurare una nuova stagione critica. Una nuova stagione teorica che possiede, tuttavia, le sue salde radici in una originale disamina critica del suo stesso passato e delle sue stesse principali tradizioni concettuali che Preti ha l'indubbio merito *filosofico* di saper intrecciare e problematizzare creativamente, onde meglio approfondire un autentico problema specifico, connesso con l'effettiva possibilità di delineare una prospettiva filosofica (ed epistemologica) molto più rigorosa e criticamente agguerrita, intersoggettiva e da tutti controllabile. Una filosofia che, inoltre, rimette al centro della sua riflessione la relatività stessa del conoscere umano, poiché

«la verità della filosofia è tale in un mondo di cultura determinato, ed entro i presupposti linguistici e culturali di questo. Ma dal momento che non ha senso parlare di altra verità che questa, questa è la verità. Non si vede perché dovremmo considerarla eterna ed immutabile: vale nel presente, nel nostro presente, per noi, che non possiamo vivere altro che nel presente e siamo nati per morire»<sup>18</sup>.

---

18 G. Preti, *Saggi filosofici, op. cit.*, vol. I, p. 474 (la cit. è tratta dal saggio, già citato, *Il linguaggio della filosofia*).

*La via dei segni a partire dalla lezione di Ferruccio Rossi-Landi*

Considerata dal punto di vista del linguaggio, la filosofia non può sottrarsi dal rivedere e rettificare radicalmente il suo ruolo. Il suo centro gravitazionale cessa di essere l'essere (ontologia) o il pensiero (gnoseologia) per divenire il linguaggio, che l'essere e il pensiero ri-comprende: la *via dell'essere* e la *via delle idee* vengono scalzate dalla *via dei segni*.

È questa la prospettiva semiotica, prospettiva evidentemente "rivoluzionaria" in virtù del fatto che abbatte storiche chiusure, apre nuove prospettive, dissoda nuovi terreni. Il filosofo, nell'orizzonte del linguaggio, si batte contro ogni "posizionismo" e, per dirla con Rossi-Landi, «lavora di zappa su di un terreno scarsamente esplorato»<sup>1</sup>.

1. *La filosofia delle relazioni*

La prospettiva semiotica è quella nella quale l'*ens reale* e l'*ens rationis* si riuniscono, e non la prospettiva nella quale essi si escludono. In altri termini, la *via dei segni* mina alla base le tradizionali roccheforti filosofiche che da sempre hanno generato opposizioni inconciliabili, prima fra tutte quella tra realismo e idealismo. La prospettiva semiotica si colloca in uno spazio dialogico tra approcci e tradizioni differenti ed «è fin dall'inizio non solo un risultato di tale reciproca fecondazione, ma anche una produttrice di fecondazioni ulteriori»<sup>2</sup>.

Approdo teorico di alcune di tali fecondazioni è il recente lavoro di Cosimo Caputo, *Semiotica e linguistica*, edito da Carocci, 2006 (di cui riprendiamo il titolo del capitolo 5 che ora diamo a queste note), che si propone di chiarire il problema del rapporto tra le due discipline, problema che risale almeno al Saussure del *Corso di linguistica generale*.

1 F. Rossi-Landi, *Introduzione* a C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, Manni, Lecce 1999, p. 56.

2 F. Rossi-Landi, *Charles Morris e la semiotica novecentesca*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 186.

Punto di partenza del discorso epistemologico avviato da questo lavoro è la glossematica di L. Hjelmslev e lo strutturalismo. La nozione fondamentale che i padri fondatori dello strutturalismo ci hanno lasciato è la nozione di *relazione*. Un ente non è mai in sé, ma sempre dipendente da altri enti: i *relata* non sono entità già definite prima del concretizzarsi della loro relazione. Non esiste, dunque, alcun aspetto del linguaggio che sia dato al di fuori degli altri. È questa una visione antiassolutista e de-ontologizzante che, mettendo capo alla metafora della *rete*, libera lo strutturalismo da certi stereotipi e lo pone in un proficuo dialogo con la semiotica di Peirce.

Facendo delle relazioni il centro attorno a cui orbita la semiotica, ci si libera della concezione “sostanzialistica” (o entistica) della generalità e la filosofia del linguaggio diviene una *filosofia delle relazioni*.

## 2. Il linguaggio come congegno di modellazione e il rapporto di omologia tra linguistica e semiotica

Se vogliamo osservare da vicino il problema del rapporto tra linguistica e semiotica, è bene chiarire dapprima, come ci ha insegnato Vailati, i “termini” della questione. Prima di ogni cosa occorre stabilire cosa è ‘linguaggio’, e per farlo bisogna scrollarsi di dosso taluni diffusi luoghi comuni.

Il linguaggio, ancor prima di assumere una funzione comunicativa, è un “congegno di modellazione” specie-specifico dell’uomo: è la capacità di costruire e decostruire mondi, anche mondi possibili e, in quanto tale, è lecito identificarlo, come fa Sebeok, con la *sintassi*, intesa come capacità meta-operativa caratterizzante l’animale umano, come capacità, cioè, di mettere insieme vari pezzi in un numero tendenzialmente infinito di modi<sup>3</sup>. L’uomo, infatti, è in grado non solo, come accade agli altri animali non umani, di operare direttamente o per contiguità sugli oggetti, ma anche di “operare su operazioni”. L’uomo, diremmo ancora con Sebeok, in virtù del possesso di tale congegno di modellazione primaria, ha la capacità - che segna la “differenza senza salti” dagli altri animali - di inventare, fantasticare e astrarre: risiede in ciò la capacità specie-specifica dell’animale umano di poter agire anche in assenza di oggetti o di scopi<sup>4</sup>.

---

3 Augusto Ponzio, sulla scia delle indicazioni rossilandiane che pongono l’attenzione più sul momento produttivo che sul momento descrittivo, parla del linguaggio come di una “procedura modellizzante”, dove per “procedura” è da intendersi una pratica trasformativa. Tale posizione sembra integrare adeguatamente la proposta teorica di Sebeok che resterebbe ferma, pur nella sua piena validità, a dei presupposti esclusivamente biologico-descrittivi, sottolineando invece, in virtù dell’implicito richiamo al concetto - anch’esso rossilandiano - di *lavoro*, le implicazioni, per così dire, *sociali* insite nel linguaggio.

4 È solo liberandosi dall’ossessione degli scopi immediati che l’uomo, per esempio, è in grado di pervenire alla creazione artistica che risulta essere, per definizione, disinteressata, o meglio, *infunzionale*. Ecco che l’infunzionale si configura come prerogativa essenziale dell’*umano*, è l’uomo oltre i suoi ruoli, oltre le sue competenze professionali, oltre la sua mera riproduzione biologica. È quindi, in ultima analisi, sul piano *etico* che si dispiegano tutte le conseguenze della categoria

Se linguistica e semiotica condividono tale prospettiva teorica fondamentale, è evidente che occorre riconsiderare e rivedere il loro rapporto, rintracciando nella congiunzione e non tanto un accostamento estrinseco, quanto piuttosto un nesso intrinseco. Una volta liberata da ogni riferimento al “linguale” o al “glottico”, la linguistica, condividendo con la semiotica la sua condizione di possibilità nel linguaggio, risulta omologa alla semiotica.

Ecco che, in questo orizzonte, torna ad avere valore il provocatorio rovesciamento operato da Roland Barthes nei suoi *Elementi di semiologia* ai danni della concezione saussuriana. Anche il linguaggio di cui parla Barthes, infatti, non è quello dei linguisti, ma è un *linguaggio secondo* «le cui unità non sono più i monemi o i fonemi, ma frammenti più estesi del discorso che rinviano a oggetti o episodi i quali significano *sotto* il linguaggio, ma mai senza di esso»<sup>5</sup>. La linguistica di cui parla Barthes è una sorta di *trans-linguistica* «la cui materia sarà costituita ora dal mito, dal racconto, dall'articolo giornalistico, ora dagli oggetti della nostra civiltà, nella misura in cui essi sono *parlati*»<sup>6</sup>.

È su tali considerazioni che Barthes propone il famoso rovesciamento, affermando che «la linguistica non è una parte, sia pure privilegiata, della scienza generale dei segni, ma viceversa la semiologia è una parte della linguistica: e precisamente quella parte che ha per oggetto le *grandi unità significanti* del discorso»<sup>7</sup>.

Possiamo oggi accogliere la posizione teorica di Barthes a patto di intendere, come fa Caputo, la linguistica come “forma dei sistemi segnici”. Risiede in ciò la sua “seconda nascita”: essa, impiantata sul linguaggio-sintattico, riemerge come *metasemiosi*, cioè come teoria della semiosi nella sua globalità. Rinasce, dunque, come studio della *facoltà semiotica*.

### 3. La metodica glossematica

La glossematica di Louis Hjelmslev si fonda sull'assunto saussuriano secondo cui la lingua è una *forma* e non una sostanza. Da ciò segue che ogni elemento di una lingua è definibile solo in relazione agli altri elementi della struttura, senza che questa rimandi alle sostanze semiotiche, come i suoni, in cui si incarna.

Infatti, nel dibattito tra linguisti e fonetisti, il linguista danese, giudicando indispensabile lo studio della forma indipendentemente dalla sostanza, polemizza con coloro che ritenevano la fonetica essere il presupposto necessario per la linguistica: il suono linguistico, che è l'oggetto comune ad entrambe,

---

dell'infunzionalità: reclamare il diritto all'infunzionalità vuol dire, dunque, reclamare il diritto alla vita in sé, sottrarsi all'ideologia dominante della produttività e all'omologazione che non vuole differenze, o, per converso, genera soltanto nette separazioni, *differenze indifferenti*.

5 R. Barthes, *Elementi di semiologia* (1964), trad. it. a cura di G. Marrone, Einaudi, Torino 2002, p. 4.

6 Ivi, p. 5.

7 *Ibidem*.

esiste «in quanto la materia sonora data foneticamente riceve dalla lingua una forma, con cui si pongono nel complesso dei suoni linee di demarcazione linguisticamente pertinenti»<sup>8</sup>. È dunque la *forma* che produce le differenze fonologiche tra le lingue; in più, seguendo Hjelmslev, è opportuno ribadire che la sostanza sonora è solo una fra le tante sostanze dell'espressione per cui la forma resta indipendente dalla scelta della sostanza e il loro rapporto «è totalmente arbitrario e puramente convenzionale»<sup>9</sup>, poiché dipende dal consenso e dall'accordo sociale, dipende dall'uso. È fin troppo chiaro, quindi, che il tratto specifico della linguistica hjelmsleviana è nella *centralità della forma*, tanto che lo stesso Hjelmslev, se il termine «non fosse stato adoperato in precedenza per un settore della grammatica e non desse adito a fraintendimenti»<sup>10</sup>, sarebbe stato propenso a chiamare questa nuova scienza delle forme linguistiche pure “morfologia”.

Per la glossematica di Hjelmslev, più che di segno, occorre parlare di *funzione segnica*, dato che «segno non è qualcosa che già è, ma qualcosa che si fa»<sup>11</sup>. I due “funtivi” che contraggono la fusione segnica sono la forma dell'espressione e la forma del contenuto:

«essa – scrive Caputo – non rinvia fuori di sé, come nella concezione tradizionale e ingenua del segno sintetizzata nel noto *aliquid stat pro aliquo*, ma rinvia al suo interno, a uno spazio già semiotizzato costituito dalla sostanza dell'espressione e dalla sostanza del contenuto. Il segno così inteso è pura forma, è alleggerito della sua materialità; esso rinvia a una sostanza-materia che si trova al di fuori del suo essere mera interdipendenza di due costanti (la forma dell'espressione e la forma del contenuto)»<sup>12</sup>.

Rinviando ad una sostanza-materia che è *qualcosa d'altro* rispetto ad essa, la funzione segnica risulta “impura”. Proiettando l'analisi fuori di sé, dunque, la materia non è estromessa definitivamente dalla forma e la trascendenza sta proprio «nella radicalizzazione dell'immanenza»<sup>13</sup>. Ancora con le parole di Caputo, diciamo che

«si trova la trascendenza (il fuori, l'altro) senza uscire dal “dentro” disciplinare della semiotica, il che definisce il segno come segno; in altri termini, è nello scambio con l'esterno che si ha e si produce semiosi. Le lingue e i segni sono al contempo qualcosa e qualcosa d'altro; sono cioè *metastabili* [corsivo nostro]»<sup>14</sup>.

La glossematica hjelmsleviana, così, dopo essersi preliminarmente “alleggerita” per studiare esclusivamente la forma, fa riemergere la materia. In

8 L. Hjelmslev, *Saggi linguistici*, a cura di R. Galassi, Unicopoli, Milano 1991, p. 219.

9 Ivi, p. 225.

10 Ivi, p. 228.

11 C. Caputo, *Semiotica e linguistica*, Carocci, Roma 2006, p. 20.

12 *Ibidem*.

13 Ivi, p. 63.

14 Ivi, p. 64.

altre parole estende lo sguardo al piano del contenuto, «integrando nella linguistica ciò che era ritenuto ‘non linguistico’»<sup>15</sup>: è questa che Caputo chiama una “metodica antiseparatista”.

#### 4. La dia-logica della comunicazione

«La comunicazione non avviene secondo il modello del passaggio di un oggetto da un luogo all’altro, come si trattasse d’un pacco spedito presso un ufficio postale e ricevuto presso un altro. Quello che nella comunicazione può corrispondere al pacco postale è soltanto il suo veicolo [...]. Meglio sarebbe forse parlare di “fiume informativo”. Noi vediamo, cioè cogliamo subito, la superficie; e sappiamo che sotto c’è tutto il volume delle acque che si muovono. Arricchendo l’immagine potremmo parlare di un “battello sul fiume” [...]. Quello che viene comunicato non è soltanto il battello, è anche il fiume»<sup>16</sup>.

Questo modello di comunicazione che il filosofo italiano Ferruccio Rossi-Landi presentava nel 1961 sembra essere il più adeguato a cogliere la globalità e la complessità della comunicazione. È una posizione che, rifiutando il principio dell’*aliquid stat pro aliquo*, fa saltare i confini netti e «rende la semiotica un’organizzazione teorica più complessa»<sup>17</sup>.

Lo studio della comunicazione, dunque, deve prestare attenzione non solo al battello (cioè il *segno*), ma anche al fiume (cioè la *semiosi*), e soprattutto deve evitare di rintracciare logiche fisse e unilineari dei processi comunicativi: «la linguistica mal si adatta a una logica vero-funzionale e normativa» e «per descrivere il linguaggio o il semiosico occorre una *sublogica* [cors. mio] che comprenda anche i cosiddetti elementi ‘illogici’»<sup>18</sup>.

Siamo nel cuore dell’epistemologia hjelmsleviana, ossia il fulcro su cui fa leva l’intera ricerca di Caputo. Lo studioso danese, fin dai giovanili *Principi di grammatica generale*, osserva che nelle lingue, accanto al «pensiero artificiale e arbitrario dell’intelligenza», vige un «pensiero naturale», talvolta prelogico, mistico, governato dal *principio di partecipazione* «e, come tale, indifferente alla logica della contraddizione»<sup>19</sup>. Facendo riferimento agli studi antropologici di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva, Hjelmslev da subito sottolinea la presenza di elementi prelogici in ogni grammatica, giungendo a dire che questa «ha certo bisogno della logica, ma di una logica più ampia e tollerante [...], che non si scontri frequentemente con i capricci della vita fluttuante»<sup>20</sup>.

15 *Ibidem*.

16 F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune* (1961), Marsilio Editori, Venezia 1980, pp. 207-208.

17 C. Caputo, *Semiotica e linguistica*, Edizioni dal Sud, Bari, 2006, p. 82.

18 *Ivi*, p. 80.

19 L. Hjelmslev, *Principi di grammatica generale* (1928), a cura di R. Galassi, Levante, Bari 1998, p. 202.

20 *Ivi*, p. 19. Ciò porta a problematizzare il rapporto pensiero/linguaggio e riconoscere che «mentre il pensiero è *logico*, la lingua è *illogica*». «Le lingue sono troppo imperfette», scriveva Voltaire ne *L’ingenuo*: di ciò ne è ben consapevole

Il principio di non contraddizione è un principio escludente; la sua è la logica della binarietà del tipo *A/non-A*, positivo/negativo. Al contrario, il principio di partecipazione si fonda sull'opposizione partecipativa del tipo *A/A+ non A*, dove i due poli non si escludono a vicenda, dove i due poli «sono contrari e non contraddittori, sono differenti ma non indifferenti, sono differenze di uno stesso genere. Nella contrarietà il *non* non è negazione assoluta quanto piuttosto vaghezza, imprecisione; dice di un contatto, di un richiamo reciproco [...]. Dice di una implicazione possibile e non necessaria»<sup>21</sup>.

Nel principio di non contraddizione trionfa l'identità, il monologismo, giacché «uno dei due termini deve cadere, generalmente quello negativo per essere assorbito da quello positivo»<sup>22</sup>. Il *non* della contraddizione è «il *non* del senso unico e del pensiero unico, il *non* che sopprime le voci, i toni, la parola viva e comprime tutto in una coscienza e in un segno astratti, ottenendo in tal modo una dialettica di tipo idealistico»<sup>23</sup>. Viceversa, il *non* della contrarietà è il *non* della partecipazione, della commistione di identico e diverso, della polivocità.

La legge (hjelmsleviana) di partecipazione, sottolineando l'ibridazione o l'impurità degli aspetti della semiosi, trova le sue più proficue applicazioni nello studio del segno, convergendo fino a trovare decisivi punti di contatto con la semiotica di Peirce, in cui la complementarità prevale sull'antagonismo. Infatti, per lo studioso americano gli aspetti dei segni sono sempre «degenerati»: non si daranno mai icone, indici o simboli nella loro purezza, ma sempre nella partecipazione, seppur minima, di una occorrenza nell'altra.

È evidente che tale intreccio dialogico intende i segni come entità aperte e, scrive Caputo, «nel momento in cui li fonda li sfonda, li apre ad altri segni o ad altre forme della semiosi»<sup>24</sup>. Questa relazionalità reticolare e includente, «esclude ogni separatismo ma anche ogni riduzionismo, e fonda, piuttosto, sul dialogo sia la semiotica che la semiosi»<sup>25</sup>.

Quella della comunicazione è una *dia-logica*.

---

Hjelmslev quando afferma che la loro caratteristica costitutiva è proprio quella di «lottare con l'inesprimibile»; ma sostenere la completa differenza tra lingua e pensiero è un ragionamento quantomeno approssimativo. Tra essi, dice Hjelmslev in *Lingua e pensiero* (ora in «Janus. Quaderni del Circolo Glossematico», n. 4, 2004, pp. 11-20, p.13-14), «c'è un certo squilibrio» e «non sempre si realizzano contemporaneamente», ma essi «non sono due cose completamente diverse» (ivi, p. 17). La lingua, seguendo l'analisi hjelmsleviana, sarebbe definibile, in ultima analisi, come la «forma del pensiero».

21 C. Caputo, *Semiotica e linguistica, op. cit.*, p. 79.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 Ivi, p. 81.

25 *Ibidem*.

## 5. Una ricognizione globale

Il dialogo non è solo la categoria basilare per costruire modelli semiotici aperti e “includenti”, quindi validi, ma è, in prima istanza, la categoria che fonda la *vita* stessa. Così si esprime Caputo nel capitolo conclusivo del volume che stiamo prendendo in esame: «La dialogicità è la metodica della vita: ciò che vive dialoga, anzi deve suo malgrado dialogare per la sua condizione di esposizione, di non autosufficienza. Vivere è uno *stare tra*, uno stare nell’interazione o nell’interconnessione non voluta ma subita»<sup>26</sup>.

Dire che tutto il vivente si fonda sulla dialogicità, significa abbattere le soluzioni di continuità tra uomo e natura ed evidenziare il fatto che tra mente e mondo, tra natura e storia, vi è un *continuum*.

Siamo qui di fronte agli ultimi sviluppi della ricerca semiotica, e segnatamente siamo alle prese con la *semiotica globale* dello studioso americano Thomas Sebeok che allarga l’indagine semiotica fino a comprendere l’intera *semibiosfera*. Egli rivolge il suo interesse, indistintamente, a tutto il vivente, rintracciando nella capacità di comunicare ciò che distingue gli esseri viventi dalle sostanze inanimate.

Come si è già detto (cfr. §. 2), ciò che rende diversa la specie *homo* è il possesso del linguaggio, o capacità sintattica: non si tratta, ribadiamo, di un congegno meramente comunicativo, ma di un «congegno formativo che viene manifestato o concretizzato in modi diversi attraverso varie sostanze semiotiche»<sup>27</sup>. La semiotica globale di Sebeok, palesemente influenzata dai suoi studi biologici, è dunque foriera di un pensiero inclusivo, teso all’ibridazione. Così, l’*antroposemiosi*, che riguarda il comportamento segnico degli esseri umani, rientra nel campo più vasto della *zoosemiosi*, che concerne il comportamento segnico degli animali. Ma il regno animale è solo uno dei grandi regni della vita: ci sarà, quindi, anche una *fitosemiotica* per lo studio della comunicazione nel mondo vegetale e una *micosemiotica* che si occuperà della vita dei funghi. Anche questi, tuttavia, sono ambiti ancora parziali, visto che riguardano solo il mondo degli “eucarioti”. Occorre estendere ancora oltre la considerazione del vivente comprendendo anche il mondo dei “procarioti”: è questo l’ambito di pertinenza della *microsemiotica*.

Dunque, il contributo più rilevante dato da Sebeok alla semiotica è costituito, come scrive Susan Petrilli, «nel liberare la nozione di segno in generale dalla sua subalternità al modello costruito tenendo in considerazione soprattutto il segno verbale» e nello stabilire uno stretto contatto tra semiotica e scienze della natura<sup>28</sup>.

26 Ivi, p. 123.

27 C. Caputo, *Semiotica e linguistica, op. cit.*, p. 99. «Nei primi ominidi - scrive Sebeok in *Sguardo sulla semiotica americana*, trad. it., Bompiani, Milano 1992, p.78 - il linguaggio non veniva usato per la comunicazione, ma per la ‘modellazione’, cioè per un’analisi raffinata del loro ambiente [...]. Tuttavia, la nostra specie alla fine riadattò il linguaggio in una serie di manifestazioni lineari, prima il parlato e poi gli altri mezzi [...]».

28 S. Petrilli, *La svolta semiotica di Thomas A. Sebeok*, introduzione a T. Sebeok, *Segni. Un’introduzione alla semiotica*, Carocci, Roma 2003, pp. 11-44 e p. 11.

È questo uno snodo importante nella ricerca di Caputo. Nel suo lavoro, infatti, ma anche in altri lavori passati, egli mette in costante dialogo le posizioni non riduzioniste e anti-glottocentriche confluite nella *biosemiotica* di Sebeok con la glossematica hjelmsleviana, che, includendo costantemente la *materia*, è lontana dall'assumere una posizione esclusivamente glottocentrica che spieghi il funzionamento dei segni facendo ricorso al solo *segno verbale* e tende, invece, mettendo in luce la complessità irriducibile della semiosi, ad abbracciare un orizzonte *globale*.

Potremmo dire, parafrasando il Rossi-Landi del 1961<sup>29</sup>, che Caputo cerca di innestare sul troncone dello strutturalismo hjelmsleviano alcuni rami tratti dalle moderne tecniche d'indagine della biosemiotica, per mettere capo ad uno stile di ricerca che non cede mai alla antica tentazione di scambiare la parte con il tutto, ma che apre costantemente al dialogo.

E infatti, il limite principale per lo sviluppo della ricerca semiotica è sempre stato, come acutamente sostiene un altro studioso contemporaneo, John Deely, aver «scambiato una qualche parte della semiosi per la totalità della semiotica»<sup>30</sup>.

Il concetto di *fisiosemosi* di J. Deely è ancora più “inclusivo” della biosemiotica di Sebeok, aprendo anche al non vivente, poiché, come egli scrive, «vi è ragione di credere che l'attività segnica abbia operato in forma anticipatrice anche a livelli inorganici prima dell'avvento della vita in natura». Da questa prospettiva di matrice peirceana, ma che ha radici più profonde nel *Tractatus de signis* (1632) del filosofo iberico-portoghese Jean Poinset (Giovanni di S. Tommaso), Deely muove delle critiche a Sebeok che, se ha saputo svincolare la semiotica dal glottocentrismo in direzione di una semiosi operante già nel mondo biologico, non è stato capace, per così dire, di “andare oltre”, gettando le basi per scorgere l'azione dei segni «nella natura fisica stessa al di là dei legami della materia organica o precedentemente al suo avvento»<sup>31</sup>.

La fisiosemosi di Deely assume quindi i tratti di una semiosi “in potenza” (o anche di una *non semiosi*), da integrarsi alla semiosi “in atto” (la biosemiosi), per usare una terminologia aristotelica. La biosemiosi, quindi, con le parole di Caputo,

«costituisce un'estensione e una specificazione ad un nuovo livello dei processi generali della fisiosemosi. È l'*opposizione partecipativa più ampia o più estesa* [cors. mio], dove i due poli, fisiosemosi (non-semiosi) e biosemiosi (semiosi), non si escludono, e dove, piuttosto, il secondo presuppone il primo»<sup>32</sup>.

Il concetto di *non-semiosi* non rivendica l'esistenza di un reale dove non si dà - ed è impossibile che si dia - semiosi, ma indica solo una potenzialità: il *non* dice di una o più possibilità segniche, «dice di un contatto, di un

---

29 Cfr. F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione, parlare comune*, op. cit., p. 20.

30 J. Deely, *Basi della semiotica*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 2004, p. 151.

31 Ivi, p. 165.

32 C. Caputo, *Semiotica e linguistica*, op. cit., p. 114.

richiamo, di un ancoraggio che la semiosi ha fuori di sé»<sup>33</sup>. La *non semiosi* è il “luogo dei realizzabili”, è l’implicato, mentre la semiosi è l’implicante.

Riprendendo e ampliando la felice metafora rossilandiana del “fiume sul battello” (cfr. par. 3), Caputo ci rammenta che, quando parliamo di fisiosemosi, ci troviamo «al di sotto della linea di galleggiamento di quel battello che è il segno, siamo nell’acqua del fiume che lo sorregge e che trascina con sé una gran massa di materiali eterogenei allocati nel letto del fiume, ma che contribuiscono insieme all’azione di galleggiamento e di navigazione del battello».<sup>34</sup>

Risulterebbe quindi infecondo, anche alla luce di queste ultime considerazioni, adottare un metodo riduzionista. Poiché la fisiosemosi si caratterizza come una materialità semiosica *in fieri* (e non come una assenza di semiosi), sarà opportuno tenere bene in conto, come ci fa notare Caputo, che, nemmeno in questo caso, tra materie diverse si danno salti bruschi e recisioni nette.

Risulta peraltro rilevante, ai fini del nostro discorso, che questa impostazione così radicale non può non avere delle conseguenze dirette sul più generale dibattito filosofico. Vista da questa angolatura la semiologia apparirebbe semplicemente come un’importazione della filosofia moderna, portandosi dietro tutti i dualismi di *res extensa/res cogitans*, *fenomeno/noumeno*. La filosofia moderna, infatti, ha seguito la *via delle idee* piuttosto che la *via dei segni*, prospettiva marcatamente postmoderna che sola può condurci verso «una nuova epoca della storia della filosofia in generale»<sup>35</sup>.

## 6. La via dei segni come via etica

La prospettiva semiotica così come si è delineata fin qui, è una prospettiva che «deinsularizza il posto dell’uomo nella natura»<sup>36</sup>, supera la rigida distinzione moderna tra *res cogitans* e *res extensa*, tra uomo e mondo, instaurando, in ultima analisi, un dialogo tra natura e società. È qui che la semiotica, assumendo una marcata valenza etica, si fa *semioetica*.

L’uomo è costitutivamente, fisiologicamente, esposto al richiamo del suo “altro” naturale e del suo “altro” sociale. Egli non sceglie il dialogo come una tra le tante modalità di relazione, piuttosto lo subisce, poichè la dialogicità, come si è visto, è la metodica della vita. Ciò che vive dialoga suo malgrado, già per la stessa condizione naturale di trovarsi in uno stato di non autosufficienza e di finitezza: *essere* vuol dire *comunicare dialogicamente*, in quanto vivere vuol dire “stare tra”.

Ma questa condizione di non autosufficienza e di finitezza espone costitutivamente l’uomo non solo al dialogo col suo “altro” naturale, ma anche al richiamo del suo “altro” sociale. L’uomo, così, è «chiamato a rispondere, a prendere posizione, a prendersi responsabilità al di là del ruolo che occupa. La globalità teoretica diventa globalità etica»<sup>37</sup>.

33 Ivi, p. 115.

34 *Ibidem*.

35 J. Deely, *Basi della semiotica*, op. cit., p. 249.

36 C. Caputo, *Semiotica e linguistica*, op. cit., p. 121.

37 *Ibidem*.

La responsabilità, inoltre, non è in quest'ottica una pratica contingente da attuarsi nell'*hic et nunc*. Essa è un dialogo "cronotopicamente sfalsato" perché coinvolge non solo l'altro uomo lontano spazialmente, ma anche l'altro uomo lontano temporalmente, cioè le generazioni future; in più, si tratta di una "responsabilità asimmetrica", dato che «le generazioni viventi hanno doveri verso quelle future senza che per questo possano rivendicare diritti»<sup>38</sup>. L'etica asimmetrica della responsabilità, poi, allargando la comunità morale fino a comprendere ogni forma di vita (animali, piante ecc.), è da intendersi come *etica ambientale*, dove, però, "ambiente" non è mero sinonimo di "natura", ma la risultante di un intreccio inscindibile tra uomo e natura.

Chi si occupa di semiotica, pertanto, oltre ad interessarsi precipuamente delle condizioni di possibilità del significare, dunque della *vita dei segni*, ha il compito di "prendersi cura" della condotta generale dell'uomo nel mondo e delle conseguenze che al mondo arrega il suo agire, deve cioè prestare attenzione ai *segni della vita*<sup>39</sup>.

Qui il discorso incontra le posizioni di alcuni filosofi contemporanei, primi tra tutti Emmanuel Lévinas e Michail Bachtin, per i quali la "filosofia prima" non è la teoretica, come una millenaria tradizione di pensiero aveva predicato, bensì l'etica.

La condizione dell'uomo, per Lévinas, è originariamente segnata non dall'*essere* (identità), ma dall'*altrimenti che essere* (alterità) e, riprendendo direttamente le parole di Bachtin, diremo che «essere significa comunicare dialogicamente» e che «quando il dialogo termina tutto termina»<sup>40</sup>. Il dialogo, come già si è detto, non è dunque una scelta dell'io, ma all'io è imposto dall'impossibilità di una chiusura in se stesso. Il dialogo, scrive Caputo in *Semiotica strutturale ed esperienza del segno*, «non dipende dalla tolleranza del soggetto, dalla sua consapevole apertura verso l'Altro, anzi proprio in esso il soggetto è spossessato della sua iniziativa»<sup>41</sup>. Dandosi come "evento dell'essere", il dialogo mina alle radici ogni ontologia, poiché «non è l'essere a fondare il dialogo, ma, viceversa, il dialogo a fondare l'essere»<sup>42</sup>.

La "rivoluzione bachtiniana-lévinasiana", inoltre,

---

38 Ivi, p. 122.

39 È questo uno degli assunti di base rintracciabile nelle *Tesi per il futuro anteriore della semiotica*, che costituiscono, come recita il sottotitolo, il programma di ricerca della Scuola di Bari-Lecce, scuola alla quale fanno capo, oltre allo stesso Cosimo Caputo, altri noti studiosi del linguaggio quali Augusto Ponzio e Susan Petrilli. È proprio la *semioetica*, insieme all'anti-glottocentrismo e alla spiccata propensione *critica* dell'attuale, la linea di ricerca fondamentale della Scuola di Bari-Lecce. Cfr. *Tesi per il futuro anteriore della semiotica*, Mimesis, Milano 2006.

40 M. Bachtin, *Problemi dell'opera di Dostoevskij*, trad. it. di M. De Michiel, Edizioni dal Sud, Bari 1997, p. 281.

41 C. Caputo, *Semiotica strutturale ed esperienza del segno*, estratto dai «Quaderni», 18, 1996, del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Lecce, pp. 99-145, p. 109. Ora in Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Graphis, Bari 2000, pp. 135-167.

42 Ivi, p. 110.

«si distingue da quella del copernicanesimo filosofico moderno perché pone un altro centro, quello dell'Altro, accanto a quello dell'Io (*due centri* che sono *due altri*), e perché esce dalla filosofia prima, teoria dell'essere (ontologia), come filosofia dell'Immutabile. Alla ragione fonologica e pura si sostituisce una ragione dialogica che vede l'insopprimibile alterità nella sfera stessa dell'Io e rende impossibile la purezza dell'Io stesso. Non si tratta di negare l'essere, ma di comprenderlo "a partire dall'altro dell'essere"<sup>43</sup>.

È questa la sola condizione per sovvertire l'*ideo-logica* dell'identità, ma, si badi, non si tratta di un rivolgimento teso a ripristinare l'Identico, bensì di «un rivolgimento che pone l'Io sulla strada di un viaggio senza ritorno, di un esodo e non di un'odissea»<sup>44</sup>.

In questo modo, etica e filosofia del linguaggio, condividendo la *metodica dialogica*, finiscono con l' intrecciarsi.

Divenendo l'*etica prius* della filosofia, risulta consequenziale che il linguaggio non può più essere considerato un elemento d'analisi accessorio o di seconda importanza per il discorso filosofico in generale, ma di esso dovrà essere costitutivo.

La via da percorrere, quindi, non può che essere la *via dei segni* e il filosofo del linguaggio, lungi dall'edificare monolitici ed immutabili sistemi onnicomprensivi, non dimenticherà mai di «arrabattarsi nel vile mondo»<sup>45</sup>, piegando la sua personalità a quel lavoro comunitario dal sapore vailitiano, sempre rivedibile, quindi provvisorio; il filosofo del linguaggio, come scrive Caputo in un altro fondamentale passaggio della sua ricerca, «non vola alto come le aquile, vola invece basso come i passerì», il che comporta «un bagno di umiltà [...] per la stessa filosofia»<sup>46</sup>.

43 Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1991.

44 C. Caputo, *Semiotica strutturale ed esperienza del segno*, op. cit., p. 108. A tal proposito riteniamo opportuno integrare queste riflessioni con un rinvio a delle acute considerazioni svolte da Ferruccio Rossi-Landi in merito al rapporto teoria/prassi. «Se stacchiamo i concetti della teoria da quelli della lotta politica immediata [...], scriveva Rossi-Landi nella *Premessa* al *Dizionario teorico-ideologica* (in «Ideologie», 12, 1970, p. 4), «alimentiamo solo interessi accademici e specialistici», per cui, onde evitare che il discorso etico rimanga sul piano teoretico, crediamo, come si legge nelle *Tesi* della Scuola di Bari-Lecce che delle riflessioni rossilandiane si nutrono in buona parte, che la semiotica debba essere intesa e praticata come scienza *critica*, non solo nel senso kantiano, tendente cioè a rintracciare le sue stesse condizioni di possibilità in quanto scienza, ma anche nel *sensu marxiano*, come messa in discussione dell'attuale, come presa di posizione critica nei confronti di quello che l'ideologia dominante ritiene essere l'unico mondo possibile.

45 Cfr. F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione, parlare comune*, op. cit., p. 276.

46 C. Caputo, *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmstev, Humbolt e Rossi-Landi*, Levante Editori, Bari 1996, p. 66.



Evandro Agazzi fotografato nel 1992  
all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

ACADÉMIE INTERNATIONALE DES  
PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Hervé Barreau - Bernand d'Espagnat - Fabio Minazzi  
Roland Omnes - Jacques Ricard

EVANDRO AGAZZI FILOSOFO DELLA SCIENZA

*(Rencontre autour d'Evandro Agazzi,*  
École des Hautes Études en Sciences Sociales e  
Istituto Italiano di Cultura, Parigi, venerdì 9 aprile 2010)

*a cura di Fabio Minazzi*



Padre Agostino Gemelli, Rettore dell'Università Cattolica di Milano, con Evandro Agazzi, allora Presidente del Consiglio di Interfacoltà (organismo rappresentativo degli studenti), a Milano, nel 1955.

FABIO MINAZZI

*Rencontre autour d'Evandro Agazzi: considerazioni introduttive*

*Venerdì 9 aprile 2010, per meritoria iniziativa del matematico e filosofo Jean Petitot, docente dell'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales e dell'École Polytechnique di Parigi, nonché membro effettivo dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, si è svolto a Parigi un amabile e assai simpatico Rencontre autour d'Evandro Agazzi che, complessivamente, si è articolato in due diversi momenti.*

*Nel primo pomeriggio, nella sala 214 dell'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales et Maison des Science de l'Homme, nella storica sede di Boulevard Raspail (al numero civico 54), sono intervenuti, dopo una breve, ma toccante, introduzione ai lavori delineata da Jean Petitot, promotore parigino della iniziativa, Roland Omnes (professore emerito dell'Università d'Orsay e Vice-Presidente dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Anne Fagot-Largeault (professore al Collège de France, membro effettivo sia dell'Académie des Sciences, sia dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Bertrand Saint-Sernin (dell'Académie des Sciences morales et politique, nonché socio dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Hervé Barreau (direttore di ricerca onorario del CNRS e socio dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Luca Maria Scarantino, (segretario generale della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie). Nel tardo pomeriggio, dopo un breve, ma significativo ed intenso intervallo di discussione, questo omaggio all'opera e al pensiero di Agazzi è proseguito presso la sede dell'Istituto Italiano di Cultura di Parigi, nella sede di rue de Varenne (n. 50), nella quale sono intervenuti, dopo i saluti dei responsabili dell'Istituto, lo scrivente (professore dell'Università degli Studi dell'Insubria, socio titolare dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences nonché direttore scientifico del Centro Internazionale Insubrico), Bernard d'Espagnat (dell'Académie des Sciences morales et politique, nonché socio effettivo dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Jacques Ricard (professore emerito dell'Università di Parigi VII, anche lui socio dell'Académie des Sciences, nonché dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences), Mar-*

co Panza (direttore di ricerca del CNRS) e, last but not least, il promotore dell'intera giornata dedicata ad Agazzi, il già ricordato Jean Petitot. Entrambe le sezioni sono state sempre concluse da un sintetico, ma sempre stimolante, intervento diretto dello stesso Agazzi (attualmente emerito dell'Università degli Studi di Genova, ma anche docente dell'Universidad Autónoma Metropolitana di Città del Messico), il quale non solo ha ringraziato, ma ha anche colto l'occasione per esprimere qualche suo interessante rilievo prospettico.

Come emerge anche da questa pur scarna indicazione del programma, l'iniziativa parigina, felicemente e tempestivamente promossa da Jean Petitot, ha così costituito un significativo e sentito omaggio, affatto singolare, che soprattutto la cultura filosofica di lingua francese, in particolare, ha voluto tributare, amichevolmente e assai simpaticamente, all'opera epistemologica, filosofica ed istituzionale posta in essere da Agazzi nel corso della sua intensissima attività intellettuale e culturale. Una delle cause immediate pregresse di questa iniziativa può naturalmente essere individuata anche nella precedente pubblicazione del volume di più autori, *Filosofia, Scienza e Bioetica* nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi, curato dallo scrivente, apparso nella collana della Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, stampato dall'Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato a Roma, nel 2007. Come è noto, allo stato attuale questa prestigiosa collana istituzionale della Presidenza del Consiglio dei Ministri del Governo italiano ha consacrato solo due libri a due dei principali filosofi della scienza italiani: *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, dedicato all'opera e al pensiero di Ludovico Geymonat, il padre riconosciuto della filosofia della scienza italiana del Novecento, libro apparso nell'ormai lontano 1987, e, appunto, giusto vent'anni dopo, il secondo volume testé ricordato, espressamente consacrato all'opera di Agazzi. Ebbene, alcuni dei principali e più noti relatori della giornata parigina precedentemente ricordati figurano espressamente tra i 114 autori del volume del 2007, con la conseguenza che questo incontro di Parigi ha anche voluto riprendere, in parte, proprio le fila di un discorso storico-critico più articolato e diffuso che, perlomeno per alcuni studiosi, si era appunto dipanato proprio nelle pagine dell'impegnativo volume pubblicato in onore di Agazzi.

Per questa ragione, aprendo i lavori dell'incontro parigino, Jean Petitot ha voluto ricollegarsi espressamente anche a questo omaggio internazionale, sottolineando subito il carattere complessivamente amicale dell'iniziativa che si stava per realizzare. Sempre per questo stesso specifico motivo, nel momento in cui Il Protagora ha proposto di pubblicare alcuni degli interventi parigini, Petitot, per parte sua, ha preferito declinare questo invito. Effettivamente, non sfugge neppure al Protagora che l'incontro parigino ha rappresentato un pur significativo e fecondo momento di simpatico omaggio filosofico ed umano collettivo, dal tono volutamente amicale. La presente pubblicazione non ha quindi, naturalmente, la pretesa di affrontare in modo specialistico e rigoroso lo studio e la disamina critica dell'opera e del pensiero di Agazzi, così come si è dispiegata in numerosi e intensi decenni di attività svolta in pressoché tutto il globo. Ma allora, si chiederà forse il

lettore, perché voler comunque pubblicare questi testi parigini e alcuni di questi interventi svolti in un clima di tale amabile e diffusa convivialità? Non era forse meglio aderire al pur cortese diniego di Petitot e non lasciar quindi traccia alcuna di questo pur felice incontro parigino? Dove mai sta scritto che tutto quello che viene variamente organizzato in ambito culturale debba poi essere, sempre e comunque, pubblicato? Perché, dunque, cercare di salvare questa iniziativa dall'oblio del tempo?

Naturalmente queste sono domande del tutto legittime che avanzano rilievi peraltro assai pertinenti e ragionevoli. Non bisogna infatti cadere nell'errore di voler sempre pubblicare tutto e a tutti i costi. Non si può così negare che in molte occasioni è effettivamente giusto che talune iniziative lascino solo un buon ricordo complessivo nella mente dei partecipanti, per poi scomparire, più o meno velocemente, nella pace discreta dell'incessante divenire della vita che tutto tritura e cancella, con una velocità incredibile, soprattutto nell'ambito di un mondo sempre più globalizzato e quasi soffocato da un'informazione sovrabbondante. Tuttavia, in questo caso specifico, non è invece sembrato inopportuno promuovere, comunque, la pubblicazione di alcuni interventi presentati a Parigi. Sostanzialmente si è così deciso di pubblicare questi testi soprattutto per alcune diverse, ma precise e convergenti, considerazioni.

In primo luogo, per l'interesse intrinseco dei differenti interventi che qui si pubblicano, i quali aiutano a meglio lumeggiare non solo aspetti differenti dell'opera e del pensiero di Agazzi, ma anche alcuni tratti della sua precisa umanità, perlomeno come sono colti e vissuti nel preciso contesto del dibattito internazionale, percepito, peraltro, dal prezioso, ma affatto peculiare, angolo visuale proprio della cultura filosofica di lingua francese.

In secondo luogo, perché questa iniziativa parigina si è svolta in una forma decisamente seminariale, cui hanno necessariamente partecipato alcuni specialisti di epistemologia, filosofia e storia della scienza il cui numero era tuttavia assai esiguo: pare allora opportuno fornire notizia precisa di questo omaggio all'opera di Agazzi ad un numero di studiosi più ampio di quelli che hanno effettivamente partecipato allo stesso incontro.

Infine, in terzo luogo, proprio perché questo seminario ha assunto, fin dalle sue primissime battute, già, come si è accennato, nelle stesse parole di apertura di Petitot, un inaspettato (e simpatico) tono dichiaratamente "amicale". Il che non ci appare affatto scontato, soprattutto se si considera quello che costituisce il corrente quadro umano e culturale di molte relazioni accademiche e/o culturali che, a volte, si instaurano sia all'interno di una più ristretta e determinata comunità nazionale, sia in ambito internazionale. Ad essere gentili ed eufemistici si può infatti rilevare come, spesso e volentieri, queste relazioni inter-accademiche si limitino unicamente ad una cortesia di mera facciata, più o meno ipocrita, quando poi non danno invece luogo addirittura anche a scontri e contrapposizioni di "scuola" (oppure, se si preferisce, di "banda" accademica) molto dure, per quanto possano sembrare, all'occhio dei tempi lunghi della storia culturale, anche alquanto ridicole e tali, comunque, che la stessa, incalzante, cronaca accademica si incarica, ben presto, di disperderne, più o meno velocemente, le poco nobili tracce.

*Ora, l'aver potuto assistere alla manifestazione tangibile, proficua e, invero, del tutto spontanea di un tale straordinario clima, decisamente amichevole, instauratosi, del tutto fisiologicamente, tra diversi studiosi di differenti ascendenza teorica, spesso appartenenti anche a discordanti generazioni, essendo anche collocati, soggettivamente, in contrastanti pieghe sociali, non ha potuto non colpire i partecipanti di questa bella iniziativa parigina. La quale ha così finito per costituire un evento affatto singolare, proprio per la grazia del suo tono complessivo, non scontato e per niente diffuso, di piacevole e nobile amicalità, con la quale, del resto, lo stesso nostro ospite princeps, Jean Petitot, ha effettivamente sempre condotto e guidato, con mano assolutamente felice, l'intero Rencontre autour d'Agazzi, ponendo peraltro in essere il suo tradizionale e impeccabile stile, con la sua grande e riconosciuta maestria. In tal modo chi ha partecipato a questo incontro ha provato il piacevole brivido di trovarsi quasi in una corte rinascimentale d'altri tempi, a cavallo tra umanesimo e rinascimento, in un momento particolarmente felice in cui, per dirla colle belle e significative parole del Libro del Cortegiano di Baldesar Castiglione, si coglieva nell'aere «non solamente lo ingegno e bella forma di persona e di volto, ma una certa grazia e, come si dice, un sangue, che lo faccia al primo aspetto a chiunque lo vede grato ed amabile; e sia questo un ornamento che componga e compagni tutte le operazioni sue e prometta nella fronte quel tale esser degno del commercio e grazia d'ogni gran signore».*

*Insomma, ingegno, bellezza, disposizione della persona e grazia diffusa costituiscono proprio i tratti di quell'amicalità diffusa che proprio nell'incontro parigino si è manifestata e resa, infine, tangibile, in aperto contrasto con le solite, e non meno diffuse, tradizionali chiusure dogmatiche. Riuscire a diffondere questo nobile tratto di grazia e gentilezza culturale, civile ed umana non è affatto scontato e proprio questo eminente aspetto dell'iniziativa parigina meritava, allora, di essere documentato, raccogliendo in questa piccola sezione perlomeno i testi "amicali" di alcuni, pochi, autori. Autori tutti appartenenti, peraltro e non a caso, in quarto luogo, proprio all'Académie Internationale de Philosophie des Sciences la quale ultima, da anni, ha effettivamente instaurato questo diffuso clima amicale grazie alla lunga, assai preziosa ed ininterrotta ed attiva presidenza di Agazzi, che dura oramai dal sempre più lontano 1978.*

*Questo clima non è del resto affatto scontato, ma deriva anch'esso da uno stile filosofico ed umano ben preciso che, in ultima analisi, rinvia non solo alla stessa filosofia (soprattutto al suo modo di intenderla e di praticarla), ma anche al singolo filosofo, in carne ed ossa. Il che appunto coinvolge sia la teoresi, sia il modo peculiare con cui il pensiero filosofico è effettivamente vissuto e praticato dal singolo pensatore, secondo una curvatura che ci riporterebbe direttamente anche alle origini della stessa filosofia occidentale, perché tra il pensiero e l'uomo non può non esserci una certa profonda congruenza. La filosofia, infatti, deve anche essere intimamente vissuta dal singolo filosofo che la difende e la sostiene. In caso contrario quella filosofia, non vissuta dallo stesso filosofo che la elabora, rischia di trasformarsi in un velo ipocrita che nasconde altri interessi, libidini e passioni non propriamente... teoretici.*

*Una filosofia che non sia socraticamente vissuta, rischia infatti di trasformarsi solo in un abito formale e di facciata che nasconde altre finalità (accademiche) di potere (?!), di egemonia, di vanità estetica oppure, ancora, di puro e semplice dominio esercitato tramite la cultura. In realtà, quando si inizia a percepire la filosofia in modo chiuso e dogmatico, quale contrapposizione che, a volte, giunge addirittura a comminare veti sulle persone e le idee, allora la stessa filosofia non è più affatto, per dirla con le parole di un autorevole studioso come Eugenio Garin, «filosofia di tutte le aperture e di tutte le convergenze, meditazione morale di una vita percorsa dalla speranza, eppur guardinga sui confini del mito, piuttosto umano dialogo che non trattato, esasperazione problematica erosiva di ogni sistema...». Al contrario, in questa prospettiva militonta la filosofia è, invece, intesa come dogmatica chiusura in un determinato orizzonte e anche come guerra preventiva, e senza quartiere, contro chi ha il grave torto di non pensarla come noi (e magari anche di non far parte della nostra "consorteria" cortigiana). Il che però, a ben pensare, costituisce un vizio culturale e civile atavico e assai tradizionale della cultura controriformista, propria, poi, di tutti gli accademici faziosi (e anche dei loro sodali che, spesso per mera paura ed pavidità umana, tacciono o fanno finta di non vedere oppure, ancora, si adeguano supinamente), perché, come già scriveva un poeta come John Milton (nella sua celebre Areopagitica del 1644), fu proprio lì in Toscana «ch'io trovai e visitai il famoso Galileo, ormai vecchio, divenuto prigioniero dell'Inquisizione, perché aveva pensato in astronomia, diversamente da come pensavano i suoi censori francescani e domenicani».*

*Per questa pestifera tradizione totalitaria di incalliti censori del libero pensiero, il pensare illuministicamente, à la Kant, con la propria testa, e, appunto, diversamente dai vari "censori" - più o meno accademicamente blasonati - costituisce, infatti, un grave reato che deve essere punito e represso, appunto, con l'ostracismo, con veti di estromissione, con il silenzio e altre simili amenità, proprie del potere coercitivo. Esattamente al contrario di quanto riteneva, invece, un autentico filosofo come Piero Martinetti, il quale, a fronte delle violente censure mossegli, nel 1926, da fascisti e cattolici per un celebre simposio milanese della Società filosofica italiana da lui organizzato, rivendicò apertamente, sempre in nome della libertà (anche della più autentica libertà filosofica) di non volersi mai trasformare in un «esecutore» di alcun «decreto di scomunica», essendo lui stesso un «filosofo», ovvero un «cittadino di un mondo nel quale non vi sono né persecuzioni né scomuniche». Anche Piero Martinetti si colloca così agli antipodi di questo tradizione dogmatica, che vuole invece porre veti e comminare scomuniche nei confronti di chi non gli è gradito, anche per quelle che si configurano, ai suoi paraocchi come frequentazioni assai disdicevoli e assolutamente non accettabili.*

*Prima di congedare i miei venticinque lettori e lasciarli ai diversi testi dell'iniziativa parigina - che qui si pubblicano, peraltro, in un ordine del tutto libero rispetto al programma originale e sempre con titoli redazionali - desidero comunque avvertire che si è inoltre ritenuto opportuno completare questa breve documentazione pubblicando la traduzione italiana di una breve, ma interessante, intervista ad Agazzi apparsa recentemente in Messico*

*(sulla rivista del Tecnológico di Monterrey di Città del Messico, «Claves del pensamiento»), nel corso della quale il pensatore italiano delinea le linee essenziali della sua biografia intellettuale, precisando anche l'orizzonte della sua attuale riflessione. Se non mi inganno anche questo documento aiuta a meglio intendere un peculiare stile intellettuale che, assai opportunamente e in modo congruente, integra i materiali dell'incontro parigino in cui Agazzi, come si è accennato, ha in genere replicato ai diversi interventi offrendo, in modo abbastanza analogo a quello che si evince da questa intervista curata da Hortensia Cuellar, qualche fecondo spunto di riflessione che si ricollegava, più o meno esplicitamente, proprio al suo intenso percorso filosofico, culturale ed umano. A conferma di quello stile filosofico di ascendenza socratica che ha sempre contraddistinto la sua ricerca e il suo confronto con le differenti voci intellettuali con le quali si è variamente posto in dialogo, sincero e aperto. Nel pubblicare questo testo desidero infine, last but not least, ringraziare sia la rivista messicana, l'intervistato e l'intervistatrice che ci hanno consentito di tradurre questa intervista, sia, in particolare, la prof. ssa Rossana Avanzi che, ancora una volta, con amicizia e grande disponibilità, ha gentilmente tradotto il testo dallo spagnolo.*

BERNARD d'ESPAGNAT

*Cher Evandro, elle n'est pas une vache !*

Cher Evandro,

Cet après-midi, à l'EHESS, nos confrères de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences vous auront sûrement dit combien nous vous sommes tous reconnaissants pour votre action à notre tête. Pour ce long rôle de moteur que, cédant à nos prières - à chaque occasion renouvelées ! - vous y assumez depuis tant d'années, avec une inégalable efficacité.

Je n'y reviendrai pas, sinon pour vous dire que c'est du fond du coeur et en toute objectivité que je m'associe à des remerciements chaleureux et si mérités. Cela dit, craignant que trop de coups d'encensoir ne finissent par vous lasser, je me permettrai d'évoquer plutôt, ici devant vous, quelques souvenirs, liés à cette aventure académique mais cependant plus personnels. Je les regrouperai sous deux mots-clé. Le premier ne vous surprendra guère: c'est celui de «Europe». Quant au second, vous le connaîtrez dans quelques instants.

En premier lieu, donc, l'Europe. Oh, je sais bien ! Notre Académie est internationale. Elle a des membres sur divers continents et ses séances annuelles ont lieu parfois au Nouveau Monde. Mais il se trouve que celles auxquelles j'ai pu participer se tinrent en Europe. D'où - pour moi toujours - les découvertes successives de ces villes adorables que sont Fribourg, Gênes, Heidelberg, Parme, Ravenne ou Salzbourg, sans même parler d'un émouvant retour à Copenhague. Et, surtout, intimement associée à tous ces lieux, la découverte «en chair et en os» des êtres de réflexion qui y habitent. Et enfin, couronnant le tout, celle de la diversité des problématiques de la philosophie des sciences. D'où l'immense intérêt de notre Académie. Et, je le répète, nous savons tous à quel point nous vous sommes redevables de tout cela. Car chacune de ces réunions demandait bien sûr organisation, initiatives, prises de décision... *et tutti quanti* - comme nous disons en Français ! - et tout cela vous l'avez fait.

Ainsi vous avez démontré qu'on peut être homme d'action même si l'on est philosophe. Mais comprenons-nous bien. Si mes propos avaient pour résultat d'éclipser cette dernière «casquette», celle de philosophe qui est la vraie vôtre, au profit de l'image de «l'homme d'action», ils s'égèreraient tout à fait. Dans mon esprit le nom de «Evandro Agazzi» évoque - bien sûr ! - essentielle-

ment le philosophe. Et un philosophe qui - d'un mot frappant et bien choisi - a fait, *et fait encore*, beaucoup réfléchir le physicien que je suis !

Ce mot, qui sera donc ici mon second mot clé - mon sésame mnémotechnique ! -, vous le prononcâtes devant nous, académiciens, il y a longtemps. Bien longtemps. Il ne fait pas partie - c'est le moins que l'on puisse dire - du vocabulaire philosophique conventionnel. C'est le mot de «vache»!

Eh oui ! Vous avez dit alors (je crois me rappeler textuellement vos paroles) : «*le penseur ne doit pas se borner à dire ce qu'une chose n'est pas. Un tel dit que telle chose n'est pas une vache. Bon, très bien: elle n'est pas une vache. Et après ?*» .

Stupeur pour moi, qui m'étais tellement démené pour montrer que la physique *n'est pas* une description de la réalité en soi, et réalisais subitement quel chemin il restait à faire ! Stupeur - ou, disons plutôt, interrogation - qui demeure à l'heure présente, car découvrir ce qu'au delà de ses recettes la science nous aide à concevoir sans trop d'errance n'est pas aisé comme on le sait.

Liée, bien entendu, à cette interrogation en est une autre, que le titre d'un de vos livres, cher Evandro, *Le bien, le mal et la science* définit parfaitement bien. A titre de parenthèse permettez-moi à ce sujet l'évocation d'un autre souvenir, bien anecdotique, celui-là. L'Institut de France, comme vous le savez, est un lieu riche en traditions, que les anciens susurrent aux bleus. L'une d'elles consiste en ce que le nouvel élu est invité à faire preuve d'un certain tact. De sa part, prendre la parole dès les premières séances après son arrivée serait considéré comme n'étant pas de très bon goût. Oui mais voilà que dès ma toute première venue en ce cénacle votre livre m'est officiellement mais anonymement transmis, avec suggestion de le présenter. Que faire ? Petit problème embarrassant ! Mais je vous le dis tout de suite: à sa lecture le livre m'avait vivement intéressé, de sorte que la voix de la rationalité l'a emporté sans peine sur celle de la tradition: J'ai présenté le livre sans tarder, nettement plus tôt que le protocole ne le suggérait.

Mais fermons cette parenthèse. Revenons à *la vache*, ou plus exactement à la visée lointaine dont votre apologue de la vache m'avait si vivement fait sentir la nécessité : celle de tenter d'aller au delà d'une pure et simple réfutation de l'atomisme et du matérialisme et de s'efforcer de capter, fût-ce un tout petit peu de ce *je-ne-sais-quoi* qui se dissimule derrière notre savoir dit «objectif». Certes la tentative - qui est au coeur de la philosophie pérenne - est vraisemblablement bien ambitieuse. Mais à défaut de parvenir au but on peut quand même tenter d'avancer un tout petit peu sur le chemin. Et je me réjouis, cher Evandro, de l'occasion qui m'est ici offerte de vous dire qu'en la matière la lecture de vos ouvrages m'a aidé à me préciser nettement à moi-même une distinction dont je pressentais, mais vaguement, la nécessité. Il s'agit - vous vous en doutez ! - de celle qu'il importe de faire entre la notion de *référence* et celle de *signification*. Comme vous l'expliquez très bien, la référence d'un concept est l'ensemble des choses auxquelles le concept s'applique; alors que sa signification est le contenu de représentation intellectuelle que nous entendons exprimer par lui. En science la tendance - pour ne pas dire la règle - est d'identifier signification et référence; ou, plus précisément, de réduire la première à la seconde : ce qui permet d'éliminer des questions oiseuses, type : sexe des anges. Mais vous notez qu'en fait, dans

le langage courant nous ne limitons pas la signification d'un concept à l'ensemble de ses références, et vous faites très bien valoir qu'en philosophie il y a des mots dont le sens n'a pas à être ainsi limité. Parmi les exemples que vous donnez il y a celui du mot *être*, et je me réjouis du support que votre analyse apporte par là au sentiment qui est le mien. Oui vraiment je pense comme vous, arguments à l'appui, que le mot *être* a bien une signification qui déborde toute référence.

Pardon, cher Evandro et chers amis, pour cette rapide et donc déficiente allusion à vos si importants travaux. Et, en tant que doyen (j'imagine !) de cette assemblée, laissez-moi me faire notre interprète à nous tous, académiciens, pour vous dire encore une fois la sincère reconnaissance que nous éprouvons envers vous.



Evandro Agazzi e Ludovico Geymonat a Milano, al Centro S. Fedele, per la presentazione del volume scritto e dialogato con Fabio Minazzi, *Filosofia, scienza e verità* (Rusconi, Milano 1989).

FABIO MINAZZI

*Evandro Agazzi Magister*

Mesdames et Messieurs,

j'aimerais bien remercier l'Institut Italien de Culture de Paris qui m'a donné la possibilité de cette présentation. J'aimerais d'ailleurs remercier Monsieur le Professeur Jean Petitot qui a préparé cet événement, en s'occupant directement de l'organisation. J'aimerais aussi remercier tous les collègues qui sont présents et qui nous honorent avec leur présence.

C'est toujours difficile parler d'un livre qu'on a édité<sup>1</sup>. Un livre c'est comme un fils. Quand on publie un livre, c'est correct de lui laisser trouver sa route dans le monde.

En tant que éditeur de ce livre – qui, comme vous pouvez imaginer, a nécessité d'un fatigant travail de rédaction – je peux donner des renseignements à l'égard de sa *genèse*. Aujourd'hui, je me trouve dans la bizarre situation d'être l'éditeur des deux seuls ouvrages qu'on a dédiés au deux plus grands philosophes italiens de la science du XX siècle, édités par la Présidence du Conseil des Ministres de Rome, dans une collection officielle prestigieuse et point de repère du Gouvernement italien.

En 1987, j'ai édité le volume, voulu par la Présidence du Conseil des Ministres du Gouvernement italien, dédié à la biographie intellectuelle de Ludovico Geymonat (1908-1991) qui, comme vous savez bien, a été le père de la philosophie de la science italienne du XX siècle. C'est justement avec Geymonat, grâce à l'ami Monsieur le Professeur Petitot, que j'ai été invité ici, à l'Institut Italien de Culture en 1987, du 3 au 5 novembre, à l'occasion d'un célèbre congrès, *La portée des traditions épistémologiques italiennes*, dédié à une riche comparaison entre la tradition épistémologique française et la tradition épistémologique italienne, avec la participation d'un grand nombre de spécialistes italiens et français. C'est justement pendant cette mémorable initiative parisienne, soutenue par Jean Petitot et Giulio Giorello avec l'Institut Ludovico Geymonat de Milan, que, dans cette salle, on a assisté à une mémorable discussion philosophique entre Ludovico Geymonat et Evandro Agazzi, sur la notion de vérité relative.

A l'occasion de ce congrès parisien, j'ai eu la possibilité de connaître, personnellement, pour la première fois, Evandro Agazzi, qui a été en suite le directeur de mon doctorat de recherche en Philosophie de la science, en étudiant avec

---

1 Aa. Vv., *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, a cura di Fabio Minazzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 2007, pp. 1408.

lui à Gênes et à Fribourg, en Suisse. En ayant collaboré soit avec Ludovico Geymonat soit avec Evandro Agazzi, avec lesquels j'ai aussi rédigé un volume de comparaison philosophique, qui s'intitule *Filosofia, scienza e verità* (paru pour Rusconi à Milan, en 1989), j'ai eu la possibilité d'apprécier leur rapport d'amitié et leur lien intellectuel, philosophique et humain, même si les deux gardaient une manifeste autonomie et liberté de pensée l'un par rapport à l'autre.

Après presque vingt ans d'enseignements aux lycées italiens, j'ai enfin obtenu l'enseignement universitaire grâce à Evandro Agazzi, dix ans après la mort de Ludovico Geymonat. En ce qui concerne ma carrière universitaire, Evandro Agazzi m'a aidé exactement comme Ludovico Geymonat l'avait aidé à son tour. D'un point de vue culturel et civil il faut noter que ces deux différents aides académiques ont été toujours réalisés entre penseurs de différentes générations et de différente tradition théorique, culturelle et civile. En Italie, un épisode tel que celui que je viens vous raconter c'est une véritable exception, puisque la norme c'est celle de garder strictement la « généalogie » des écoles de pensée. C'est une exception qui a été réalisée par des hommes honnêtes, qui respectent le travail et la pensée des autres.

C'est donc pour cela que j'ai commencé l'enseignement universitaire en éditant un volume international dédié à Evandro Agazzi, avec lequel j'ai un débit de reconnaissance intellectuelle et humaine. C'est ainsi que j'ai proposé, encore une fois, à la Présidence du Conseil des Ministres la réalisation d'un volume consacré au philosophe de la science Evandro Agazzi. Si le volume sur Geymonat a été dédié à un philosophe de la science laïque, marxiste et de gauche, celui sur Agazzi a été dédié à un philosophe catholique, penseur libéral et modéré. Avec cette entreprise culturelle, j'ai réalisé une sorte de « compromis historique » : si d'un point de vue politique, ce compromis a été un véritable échec, d'un point de vue culturel et éditorial il a été une excellente victoire. On a commencé à travailler à la rédaction de ce volume sous la Présidence du Conseil des Ministres Italien de Romano Prodi, donc un gouvernement de gauche modérée, et on a fini sous la présidence de Berlusconi, donc de droite modérée. Ces deux gouvernements ont tous les deux soutenu l'idée de publier ce livre en hommage de Agazzi.

Si on fait une comparaison entre les deux volumes, je dois admettre que celui qui a été dédié à Agazzi démontre une meilleure collaboration internationale, puisque Agazzi a beaucoup travaillé dans différents pays et continents. Le cinq langues de ce livre – italienne, française, allemande anglaise et espagnole – démontre d'ailleurs les langues avec lesquelles Agazzi a écrit ses livres et ténus ses cours et conférences dans tout le monde.

Enfin, je dois aussi noter qu'éditant le livre, je me suis aussi occupé de rédiger la bibliographie complète d'Evandro Agazzi. En consultant les titres de la bibliographie, je me suis rendu compte de l'extraordinaire carrière d'un Auteur qui, selon les mots de Cervantes, a démontré toujours d'être *filz de son travail*. *Nulla dies sine linea*, disait Pline l'Ancien : et bien, c'est ça qu'on peut dire d'Agazzi qui a toujours travaillé pour construire un riche et original patrimoine de réflexions – sur le réalisme, sur le rationalisme, sur l'objectivisme, sur la détermination empirique des théories, sur la philosophie de la nature et sur l'éthique et la métaphysique, qui constituent une véritable contribution au débat philosophique contemporaine.

C'est pour cela que je suis honoré d'avoir pu contribuer à organiser cet hommage dédié à un véritable *Maître à penser*, tel qu'Evandro Agazzi.

ROLAND OMNES\*

*Evandro Agazzi maître de la cohérence*

Le Professeur Evandro Agazzi est un maître de la philosophie des sciences, mondialement connu pour sa compétence et sa vaste culture, ainsi que pour une activité résolue qu'il porte à un degré rare. Il est reconnu sans conteste comme un pilier d'angle de sa discipline.

S'attirer pareille reconnaissance n'est certes pas chose facile, car la philosophie des sciences est semée d'embûches, souvent prise en étau entre la philosophie et les sciences, lesquelles ont parfois du mal à se rencontrer. C'est ce que j'ai découvert très tôt pour ma part en mathématiques. La philosophie des sciences n'était guère encouragée chez Bourbaki, qui était mon maître multiple, et c'est le moins qu'on puisse en dire. Était-ce à cause du souvenir de la grande crise des mathématiques, bien qu'elle fût pourtant le fait des mathématiciens eux-mêmes ? Peut-être, mais on citait l'exemple d'Hermann Weyl et de son renoncement à toute recherche sur les fondements, à cause de leur incertitude philosophique. Les questions concernant les bases de la logique ou la nature des mathématiques étaient considérées comme des corps étrangers dont on ne pouvait attendre des résultats nouveaux ou de beaux théorèmes. De plus elles n'étaient pas fécondes (rappelons que ceci se passait avant la publication des travaux de Paul Cohen sur la logique et bien avant l'application des théories de la preuve à l'informatique).

Sans doute le milieu français était-il quelque peu singulier et nous, les étudiants, nous trouvions parfois à la charnière de querelles d'écoles qui nous dépassaient. Mais la situation n'était guère meilleure en physique. On n'enseignait même pas alors la mécanique quantique en Sorbonne et, dans nos générations, nous l'apprenions en lisant le livre de Dirac. Dans ce milieu des physiciens, les questions à éviter concernaient l'interprétation de la mécanique quantique, laissée en privilège à l'école de Louis de Broglie. La

---

\* Professeur émérite à l'Université de Paris-Sud, Vice-président de l'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences*.

doctrine des jeunes loups, auréolés de leur retour des laboratoires d'Angleterre ou des États-Unis, était que cela n'apportait qu'embrouillamini. « La mécanique quantique est vraie parce que ça marche » nous disait-on, et l'important, là encore, était de ne se tourner que vers les problèmes nouveaux et les questions qui s'ouvraient.

C'est encore l'opinion de beaucoup de physiciens, y compris parmi les meilleurs et l'on a pu entendre dire souvent : « La philosophie ne répond à aucune question et ne fait qu'accroître la confusion. Qu'on laisse la science répondre aux questions qu'elle soulève et qu'on ne s'en mêle pas ». N'est-ce pas ainsi qu'on pourrait résumer la position de Richard Feynman dans ce domaine ? Du moins était-elle interprétée ainsi.

Il faut pourtant corriger le tableau et rappeler que certains de nos maîtres avaient une vaste culture et savaient voir loin, autant vers l'amont de la tradition que vers l'aval à venir. Ainsi, je me souviens surtout d'Alfred Kastler et d'Edmond Bauer, tous deux de culture alsacienne, familiers de la grande pensée allemande, connaisseurs de l'histoire et de la philosophie des sciences. Je repense en particulier à Edmond Bauer : On connaît l'excellent livre qu'il écrivit avec Fritz London sur les fondements de la mécanique quantique, mais sa lecture n'était guère recommandée aux étudiants : trop philosophique. Il m'avait pris pour l'assister dans la traduction française d'un livre de Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine* et c'était pour moi l'occasion d'une découverte de la philosophie des sciences, ou plutôt à un retour à ce que j'avais trouvé plus tôt dans la lecture de Jean Cavailles. Edmond Bauer montrait pourtant une certaine réserve à parler d'interprétation, mais ce qu'il m'en dit un jour me frappa. Avec la modestie qu'on lui connaissait, il préféra parler des idées de Dirac que des siennes et me confia que Dirac ne s'intéressait plus vraiment à cette question. Un jour ou l'autre, selon lui, ce serait à la physique de trouver la réponse et, d'ici là, on ne pouvait rien dire.

Cela soulignait un problème notable pour la philosophie des sciences, que j'ai rencontré maintes fois depuis. Cette philosophie doit-elle se limiter à une critique, au sens kantien, en analysant les concepts employés par les sciences et en examinant leurs présupposés, leur validité ? Peut-elle en revanche se poser en guide de la recherche et poser des exigences quant à ce qu'on devrait s'attendre à trouver ? En d'autres termes, qui crée les concepts scientifiques et qui les critique ou les situe ? Ou plutôt pourrait-on dire en évitant de faire références à des disciplines universitaires : Où cela se fait-il ? Je pose la question à cause d'un malaise que je ressens lorsque j'entend certains philosophes se poser en experts et dire ou prédire où se trouve, où ne saurait même manquer de se trouver la réponse à un problème scientifique. Il me semble que c'est une déviation grave. Fabriquer une clef et l'essayer est affaire de serrurier, me semble-t-il. Juger de sa place dans le trousseau est une autre question. C'est aussi en cela que j'apprécie tant l'esprit de l'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* et la sagesse de son président. Il sait ce que sont les données. Il

perçoit d'un regard aigu ce que sont les perspectives. Mais quand il juge, c'est avec sagesse après analyse.

Après ces quelques réserves sur l'étroitesse de la voie permise, je voudrais indiquer maintenant, comme par antithèse, à quel point il existe à présent un besoin d'une philosophie des sciences exigeante.

La période historique que nous vivons n'a aucun précédent comparable et, sans doute jamais, un recours, un retour à la philosophie n'a été aussi nécessaire. C'est une période qui porte fortement la marque de la science, à travers toutes les formes de la technologie et l'étendue bouleversante des découvertes. Quand la science devient un lieu de combats économiques, un moyen de pouvoir, un outil qu'on se dispute, on peut considérer qu'aucune philosophie n'est complète si elle ne s'étend pas à une philosophie de la science. La science n'est plus seulement un jeu idéal réservé à des curieux et des contemplatifs qui se complaisent à interroger la nature. Elle est immense, elle plonge dans l'infiniment petit où se trouve la source de ses lois. Elle prend l'univers tout entier pour thème, jusqu'au mystère de sa naissance. Elle amplifie le « connais-toi toi-même » jusqu'à vouloir s'approcher de la substance de l'homme.

Ainsi, jamais une haute philosophie de la science n'a été aussi désirable qu'aujourd'hui. Il s'agit de la science elle-même et non seulement des sciences avec leurs objets divers et leurs méthodes multiples. La science avec sa forme d'idéal, avec son éthique qu'elle cherche, avec son destin qu'elle fuit en s'y précipitant.

Peut-être est-ce là frôler de trop près le lyrisme, mais l'opposition de ces deux thèses, la grandeur et la vulnérabilité de la philosophie des sciences, offre un juste cadre pour en venir à ce qui nous rassemble, c'est-à-dire à l'oeuvre d'Evandro Agazzi et au sens que cette oeuvre recèle. Il a beaucoup oeuvré pour que la philosophie et la science conversent, qu'elles convergent, et que s'accordent leurs voix. Ses efforts sont grands et méritent qu'on les salue.

L'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* n'est assurément pas le seul cadre où il ait agi, mais c'est celui que je connais de plus près. Quand on consulte la vaste série des thèmes de cette *Académie*, dont beaucoup sont insufflés par lui, on ne peut qu'être frappé par leur étendue. Ce n'est pourtant pas leur diversité qui les caractérise le mieux, mais l'unité qui infuse le sujet tout entier de la philosophie des sciences dans les contributions d'Evandro Agazzi. J'ai repensé à certaines de celles qu'il donnait en introduction à ces conférences ; j'en ai lu d'autres, et le sentiment d'unité que j'avais ressenti est réapparu pleinement. Il replace toujours un thème, quel qu'il puisse être, au sein de la philosophie. Il nous rappelle en quoi les grandes questions ont une histoire, une direction, et comment celles qui sont suscitées par la science actuelle s'insèrent dans la pensée universelle. Il peut parler de complexité, du temps, des mathématiques, de la sagesse, de

la logique et de bien d'autres thèmes, mais il les enracine à chaque fois dans leur terrain primordial. J'aime qu'on puisse tenter de résumer ses soixante livres et ses sept cents articles comme une grande leçon d'unité donnée par Evandro Agazzi, un des maîtres de la cohérence.

Quant à l'homme tel qu'on le voit, affable, actif à un degré rare, c'est d'abord à son regard qu'on s'attache. Le regard d'un aigle au sens propre, capable de distinguer chaque objet, chaque proie de pensée, mais qui les voit former tous ensemble un paysage unique. Il attire spontanément sympathie et respect, de sorte que c'est pour moi à la fois un véritable plaisir de dire ici combien l'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* lui est reconnaissante pour sa présidence sans faille, pour tout ce qu'il lui donne de son temps, de sa force, et pour l'honneur qu'il lui apporte.

JACQUES RICARD

*Evandro Agazzi : heureuse symbiose entre philosophes et scientifiques*

Mon Cher Ami,

C'est pour moi un grand plaisir de participer à cette réunion et de vous dire, ainsi que mes collègues l'ont déjà fait avant moi, combien j'ai apprécié les réunions de l'*Académie Internationale de Philosophie des Sciences* que vous présidez.

Cette *Académie* a le mérite de rassembler des philosophes des Sciences ainsi que des scientifiques passionnés par la philosophie. Ce type de configuration est important car il place la philosophie de la connaissance dans un cadre idéal à son développement. Ainsi que chacun le sait maintenant, pendant des siècles, et jusqu'à l'époque de Leibniz et Newton, Science et Philosophie n'étaient pas considérées comme des activités distinctes de l'esprit. Par la suite, malheureusement, ces deux activités ont souvent divergé. Pourtant le nombre de problèmes philosophiques soulevés par la Science est considérable. Citons, à titre d'exemple: Quelle connaissance pouvons-nous avoir du Réel ? La théorie n'est-elle qu'un *instrument* permettant de lier entre elles des données expérimentales, comme le pensent, à la suite de Duhem, Cartwright et Van Fraassen ou, au contraire, est-elle partie intégrante de la réalité du monde ? Quel est le statut de la Mathématique dans la Science ? Les êtres mathématiques sont-ils seulement des constructions mentales, ou ont-ils une réalité propre ? Quel est le statut de la théorie dans les Sciences expérimentales ? Comment évolue la Science ? La démarche cartésienne de *réduction* d'une réalité scientifique en ses éléments « simples » est-elle fondée ? Qu'est-ce que la complexité ? Existe-t-il une, ou des, Science(s) ? On pourrait, bien sûr, poursuivre cette liste... Il est évident qu'une réponse à ces questions fondamentales relève tout autant de la Science que de la Philosophie. Une cloison étanche entre le domaine de la Science et celui de la Philosophie n'existe pas et l'un des mérites de l'AIPS est d'avoir, dès son origine en 1947, associé aux travaux de scientifiques comme L. de Broglie, de Donder et Weyl des philosophes comme R. Bayer et F. Gonseth. Lorsque vous accédez à la présidence de l'AIPS vous maintenez, puis vous

développez, cette heureuse symbiose entre philosophes et scientifiques. Il est probable que votre maîtrise de la Philosophie générale et de la Métaphysique mais aussi celle de la Logique mathématique, et plus généralement des Mathématiques, vous y a poussé de manière toute naturelle.

J'ai participé, de manière plus ou moins active selon les thèmes des rencontres, aux réunions de l'*Académie* depuis 1987 et toutes m'ont semblé fort intéressantes. Je garde un souvenir particulièrement fort des rencontres intitulées : *La Probabilité dans les Sciences* à Vico Equense; *La Science et l'Hypothèse* à Nancy; *Philosophy of Mathematics today* à Budapest; *The Problem of the Unity of Science* à Copenhague et Aarhus; *Complexity and Emergence* à Bergame ; *Operations and constructions in Science* à Erlangen. Ce choix, naturellement ne reflète qu'un intérêt personnel pour les thèmes ci-dessus mentionnés. Toutes les réunions de l'AIPS ont été conduites dans un cadre particulièrement agréable. Je suis admiratif pour le dévouement des organisateurs de ces conférences ainsi que pour celui de notre Président qui ont certainement dépensé beaucoup de temps, de talent et d'énergie pour que ces rencontres puissent se dérouler dans les meilleures conditions.

Mon Cher Evandro, vos amis de l'AIPS se réjouissent des témoignages d'estime qui vous sont adressés et s'y joignent volontiers. Votre carrière universitaire fut brillante. Vous avez étudié la Philosophie et la Physique aux Universités de Milan, l'Histoire des Sciences à l'Université d'Oxford et la Logique Mathématique aux Universités de Marburg et de Münster. Vous êtes Professeur à l'Université de Gènes, vous l'avez été aussi pendant de nombreuses années à l'Université de Fribourg. Vous avez une connaissance approfondie de la Métaphysique mais aussi des Sciences Physiques et de leur histoire ainsi que de la Logique Mathématique. Vous avez étudié Maxwell en détails et traduit son œuvre. Vous avez, en outre, occupé de nombreuses fonctions comme celle de Président de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. Vous êtes auteur, ou co-auteur, d'un nombre considérable de publications et de livres. Certains de ces livres ont été traduits en plusieurs langues, je pense, en particulier, à l'ouvrage intitulé *Le Bien, le Mal et la Science* qui a été publié en France aux Presses Universitaires de France.

Mon Cher Evandro, je n'imagine pas qu'un changement de votre statut puisse apporter une modification significative de votre activité. Je vous souhaite donc de poursuivre avec bonheur votre quête philosophique et vous assure de mon estime et de mon amitié.

HERVÉ BARREAU

*Evandro Agazzi : la science et la philosophie  
sont des disciplines complémentaires*

Puisque cette rencontre en l'honneur d'Evandro Agazzi est associée à la présentation du magnifique ouvrage publié en hommage à ce dernier par les soins de Fabio Minazzi, à qui je suis reconnaissant d'avoir placé ma contribution dans la section 5 intitulée *Filosofia e Cosmologia*, je me bornerai à relever l'importance et l'intérêt des contributions qui composent cette section consacrée à la philosophie de la nature.

Quand j'ai envoyé ma propre contribution, j'avais en tête l'ouvrage collectif *Philosophy and the origin and evolution of the Universe* (1991), dont Evandro Agazzi est le co-éditeur avec notre confrère de l'AIPS, Alberto Cordero. Je présumais qu'Evandro avait, depuis 1991, prolongé sa réflexion sur ce thème qui devait le retenir, en tant que philosophe d'orientation réaliste. J'ignorais cependant qu'il avait publié en 1995, en italien, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, dont la traduction en espagnol est parue en l'an 2000. L'article de Mme Juliana Gonzalez Valenzuela, publié dans la section 1 du livre d'hommage, me l'a appris. Comme je n'ai pas lu cet ouvrage plus récent d'Evandro Agazzi, ce dernier me pardonnera de n'en pas parler davantage. Mais l'existence de cet ouvrage, dont je souhaiterais une traduction en français, justifie, à elle seule, me semble-t-il, que Fabio Minazzi ait consacré une section entière du livre d'hommage aux rapports de la philosophie et de la cosmologie.

Sept contributions sont réunies dans cette section 5. La dernière contribution est celle de notre confrère de l'AIPS, Roberto Torretti. Elle n'a pas trait à la cosmologie, mais à la Relativité restreinte. Comme on sait que la Relativité d'Einstein est à l'origine du renouveau de la cosmologie scientifique au XX<sup>e</sup> siècle, on peut dire que cette contribution est tout à fait à sa place dans cette section, en tant qu'elle montre que la pensée relativiste devait d'abord examiner la portée du principe de relativité en physique, avant de s'aventurer dans la voie de la cosmologie, où elle a remporté, là aussi, d'éclatants succès. La contribution de Torretti se rapporte à l'épistémologie de la Relativité restreinte. Elle a trait à un problème important, qui constitue un paradoxe pour ceux qui se penchent sérieusement sur la pensée d'Einstein, et qui seraient tentés, à cause de ce paradoxe, de revenir à la relativité de

Lorenz-Poincaré. Le paradoxe est le suivant : quand deux référentiels sont en mouvement uniforme réciproque, l'un par rapport à l'autre, la contraction des distances et la retardation des horloges que les observateurs de l'un et de l'autre observent respectivement dans le référentiel qui est pour eux en mouvement, sont donc réciproques, de sorte qu'un même référentiel, selon la direction du mouvement de l'observateur (qui se trouve en repos dans son référentiel), se trouve subir des effets relativistes contraires. Il s'agit de surmonter cette contradiction. La solution du paradoxe consiste à remarquer que, lorsqu'on passe d'un référentiel à l'autre, selon que l'on considère l'un ou l'autre en repos, il ne s'agit ni des mêmes points-limites, si l'on considère les distances, ni des mêmes instants-limites, si l'on considère les durées. Il s'agit seulement de l'effet de perspective que subissent les distances et les durées pour des observateurs qui se trouvent en mouvement par rapport à elles, mais qui se considèrent légitimement en repos dans leur propre référentiel. Torretti expose clairement cette solution, qui n'est guère explicitée ailleurs. Il estime que les expressions « contraction des distances » et « retardation des horloges » sont mal nommées, en tant qu'elles incitent à rechercher une cause à ces effets relativistes, alors que la seule raison de ces effets est la relativité du mouvement par rapport à un référentiel inertiel qui, quel qu'il soit, est bien le seul lieu où l'on puisse faire des mesures de distance et de durée. Le point important est que les mesures effectuées appartiennent à ce référentiel, tandis que les transformations de Lorentz nous permettent d'obtenir, sans les effectuer, pour ces mêmes instants-points que déterminent les mesures, les mesures qui sont ou seraient faites dans un référentiel qui est en mouvement par rapport au référentiel en repos, où les mesures ont été effectivement réalisées. On peut dire que Bergson, qui avait tort de considérer les mesures effectuées dans un référentiel en mouvement comme purement « fictives », avait raison de signaler qu'on ne peut réaliser des actes de mesure que dans le référentiel où l'on se trouve en repos. Sur ce point Bergson rejoignait Einstein dans le refus de l'éther considéré comme un référentiel absolu. On sait que Bergson s'est pourtant « lourdement trompé », selon l'expression d'Einstein, faisant allusion sans doute à l'interprétation que le premier donnait du « paradoxe des jumeaux », qui constitue un autre paradoxe, car alors la réciprocity n'est plus en cause, puisque l'un des jumeaux subit une accélération fantastique au moment où il rebrousse chemin pour revenir au lieu où l'attend l'autre jumeau. On sait que le jumeau voyageur a moins vieilli que le jumeau sédentaire, ce que refusait précisément Bergson. Torretti n'examine pas ce nouveau paradoxe d'une façon aussi détaillée qu'il l'a fait pour le premier. Il remarque seulement qu'outre l'opinion de Herbert Dingle (semblable à celle de Bergson pour ce cas particulier) « d'autres ont prétendu que, parce que le changement de référentiels requiert un mouvement accéléré, le cas tombait en dehors de la portée de la Relativité restreinte ». Pour Torretti, cette dernière opinion est « tout à fait fautive, car le mouvement accéléré, même s'il est difficile à traiter, n'est d'aucune façon intraitable dans la même théorie »<sup>1</sup>

1 Au cours de la rencontre du 9 avril 2010, Roland Omnès a apporté son soutien à la position prise ici par Roberto Torretti.

. On peut regretter que Torretti n'ait pas été plus explicite sur ce point, car l'opinion de ceux qui recourent à la Relativité générale pour traiter le cas de ces deux jumeaux n'est pas méprisante. Elle peut s'autoriser, par exemple, de la position prise, de son côté, par David Bohm (D. Bohm, *La Théorie de la Relativité restreinte*, traduction française, Editions Alphonse 2010, p. 312).

Revenons maintenant à la cosmologie proprement dite. Deux articles traitent de la cosmologie dans des civilisations différentes de la nôtre. Le premier est de Pierre Aubenque, dont je regrette qu'il ne soit pas présent à cette réunion, tant sa compétence pour la philosophie grecque est unanimement reconnue. L'article d'Aubenque traite d'Aristote et de sa conception de la biologie. Pour Aubenque, Aristote est bien « le précurseur de la biologie moderne », ce qu'on s'accorde, me semble-t-il, de plus en plus à reconnaître. Aubenque précise cependant que cette conception biologique est un « hylémorphisme » non un « hylézoïsme » ou un panvitalisme. Pas plus chez Aristote que chez Platon, le modèle biologique n'est universel. Chez ces deux auteurs, le modèle astronomico-mathématique a une importance comparable au modèle biologique, quel que soit le sens que ces auteurs accordent à « la vie » pour des êtres non organiques. Par contraste, c'est le modèle mécanique, même s'il est parfois mêlé d'éléments psychiques, qui règne chez les présocratiques.

Le deuxième article est dû à Hans Heinz Holz, qui est passé, si je ne me trompe, de l'ancienne Allemagne de l'Est à l'université de Groningue. L'article a trait à la civilisation chinoise. Là, contrairement à la Grèce classique, règne une pensée analogique. Ce qui se passe sur Terre a son correspondant dans le Ciel et réciproquement. En Occident, une telle pensée n'a fleuri qu'à la Renaissance, même si des sources plus anciennes ont pu jouer. Chez Pomponatius et beaucoup d'autres le microcosme qu'est l'Homme est comparé au macrocosme qu'est l'Univers. La science classique n'a pas complètement éteint ce courant de pensée, car on constate que certains de ses thèmes sont réapparus chez Leibniz et Hegel, et, bien sûr, dans le courant écologique d'aujourd'hui. Pour les Chinois comme pour nous-mêmes, on ne peut donc pas dire que l'âge de la science et de la technique a définitivement écarté la pensée du Tao. C'est sans doute une leçon à retenir pour une nouvelle philosophie de la nature.

Les quatre derniers articles ont trait explicitement à la cosmologie contemporaine. Il convient de parler d'abord de la contribution de Giovanni Maria Prosperi, physicien italien réputé. Elle a trait à l'émergence de la vie et de l'homme, la première trouvant son explication dans la tendance de la nature à la complexification, la deuxième réclamant une intervention spéciale du Créateur, intervention particulière qui est plus satisfaisante qu'une conception purement dualiste de la nature humaine. L'originalité de cette contribution réside dans l'opposition qui est faite entre l'émergence de nos objets artificiels, qui naissent en gros de l'application de la physique classique, et l'émergence des produits naturels, qui dépendent de la physique quantique et d'une tendance à la complexité, à propos de laquelle l'auteur fait allusion au principe anthropique. La finalité n'est donc pas absente de la philosophie de la nature de Prosperi, qui est voisine de celle de Teilhard de Chardin, bien que non identique à l'interprétation qui est généralement donnée de cette dernière.

C'est le principe anthropique qui constitue l'objet principal des trois dernières contributions. Le regretté Mariano Artigas, qui était professeur à l'université de Pamplune, traite de l'origine du principe anthropique. Ce dernier est bien antérieur, quant à sa double signification, à la dénomination, peut-être abusive, mais qui est commode et sans doute définitive, qu'il a reçue de Brandon Carter en 1974. Artigas retrace donc l'histoire et les vicissitudes de ce principe, qui ne lui semble pas intégrer facilement une cosmologie aristotélico-thomiste. C'est peut-être la raison pour laquelle Artigas donne une importance, excessive à mes yeux, à la théorie des mondes multiples, qui est purement spéculative, et qui a été apparemment inventée pour échapper aux conclusions philosophiques, à caractère finaliste, du principe anthropique entendu dans son acception forte. Selon cette acception forte, le principe anthropique postule, en effet, que le monde matériel a été constitué de telle sorte qu'un observateur tel que l'homme puisse y naître. Artigas présente aussi la position de Nick Bostrom, selon laquelle ce principe dérive de la « sélection des observations », elle-même redevable d'un « biais anthropique ». La prise en compte de cette position est, me semble-il, une bonne manière de déconsidérer le principe anthropique.

À l'égard de cette critique très fréquente du principe anthropique, la contribution de John D. Barrow, l'astrophysicien britannique de Cambridge, qui a lié son nom, associé à celui de Frank Tipler, au « principe anthropique cosmologique » est un précieux antidote. Barrow montre que, loin d'être l'effet d'un esprit pré-copernicien, le principe anthropique est né d'une méditation sur les constantes de la physique et de l'astronomie, qui permettent de doter les grandeurs physiques d'espace, de temps et de masse d'unités de mesure non anthropiques (car le mètre et la seconde sont évidemment « anthropiques »). C'est donc la cosmologie, et principalement la cosmologie relativiste, dérivée de la théorie d'Einstein, qui place le principe anthropique dans sa vraie perspective. On se trompe entièrement quand on veut expliquer un tel principe à partir de la psychologie humaine, comme c'est devenu l'étrange et dangereuse manie des sociologues de la science qui me semblent, comme à John Barrow, offrir une fausse explication des sciences de la nature.

Pour ma part, j'ai essayé de montrer, dans ma contribution, combien cette cosmologie relativiste a redonné vie à l'idée d'Univers, qui n'était guère pensable dans les cadres de la physique classique. Kant, qui pensait dans ces cadres, qu'il avait même quasiment érigés en formes de la sensibilité et en catégories de l'entendement, avait de bonnes raisons de rejeter toute cosmologie rationnelle. Mais la cosmologie relativiste a permis de penser un temps cosmique, au cours duquel le rayon de courbure des trois dimensions spatiales s'accroît, ce qui permet de représenter l'éloignement constant réciproque des galaxies, que révèlent les observations astronomiques. Si l'on introduit la physique quantique pour rendre compte de l'évolution de la matière, alors on peut expliquer la constitution des éléments chimiques, et, à partir d'eux, l'émergence de la vie, comme Prosperi l'explique dans sa contribution. La réflexion philosophique est donc stimulée par la science à penser l'évolution de l'Univers. Cette évolution n'a été réalisée que grâce à des coïncidences extraordinaires, à une sorte de complicité des constantes

physiques et astronomiques pour réaliser la vie sur la planète Terre. C'est donc par un « jugement réfléchissant », au sens que Kant donnait à ces termes, que la réflexion philosophique énonce le principe anthropique. Ce principe ne prétend pas se substituer aux problèmes cosmologiques qui relèvent de la science. La science et la philosophie ne sont pas des disciplines concurrentes mais complémentaires. Quand il s'agit de la finalité interne des êtres vivants, la science doit la reconnaître et cela doit la guider dans ses recherches, comme Kant l'a reconnu. Quand il s'agit de la finalité externe, qui subordonne l'apparition de tous les êtres de l'univers à un dessein grandiose, c'est à la philosophie de prendre le relais, même si la science peut encore y trouver l'indication de problèmes qu'elle est susceptible de traiter. C'est cette éventualité qu'énonce le principe anthropique faible, dont la valeur heuristique a été prouvée. Je crois que ces positions sont assez proches de celles d'Evandro Agazzi. Mais, sur ce point, c'est à lui de prendre position, et je souhaite l'entendre, tout en le remerciant de m'avoir donné l'occasion d'exprimer quelques idées lors de cette rencontre organisée en son honneur.



Urbino, 17 novembre 2006, conferimento della laurea *honoris causa*:  
Agazzi fra il Rettore dell'Università, Giovanni Bogliolo, (a destra)  
e il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Gino Tarozzi (a sinistra).

EVANDRO AGAZZI

*La filosofia quale soluzione al proprio "problema della vita".  
La biografia intellettuale di un epistemologo interessato  
a delineare una concezione integrale dell'uomo*

Intervista a cura di Hortensia Cuellar<sup>1</sup>

*HORTENSIA CUELLAR. Prof. Evandro Agazzi, sappiamo che recentemente è stato pubblicato in Italia un grande volume: Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi, di ben 1405 pp., che riunisce saggi scritti da filosofi e scienziati dei cinque continenti. Questo fatto è già, di per sé, di grande rilievo, poiché non è frequente ai giorni nostri che vi sia consenso internazionale per tributare un omaggio - definiamolo moltitudinario - a un filosofo in vita, quale è il suo caso. A cosa attribuisce questo riconoscimento?*

*EVANDRO AGAZZI.* Penso che questo sia la conseguenza del fatto che la mia attività accademica si è svolta in varie parti del mondo, cioè non solo in Italia (dove ho insegnato in diverse università e facoltà filosofiche e scientifiche), ma anche in altri paesi come la Svizzera (dove ho ricoperto la cattedra di Filosofia della natura e Antropologia filosofica per 19 anni presso l'Università di Friburgo), la Germania o gli Stati Uniti (dove ho insegnato come professore invitato per alcuni semestri), oltre a corsi e seminari impartiti in molte altre università o istituzioni accademiche. A ciò si aggiunge la mia partecipazione per 50 anni a una gran quantità di congressi internazionali come relatore invitato. È ovvio che questa attività mi ha permesso di conoscere un numero considerevole di pensatori di tutto il mondo, di intavolare con loro dialoghi e proficue discussioni, di stabilire relazioni di vera amicizia; in poche parole, di conoscere e farmi conoscere dai membri più di spicco della comunità filosofica internazionale. Queste circostanze favorevoli

<sup>1</sup> Intervista apparsa originariamente sulla rivista «Claves del pensamiento» (IV/7, 2010, pp. 177-188), periodico di cultura umanistica del «Tecnológico de Monterrey, Campus Città del Messico», realizzata a Città del Messico da Hortensia Cuellar, nel febbraio 2009. La traduzione italiana dell'intervista si pubblica con il consenso della rivista messicana, della curatrice e dell'intervistato, che, in questa sede, «Il Protagora» intende ringraziare per la loro preziosa disponibilità, unitamente alla prof. ssa Rossana Avanzi che si è assunta l'incarico di tradurre dallo spagnolo, assai tempestivamente, tutto il testo [Il Protagora].

hanno offerto un alimento di grande valore alla mia riflessione personale, però non avrebbero condotto a certi esiti se non fossero stati accompagnati da un effettivo apprezzamento dei risultati del mio lavoro filosofico e scientifico. Di fatto ho avuto il privilegio di godere della stima di molti dei più importanti pensatori del nostro tempo, come Popper, Ayer, Cohen, Dummett, Strawson, Hesse, Buchdal, Aubanque, Ricoeur, Fagot-Largeault, Granger, Vuillemin, GUSDORF, Apel, Habermas, Stegmüller, Hübner, Lorenzen, Radnitzky, Gadamer, Scheibe, Kluxen, Höffe, Weingartner, Ladrière, Perelman, Gochet, Hotois, Hersch, Bochenski, Lübke, Richta, Schaff, Hintikka, Niiniluoto, Pelc, Lektorsky, Stepin, per limitarmi ai più conosciuti fra gli Europei e senza nominare gli specialisti di logica e filosofia della scienza che pongo in una categoria a parte. Passando agli Stati Uniti e al Canada menzionerò Hempel, Rescher, Grünbaum, Sellars, Quine, Chisholm, Putnam, Cohen, Suppes, Haack, Klibansky, Bunge, Mc Keon. Ho avuto, e ho tuttora, anche relazioni molto buone con filosofi dell'India, della Cina e del Giappone; ho svolto corsi in quei paesi, ma non conosco sufficientemente bene il panorama di quelle comunità filosofiche per azzardarmi a menzionare i miei amici e colleghi come "i migliori" dei loro paesi.

La Spagna e l'America latina sono terre nelle quali sono stato molto presente e la cui attività filosofica apprezzo molto; per questo ho una rete molto ampia di amicizie nel mondo filosofico di lingua spagnola (che mi ha onorato di quattro dottorati *honoris causa*) e preferisco non menzionare nomi (in questa intervista destinata a lettori messicani) per evitare il rischio di cadere in omissioni o dimenticanze sgradevoli. Una conseguenza dell'apprezzamento di cui mi ha onorato la comunità filosofica internazionale è stata la mia nomina in molte istituzioni, società e accademie in varie delle quali mi sono stati assegnati incarichi direttivi e presidenze. Nel volume in mio onore che si è appena citato si trova un capitolo finale che contiene la mia biografia e in questa vi è la lista delle mie partecipazioni nelle suddette istituzioni. Pertanto posso limitarmi a segnalare (per rispondere alla domanda fattami) le più rilevanti e quelle che più hanno contribuito a definire la mia reputazione internazionale. In primo luogo si tratta della *Federazione Internazionale delle Società di Filosofia* (FISP), il cui Consiglio Direttivo (CD) è formato da quaranta membri (appartenenti a diversi paesi) scelti dall'Assemblea Generale in occasione dei Congressi Mondiali di Filosofia. Si tratta quindi di una istituzione che facilita molto l'essere conosciuto internazionalmente e inoltre fra i membri del CD hanno figurato molti filosofi famosi. Ho dedicato molte attività alla vita della FISP dal 1973 fino al giorno d'oggi, come Tesoriere, Segretario generale, Presidente, Past-President e attualmente Presidente Onorario. È chiaro che le mie responsabilità e funzioni all'interno della FISP per 35 anni mi hanno permesso di entrare in relazione con molti filosofi di tutto il mondo, visitare i loro paesi e promuovere diverse attività filosofiche.

Un'altra istituzione di gran prestigio è l'*Istituto Internazionale di Filosofia* (IIP) fondato nel 1936 e la cui sede si trova a Parigi. Si tratta di una specie di accademia filosofica, nel senso che i suoi membri sono pensatori individuali cooptati con voto segreto sulla base della considerazione dei loro eccellenti meriti professionali. Ovviamente sarebbe assurdo affermare che i

suoi membri sono "i migliori filosofi del mondo", però è certo che la maggioranza dei filosofi più prestigiosi del nostro tempo sono stati membri del IIP e, di conseguenza, il fatto di essere stato membro di questa istituzione per più di 30 anni, di esserne stato presidente (attualmente sono Presidente Onorario), mi ha permesso di conoscere da vicino e di collaborare con molte personalità eminenti del mondo filosofico.

Un discorso simile riguarda l'*Accademia Internazionale di Filosofia delle Scienze*, fondata nel 1947 e con sede a Bruxelles, alla quale accedono per cooptazione filosofi e scienziati di gran prestigio in questo campo; sono Presidente di questa Accademia dal 1978.

Ciò che ho appena raccontato spiega bene la distribuzione internazionale degli autori che hanno contribuito al volume. Quando il prof. Minazzi, che si è incaricato di predisporre i materiali, mi ha chiesto una lista di persone che si potessero invitare, la prima difficoltà (contrariamente a quanto succede con opere di questo tipo) è stata di *limitare* il numero degli invitati, scegliendo fra i moltissimi colleghi solo quelli che si erano occupati di temi riguardanti la sfera del mio lavoro filosofico. Anche così il numero risultava molto elevato e per delimitarlo si è deciso di porre una data di consegna dei contributi molto rigorosa e relativamente vicina. Nonostante questo, hanno accettato e consegnato il proprio lavoro 114 autori. Il risultato è stato un'opera che contiene molti saggi di grande qualità, dedicati a un ventaglio molto ampio di temi filosofici: Anne Fagot-Largeault, professoressa del *Collège de France* e Presidentessa del IIP, l'ha qualificata come "una vera enciclopedia della filosofia contemporanea".

*HORTENSIA CUELLAR. Un altro fatto che sottolinea l'eccezionalità di questa pubblicazione è che la Presidenza del Consiglio dei Ministri italiano ne sia l'editore ufficiale. Che significato ha per lei il fatto che da parte di una delle più alte tribune del governo del suo paese si valorizzi il suo percorso nel mondo della filosofia e della scienza?*

*EVANDRO AGAZZI. In un certo senso si tratta di un concorso di circostanze eccezionali. Dopo aver ricevuto l'accettazione da parte di tanti collaboratori, si è immediatamente capito che il volume avrebbe avuto una dimensione fuori dal comune e che pertanto i costi della sua pubblicazione sarebbero stati enormi. Nessuna casa editrice commerciale sarebbe stata disposta a pubblicarlo e non si sono trovate nemmeno sovvenzioni di università o fondazioni. C'è una strategia utilizzata molto spesso in questi casi: si invia una lettera a vari amici e colleghi proponendo loro di essere sottoscrittori del volume per un prezzo speciale, in cambio del fatto che il loro nome appaia nella *tabula gratulatoria* che apre l'opera. Nel mio caso non sarebbe stato molto difficile ottenere questo tipo di appoggio da parte di un centinaio di persone, però la mia ambizione e quella del curatore era che il libro si imponesse per la sua importanza e per il suo valore intrinseco, senza elemosinare appoggi amichevoli. Ci è venuto in mente di tentare una strada abbastanza temeraria. La Presidenza del Consiglio dei Ministri (cioè la Presidenza del Governo) pubblica una collezione molto prestigiosa di opere in edizioni di lusso e c'era un precedente interessante: nel 1987 aveva pubblicato un volu-*

me in onore di un filosofo, Ludovico Geymonat, il promotore della rinascita della filosofia della scienza in Italia dopo la seconda guerra mondiale. Si trattava dell'unico caso di questo tipo, però questo ci ha animato a proporre alla Presidenza del Consiglio questo volume, presentando tutto il materiale già pronto. Non avevamo veri appoggi politici, ma solo qualche amicizia sufficiente per "far arrivare" la proposta agli organi responsabili. Però l'opera si è imposta immediatamente suscitando l'ammirazione dei funzionari (il cui responsabile ha affermato che si trattava del volume culturalmente più importante che avesse mai visto nella sua carriera). Bisogna dire che anche dal punto di vista politico l'opera aveva le sue credenziali, poichè si apriva con una sezione speciale costituita da un saggio dell'ex-Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro, un altro del Cardinale Carlo Maria Martini e un altro della seconda autorità dello Stato, il Presidente del Senato Marcello Pera. Tuttavia, bisogna riconoscere che il consenso immediato a pubblicare l'opera è nato come conseguenza dall'aver riconosciuto che la testimonianza di tanti intellettuali del mondo intero per onorare un filosofo italiano meritava un atteggiamento corrispondente da parte del Governo del suo paese. La conferma che si è trattato di una delle rare occasioni in cui la politica rispetta il merito della cultura è data dal fatto che la pubblicazione, benchè già decisa, si è sospesa all'improvviso perché la Presidenza del Consiglio (del governo di centro-destra) aveva esaurito tutti i fondi destinati alle sue pubblicazioni.

Pochi mesi dopo, le elezioni del maggio 2006 diedero la maggioranza a un governo di centro-sinistra: i funzionari cambiarono e tutto divenne molto complicato, ma alla fine il volume uscì come pubblicazione del Governo italiano, al di là di tutte le differenze politiche. E questo non è un caso, giacchè nella mia vita intellettuale e professionale ho sempre avuto un atteggiamento "pluralista", cioè chiaro nella difesa argomentata delle mie idee, però aperto alla critica e tollerante verso le idee degli altri. Per questo ho sempre potuto godere della stima e del rispetto di persone di orientamento filosofico, ideologico, politico e religioso molto diverso e ciò si riflette in quest'opera, a cui hanno collaborato filosofi analitici ed ermeneutici, metafisici e anti-metafisici, marxisti e liberali, atei e credenti, teologi di diverse confessioni e per questo nutro la speranza che, se un dialogo indiretto si è realizzato di fatto implicitamente collaborando a un libro comune, possa svilupparsi anche esplicitamente nel dibattito pubblico.

*HORTENSIA CUELLAR. Mi sembra che tutto questo che ci sta raccontando costituisca un'eredità non solo per il mondo attuale, ma sia anche "pensiero vivo" per la posterità filosofica e culturale. Mi sembra che lei sia uno di quei filosofi che "aprono il cammino", che "mostrano sentieri ed orizzonti" insospettati nella conoscenza ed interpretazione del reale, che i suoi discepoli continuano poi da diverse angolazioni.*

**EVANDRO AGAZZI.** Secondo il mio punto di vista, la filosofia scaturisce dalla esigenza che ogni essere umano percepisce di trovare una soluzione soddisfacente al proprio "problema della vita", cioè al problema di dare alla propria vita un *senso* e un *valore*. Questo implica una riflessione

sulla totalità delle realtà che ci circondano, che cadono nell'ambito della nostra esperienza, con il fine di comprenderle e vedere se da esse possiamo ricavare una visione dalla quale derivi un orientamento della nostra vita capace di "salvare il suo valore". La filosofia, sia a livello personale che collettivo, consiste nello sforzo di cercare detta soluzione mediante l'uso della *ragione*, più che appoggiandosi in una intuizione o in una fede, e per questo esige che si prenda sul serio e si faccia lo sforzo di studiare e capire in profondità i diversi aspetti del nostro "mondo della vita", conoscendo e interpretando gli apporti delle scienze, delle tecnologie, delle arti, così come i risultati delle dinamiche storiche e sociali. Per questa ragione, nel mio percorso filosofico mi sono occupato intensamente di tanti campi diversi, dalle scienze esatte alle scienze umane, alla tecnologia, al linguaggio, all'ontologia, all'intelligenza artificiale, alla metafisica per finire con la filosofia integrale dell'essere umano (antropologia filosofica) e i grandi temi dell'etica, in particolare quelli che si relazionano con lo sviluppo scientifico e tecnologico. Sono persuaso che, in questo sforzo, ho potuto conseguire certi risultati "positivi", per esempio rivendicando il valore della scienza come conoscenza della verità e, allo stesso tempo, sottolineando che non tutto l'ambito della verità è contenuto nel suo campo di indagine; mostrando che siamo avanzati molto nella conoscenza dell'essere umano grazie a varie discipline scientifiche, ma che per captare la natura della sua capacità di riflessione, la sua coscienza morale, la sua libertà, la sua "dignità" sono necessarie altre prospettive e altre forme di conoscenza. In questo senso posso accettare di essere qualificato come un pensatore che "apre il cammino", semplicemente perché io stesso ho cercato, facendo filosofia, di aprirmi un cammino nella vita attuale e, nella misura in cui credo che certe soluzioni che ho trovato siano preziose, spero che queste idee possano aiutare anche altri ad aprirsi il loro proprio cammino. Inoltre è abbastanza chiaro che, quando si apre un cammino, si pensa di avanzare verso un futuro in modo corretto, giacché i problemi di oggi sono in gran parte problemi che riguardano il futuro dell'umanità a breve o a lungo termine. Credo che il modo più ragionevole di "prepararci per il futuro" non sia ciò che molti pensano, cioè fare "previsioni sicure", poiché persino le scienze attuali sanno che di fronte a *fenomeni complessi* non c'è vera possibilità di previsione (come dovrebbe averci abbondantemente insegnato la forte crisi economica che ci è arrivata totalmente "imprevista"). Il modo migliore per prepararci al futuro è avere principi di orientamento, criteri di giudizio e atteggiamenti intellettuali e morali chiari e ben fondati, mediante i quali interpretare le sfide imprevedute e superarle.

*HORTENSIA CUELLAR. Mi piacerebbe che ora ci parlasse un po' di quale è stato il suo itinerario intellettuale. Chi sono stati i filosofi e scienziati che hanno influito - in maggior o minor misura - sul suo pensiero. Glielo domando perché ho visto che ha mantenuto un dialogo rigoroso e aperto con grandi fisici e matematici come Galilei, Newton, Einstein, Gödel, Peano,... così come con i filosofi più rappresentativi del mondo occidentale come Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Hume, Bertrand Russell, Max Scheler,... ecc.*

*EVANDRO AGAZZI.* La sua domanda richiederebbe una risposta di tipo autobiografico troppo lunga per essere contenuta in una intervista e d'altro canto già ho menzionato vari dettagli che possono considerarsi parte di questa risposta. Per tanto mi limiterò a un discorso abbastanza generale. La mia formazione ha abbracciato due rami di studio ben distinti: in primo luogo la filosofia e, in secondo luogo, le scienze esatte (matematica e fisica). In entrambi i settori ho seguito studi universitari regolari e ho conseguito gradi accademici che mi hanno condotto al titolo ufficiale che fino agli anni '60 del secolo passato si assegnava nell'Europa continentale a quelli che potevano qualificarsi in senso stretto come "professori universitari, cioè ho conseguito l'"abilitazione alla libera docenza" (un titolo più avanzato della laurea, del *master* e del dottorato). Oggi molti stati hanno abolito questo titolo considerato troppo "selettivo" e "meritocratico", e il titolo più alto resta il dottorato. Tutto questo può considerarsi "*routine*" accademica, poiché il suo senso è quello di un lavoro duro, lungo e serio per consolidare basi e conoscenze. Ciò nonostante durante questa fase di formazione trovai già maestri molto validi, fra i quali emerge Gustavo Bontadini, una testa metafisica eccezionale (senza d'altra parte dimenticare altri filosofi importanti che furono i miei maestri all'Università Cattolica di Milano, come Sofia Vanni Rovighi, Cornelio Fabro, Emanuele Severino, che ebbero meno influenza sul mio pensiero). Fra i miei maestri in campo scientifico posso citare Carlo Felice Manara, un matematico molto esperto e anche molto aperto ai problemi filosofici della sua scienza. Qui potrebbe chiudersi la lista dei miei veri maestri, giacché con altre personalità ebbi contatti diretti importanti, però quando il mio pensiero aveva già i suoi tratti fondamentali e si era già strutturato in maniera indipendente.

Questo fu, per esempio, il caso della mia sincera e lunga amicizia con Ludovico Geymonat, un filosofo della scienza comunista e ateo con il quale condividevo molti interessi intellettuali e programmi culturali, nonostante le nostre prospettive filosofiche e ideologiche molto distanti. Un po' simile è stata la mia sincera e lunga amicizia con Vittorio Mathieu, con il quale, invece, ho condiviso molte prospettive filosofiche e ideologiche però con meno occasioni di collaborazione concreta. Con le altre personalità (molte delle quali ho menzionato sopra) ho avuto contatti molto più sporadici che, benché abbiano prodotto frutti, non hanno mai raggiunto l'importanza di "incontri decisivi" nella mia vita intellettuale. C'è una ragione per questo ed è che, come ho l'abitudine di dire ai miei alunni all'inizio dei miei corsi ogni anno accademico, "i nostri migliori maestri sono i libri". Nel mio caso particolare, avendo deciso di dedicarmi a una specialità filosofica per la quale quasi non esistevano in Italia maestri in quell'epoca, la mia formazione è stata in gran parte quella di un autodidatta. Ho letto moltissimo, in settori molto diversi, cercando il mio cammino e costruendomi il mio itinerario bibliografico, senza barriere linguistiche per il fatto di maneggiare, oltre al greco e al latino, sette lingue moderne. Per questa ragione, come lei ha appena detto, è corretto considerare fra i miei maestri anche autori classici, dall'antichità al nostro tempo e, in realtà, ho studiato molti di loro nella loro opere originali e da ognuno ho ricavato idee, suggerimenti, indicazioni di metodo, stili di fare filosofia. Di conseguenza sarebbe per me difficile indi-

care quali siano stati i più importanti, soprattutto perché si tratta di vedere da quale punto di vista. Per esempio, Platone è il più "amato" fra gli antichi, però il mio stile di fare filosofia è molti dei suoi strumenti sono derivati soprattutto da Aristotele. Lo studio di Tommaso d'Aquino ha contribuito molto a forgiare il mio stile di fare filosofia sempre teso alla massima chiarezza, semplicità e rigore, nello spirito di un vero "razionalismo" critico, in grado di riconoscere la capacità di conseguire mediante la ragione conoscenze che non si lasciano racchiudere dentro il puro orizzonte empirico. Un altro filosofo che ha avuto molta influenza sull'"impostazione" del mio pensiero è senza dubbio Kant. In quanto ai molti filosofi contemporanei che ho letto, specialmente filosofi della scienza, posso dire che ho adottato in buona misura il loro metodo di fare filosofia (ragione per la quale ho potuto essere considerato un filosofo analitico), però la struttura globale del mio pensiero non rispetta i limiti di gran parte della filosofia analitica *standard* e nella filosofia della scienza la mia posizione presenta molti aspetti che non rientrano nell'ambito delle teorie epistemologiche alla moda.

*HORTENSIA CUELLAR. Credo che - in qualche modo - questa selezione ci mostri quali sono stati i suoi grandi interessi speculativi e scientifici, che possono profilarsi in maniera molto netta nella sua dedizione al campo della filosofia della scienza, dell'epistemologia, della logica, della filosofia della mente, delle matematiche, della fisica, ecc., che non ha mai abbandonato. Però trovo anche il versante ontologico e metafisico che sta alla base della sua antropologia ed etica, così come del suo pensiero educativo. È corretto?*

*EVANDRO AGAZZI. Certamente. Di fatto il versante ontologico e metafisico del mio pensiero è quello che mi ha permesso di non "chiudermi" nei limiti tipici della filosofia analitica *standard*, senza d'altra parte rinunciare ai criteri di rigore che gli analitici privilegiano. Per questo nessun filosofo analitico (e fra questi ho avuto molti amici antimetafisici di grande reputazione) ha mai potuto trovare errori o fallacie nei miei ragionamenti, i quali adottano il *metodo* analitico senza, d'altra parte, accettare il *presupposto dell'empirismo radicale* che, senza nessuna giustificazione, limita il potere della ragione. Ammetto senza difficoltà che *su questo punto* gli analitici si trovano d'accordo con Kant, però questo è il motivo per cui io non sono d'accordo con Kant su questo punto fondamentale. È abbastanza chiaro che questa piena ammissione delle dimensioni metafisiche sovransensibili della realtà è stata estremamente importante per fondare la mia posizione nel campo dell'antropologia filosofica, dell'etica e della filosofia della religione, campi nei quali considero i miei apporti non meno importanti di quanto ho fatto nel campo della logica e della filosofia della scienza. Questo spiega il fatto che nel volume che Lei menziona si trovino sezioni dedicate a questi temi.*

*HORTENSIA CUELLAR. Sì, è così, per lei il filosofo è una persona che dialoga, che - come Socrate - approfitta dell'opportunità di aprirsi alla realtà, con le sue complessità e coi suoi problemi, senza perdere il rigore. Inoltre, tuttavia, come Aristotele, deve avere la curiosità scientifica di conoscere l'ambito della physis e della metaphysis e, con i moderni come Descartes, Kant,*

*Leibniz, deve addentrarsi nei diversi problemi della fisico-matematica, per offrire soluzioni utilizzabili nel campo della scienza e del mondo della vita. Perché considera rilevante che oggi lo si studi? Potrebbe dirci quali sono alcuni suoi contributi allo studio della filosofia della scienza?*

EVANDRO AGAZZI. La risposta può sintetizzarsi affermando che, come già disse Hegel, la filosofia è “il proprio tempo appreso attraverso il pensiero”, e nel nostro tempo il “mondo della vita” al quale ogni uomo cerca di dare un senso per salvare il “valore” della propria esistenza è totalmente impregnato dalla scienza e dalla tecnologia. Perciò una filosofia che voglia essere all’altezza del *nostro tempo* non può risparmiarsi il compito di capire correttamente quello che la scienza e la tecnologia sono e quello che possono offrire per risolvere il nostro “problema della vita”. Soprattutto perché varie correnti della cultura attuale affermano che la scienza e la tecnologia sono gli *unici* strumenti adeguati per risolvere *tutti* i problemi umani (scientismo). Disgraziatamente non è così, e l’esplosione di tanti problemi etici e sociali determinati dallo sviluppo scientifico e tecnologico ha prodotto una reazione antiscientifica abbastanza forte. In questa situazione è indispensabile, da una parte, difendere il valore della scienza come legittima *conoscenza*, capace di raggiungere una *verità* (parziale però autentica) riguardo ai suoi *oggetti* ben delimitati, e, allo stesso tempo, riconoscere che ci sono *altri* problemi, *altri* punti di vista che mettono a fuoco la realtà nella sua *totalità*, per indagare i quali è necessario utilizzare strumenti razionali che, tuttavia, non coincidono con quelli che vengono utilizzati dalle scienze. La mia riflessione nel campo della filosofia della scienza ha precisamente cercato di dare fondamento ai diversi punti che ho appena citato e, in questo modo, di situare correttamente il contributo che scienza e tecnologia apportano alla soluzione del “problema della vita” quando sono integrate dagli apporti complementari delle altre forme in cui si esprime la ragione umana, come l’etica, la metafisica, l’arte e la religione.

*HORTENSIA CUELLAR. Le scoperte attuali del genoma umano hanno comportato diverse ripercussioni etiche. Potrebbe citarne alcune? Che ripercussione hanno nella concezione integrale dell’essere umano? Glielo chiedo perché uno dei miei campi di ricerca è costituito dall’Antropologia e dall’Etica e desidero quindi conoscere la sua opinione su questo tema-problema tanto delicato.*

EVANDRO AGAZZI. Le ripercussioni etiche non riguardano le conoscenze presenti e future implicate nelle scoperte della struttura del genoma umano, ma le *utilizzazioni possibili* di tali conoscenze. Pertanto si tratta di promuovere a livello di coscienza pubblica una sensibilità morale che delimiti, *in anticipo*, le applicazioni di tali conoscenze, prima che interessi economici o di altro tipo abbiano iniziato a realizzare queste applicazioni. È chiaro che una simile coscienza può svilupparsi solo se riposa su una visione non esclusivamente materialista del mondo e dell’essere umano, la quale, disgraziatamente, è la prospettiva più diffusa nelle nostre società. In particolare, le scoperte relative al genoma umano possono condurre a una visione

dell'uomo come "meccanismo" determinato dalla sua struttura biologica e senza libertà di decisione solo se si accetta l'idea di un *determinismo genetico*, il quale non ha, in realtà, nessuna giustificazione scientifica. Però non è sufficiente contare su una "indeterminazione biologica" se non si aggiunge una solida concezione di una dimensione *non puramente biologica* dell'essere umano nella quale trovano radici la sua libertà e la sua dignità e questo è un compito della filosofia e non della scienza.

*HORTENSIA CUELLAR. Perché le interessa tanto il dialogo tra fede e ragione? È una risposta alla secolarizzazione della ragione e alla sua dimenticanza delle realtà trascendenti, come ha riconosciuto Habermas nel dibattito sostenuto con Ratzinger nell'Accademia Cattolica di Baviera nel 2004?*

*EVANDRO AGAZZI. L'insieme del mio pensiero costituisce, senza dubbio, una risposta alla secolarizzazione della ragione, però non è stato costruito con questa esplicita finalità "apologetica", bensì come uno sviluppo coerente della prospettiva che ho già menzionato sopra, cioè considerare come compito della filosofia il tentare di risolvere "il problema della vita" dal punto di vista della *totalità* di ciò che esiste. È caratteristico della ragione che la spiegazione di "quello che si vede" si ottenga ammettendo qualcosa "che non si vede", e questo *in qualunque campo* della conoscenza umana. Nel caso delle scienze questo principio inevitabile si vede delimitato dalla decisione metodologica che "quello che non si vede" appartenga in ogni modo allo stesso "tipo di realtà" di quello che si vede, cioè che non oltrepassa la frontiera di ciò che potrebbe cadere all'interno del mondo dell'esperienza sensibile (tali sono, per esempio, le particelle elementari o i campi della fisica). In altre parole, gli "inosservabili" ammessi dalle scienze si concepiscono sempre come dotati delle stesse proprietà basilari dell'osservabile, non fuoriescono dalla "totalità dell'esperienza". Però, quando la filosofia, mettendosi di fronte alla totalità dell'esperienza, si pone la domanda se questa può ricevere una spiegazione e un senso mediante "ragioni" che rimangano all'interno dello stesso orizzonte di questa totalità, o se, al contrario, queste ragioni debbano trovarsi al di fuori della totalità dell'esperienza, la filosofia stessa pone il *problema dell'Assoluto* e, necessariamente, entra in contatto con la sfera della religione, la quale consiste nel considerare che l'Assoluto implica una realtà che si estende oltre il mondo sensibile. L'accesso a questa dimensione della realtà che trascende l'esperienza sensibile è proposto dalla religione in nome della fede in una rivelazione, però una filosofia che prenda di essere all'altezza del proprio tempo deve problematizzare razionalmente i contenuti della fede religiosa, così come il suo stesso tempo richiede che si concepiscano e interpretino.*

*HORTENSIA CUELLAR. Alcune ultime domande: riguardando i suoi scritti trovo una amplissima produzione - più di mille fra libri, articoli, collaborazioni ad antologie, enciclopedie e riviste, ecc. Questo significa che lei è un uomo che lavora molto e con disciplina. Che consiglio ci può dare per ben utilizzare il tempo? Come conciliare questo intenso lavoro scientifico-*

*filosofico con la dedizione alla sua famiglia, alle sue amicizie? Cosa rappresenta, per lei, la famiglia?*

EVANDRO AGAZZI. È vero che ho sempre lavorato moltissimo, tanto nello scrivere come nelle diverse attività di tipo accademico e istituzionale. Il segreto di tutto questo, se così si può dire, sono in primo luogo una salute e un'energia fisica poco comuni delle quali ho sempre potuto godere e, in secondo luogo, una dedizione profonda al *dovere* che mi è stata inculcata fin da bambino soprattutto da mio padre. La conseguenza è stata uno stile di vita totalmente estraneo all'idea di "perder tempo", cosa che mi ha portato a riempire tutti gli istanti delle mie giornate e, se uno vive così, si arrivano a fare molte cose. Inoltre ho sempre messo molta passione e intensità nelle cose che ho fatto e questo moltiplica i risultati del nostro lavoro, eliminando la sensazione di sentirsi "stanchi". Però questo non riguarda solo il lavoro, ma anche tutti gli aspetti della mia vita (per esempio, ho dedicato anni di passione molto intensa a coltivare la musica). E continuo a vivere in questo modo: ad esempio, Lei fa riferimento al fatto che la bibliografia che chiude il volume in mio onore comprende più di 1000 titoli. È vero, però comprende le pubblicazioni fino a dicembre dell'anno 2006 e posso dire che, solo nell'anno 2008, ho pubblicato tre libri come curatore, due libri come autore e 18 articoli scientifici. In poche parole, la mia attività non ha smesso di essere intensa e posso riassumerla sul piano intellettuale dicendo "ancora cerco di imparare, ancora cerco di insegnare". È chiaro che non è facile rendere compatibile questa intensità di "lavoro" con le esigenze degli affetti, della vita familiare, delle amicizie e questo per la semplice ragione che tutto ciò si converte in "impegni", molte volte inflessibili e urgenti, che incatenano la nostra libertà d'azione. Pertanto, benchè sia convinto che si debba dare la priorità a ciò che è *importante* prima che a ciò che è *urgente* (e per me i valori della famiglia sono fra i più importanti) sono anche cosciente che non sempre nella vita concreta ho potuto rispettare questa massima di saggezza.

*HORTENSIA CUELLAR. Molte grazie!*

[Traduzione dallo spagnolo di Rossana Avanzi]

INEDITI



Carlo Emilio Gadda in una foto degli anni Venti.

CARLO EMILIO GADDA

*Leggere Kant*

a cura di Brigida Bonghi

*Introduzione*

«È difficile oggi dire che cosa significasse per me, per i miei amici migliori, il ritorno agli studi dopo l'interruzione della vita militare, nella bufera di una guerra che stava scalzando il mondo dalle sue radici. Sentivamo il bisogno di verità minime, ma certe; di maestri capaci di trasmetterci una scienza severa e di iniziarci a idee e strumenti con i quali riprendere da capo una storia tragicamente deragliata sui binari dell'inganno e dell'odio. E questo era quanto il caso, giocando con i nostri destini personali, ci aveva fatto incontrare a Friburgo, alle lezioni di un vero maestro, maggiore di noi di soli dieci anni»<sup>1</sup>. Con queste parole, oltremodo efficaci, Dante Isella compie una sintesi di ciò che ha significato una svolta integrale nella sua esperienza, non solo culturale, di giovane studioso, all'epoca ventenne, internato militare in Svizzera. La seconda guerra mondiale sullo sfondo, gli studi di filologia classica lasciati in una patria sconvolta, l'incontro con Gianfranco Contini: elementi, questi, sorprendentemente rispecchiati nella parabola della formazione di Carlo Emilio Gadda, del quale Isella è stato notevole studioso e curatore dell'edizione completa delle opere<sup>2</sup>. L'incrociarsi dei destini, il riflettersi dei casi e degli eventi epocali non riescono forse a legittimare l'attenzione di uno studioso per l'opera di un uomo di cultura. Tuttavia, almeno a parere di chi scrive, è possibile, in questa singolare combinazione, affermare una "verità minima", pur passibile di fraintendimenti e rettifiche, nascosta nelle pieghe di una più o meno consapevole proiezione.

È un fatto che in una pagina autobiografica del gennaio 1925 Gadda ricapitolò con la stessa matura e sofferente intensità gli anni precedenti, includendo,

1 Dante Isella, *Friburgo '44-'45*, in Aa. Vv., *Studi di filologia medievale offerti a D'Arco Silvio Avalle*, Ricciardi, Milano-Napoli 1996, pp. 175-83; ora anche in D. Isella, *Un anno degno di essere vissuto*, Adelphi, Milano 2009, pp. 11-27, edizione dalla quale si cita. La cit. nel testo è tratta da p. 15.

2 Cfr. Carlo Emilio Gadda, *Opere*, edizione diretta da Dante Isella, Garzanti, Milano 1988-1993, 5 voll.

nella categoria degli eventi determinanti, la nascita dell'ictus philosophandi e la ricerca del tempo opportuno per rispondere, conseguentemente, ad esso. Ictus philosophandi invero ricondotto ad un anno decisivo nella vita dello scrittore: «Il 13 gennaio 1919 (ritorno a Milano, nebbiosa mattina), l'improvviso, impreveduto annuncio della morte di Enrico». E poche righe dopo: «La crisi filosofico-universitaria risale per altro al 1919: quando con Tecchi, mi informai alla Segreteria dell'Accademia se potevo iscrivermi in Filosofia, ed a che corso. Al 2° soltanto, perché allora non ero ancora ingegnere: (laurea di ingegnere 14 luglio 1920)»<sup>3</sup>. Gadda rinuncia con dolore all'iscrizione al corso di laurea, a causa d'impedimenti economici difficilmente superabili, e tali da consentirgli la frequentazione effettiva delle lezioni (ed il superamento dei relativi esami) solo a partire dal 1924, nonostante l'agognata immatricolazione fosse avvenuta già nell'anno 1921-22.

Nell'arco di dieci anni prende forma, in Gadda, il desiderio di recuperare a sé il tempo trascorso: dal 1912 (anno dell'iscrizione al Politecnico) al 1924 intercorrono gli studi scientifici, la guerra, la morte del fratello, la laurea in ingegneria, l'attività tecnica in Argentina, l'inizio effettivo degli studi filosofici. «Superbo materiale», questo, che si radica nel desiderio e nella possibilità di «esprimere (poetica) e di organizzare (filosofia)», in una oscillazione che fa spesso sovrapporre, annota ancora Gadda, «il mondo logico-critico e filosofico [...] al mondo estetico».

In anni non più recenti è stata intrapresa una ricostruzione per quanto possibile esaustiva del curriculum degli studi filosofici dello scrittore milanese<sup>4</sup>; numerose si propongono, inoltre, le pubblicazioni inerenti il ruolo giocato dagli studi filosofici ai fini della «costruzione» del suo romanzo o dei suoi scritti di natura speculativa, tutti, presto o tardi, abbandonati allo stato d'abbozzo<sup>5</sup>. Posizioni tra loro antitetiche ravvisano nell'apprendistato filosofico di Gadda: o una scarsa eco di quegli studi, di gittata limitata nel tempo e di tenore alquanto approssimativo; o un loro fondamentale apporto teorico per la formazione del grande scrittore lombardo. In alcuni casi, occorre dire, la questione dirimemente è risultata, sin da principio, il valore stesso dell'impresa filosofica gad-

3 C. E. Gadda, *Appunti autobiografici*, a cura di Dante Isella, «I quaderni dell'ingegnere. Testi e studi gaddiani», n. 3, 2004, pp. 42-3. Le cit. immediatamente successive nel testo sono tratte da p. 43, p. 43, p. 42. Cfr., per la descrizione del materiale relativo ai corsi frequentati da Gadda durante gli studi al Politecnico, Andrea Silvestri, *Tra gli appunti politecnici di Gadda*, «I quaderni dell'ingegnere», n. 2, 2003, pp. 245-84 e Id., *Ancora sugli appunti politecnici di Gadda*, «I quaderni dell'ingegnere», n. 3, 2004, pp. 235-86.

4 Si notino, in particolare: Guido Lucchini, *Gli studi filosofici di C. E. Gadda in due lettere «ufficiali»*, «Strumenti critici», VIII, n. 2, maggio 1993, pp. 239-42; Id., *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929)*, «Strumenti critici», IX, n. 2, maggio 1994, pp. 223-45; Id., *Per Gadda studente dell'Accademia Scientifico-letteraria (Baudelaire e altro)*, «I quaderni dell'ingegnere», n. 3, 2004, pp. 287-321.

5 C. E. Gadda, *La teoria della conoscenza nei «Nuovi saggi» di G. W. Leibniz*, a cura di Riccardo Stracuzzi, «I quaderni dell'ingegnere», n. 4, 2006, pp. 5-44; Id., *Meditazione milanese*, a cura di Gian Carlo Roscioni, Einaudi, Torino 1974; ma anche Id., *Racconto italiano di ignoto del novecento*, a cura e con una Prefazione di Dante Isella, Einaudi, Torino 1983.

diana. Gian Carlo Roscioni adduce una «seria, sicura vocazione teoretica»<sup>6</sup>; di contro, Guido Lucchini riconosce una «vocazione prepotentemente letteraria e non speculativa».<sup>7</sup> D'altro canto, numerosi autori hanno insistito sui meriti della riflessione filosofica gaddiana (fra gli altri, Federico Bertoni, Corrado Bologna, Giuseppe Bonifacino, Fabio Minazzi, Jaquelin Risset)<sup>8</sup>. Il groviglio dei differenti orizzonti – pur sempre comunicanti, anche nel caso della più netta svalutazione della traccia filosofica nella produzione gaddiana – nasce nel groviglio stesso dell'universo gaddiano: «Il testo di Gadda non si può avvicinare se non attraverso una problematica dell'impossibilità e dell'incompiutezza [...] la letteratura venendosi a situare nel punto di impossibilità di un sistema filosofico, e scegliendo questo luogo come luogo proprio – d'azione, d'erosione».

Nel ginepraio delle posizioni assunte dalla critica in merito alla rilevanza dell'apprendistato filosofico, nella costruzione del romanzo gaddiano, un dato si mostra interessante nell'economia del presente contributo: il riferimento costante, nella maggioranza dei casi, al ruolo più o meno decisivo rivestito dalla lezione di Piero Martinetti, frequentato da Gadda durante gli anni degli studi filosofici all'Accademia Scientifico-letteraria milanese. In particolare, il quid della controversia è concentrato sulla gittata più o meno ampia, nell'esperienza gaddiana, di quella lettura di Kant che tanto caratterizza l'orizzonte martinettiano, e di cui Gadda fu testimone, avendo egli seguito i noti corsi sul filosofo di Königsberg tenuti dal pensatore piemontese negli anni Venti.

Gli inediti gaddiani, che ora si presentano, riproducono la traccia dell'incontro con Martinetti e lo studio di preparazione all'esame di filosofia teoretica sostenuto col docente piemontese. I documenti qui pubblicati sono

6 Gian Carlo Roscioni, *Introduzione a C. E. Gadda, Meditazione milanese, op. cit.*, p. XVIII: «Dire che la sua preparazione scientifica e tecnica ha avuto un ruolo decisivo nell'impostazione di certi problemi, e forse nella determinazione di tutto il suo abito speculativo, significa proclamare un'ovvietà che avrebbe bisogno di rigorose messe a punto per riuscire di qualche utilità [...]. Certo è che nello studio delle scienze fisiche e matematiche come in quello della filosofia recente e contemporanea – s'intende al di fuori del curriculum universitario – Gadda non è mai uscito dai limiti di un fervido diletterantismo [...]. E ciò non soltanto per le note ragioni biografiche [...], ma per la sua incapacità o impossibilità a scegliere, anche nel momento di massimo impegno speculativo, tra filosofia e letteratura. Non si rischia troppo, comunque, ad affermare che la sua conoscenza di molti autori dell'Ottocento e del Novecento, quando esiste, è di seconda mano» (G. C. Roscioni, *Introduzione, op. cit.*, p. XVII).

7 G. Lucchini, *Gli studi filosofici di Carlo Emilio Gadda (1924-1929), op. cit.*, p. 229.

8 Federico Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, Einaudi, Torino 2001; Corrado Bologna, *Il romanzo come «cognizione» e «rappresentazione»*: Gadda, in Id., *Tradizione e fortuna dei classici italiani. II. Dall'Arcadia al Novecento*, Einaudi, Torino 1993, pp. 745-98; Giuseppe Bonifacino, *Il groviglio delle parvenze. Studio su Carlo Emilio Gadda*, Palomar, Bari 2002; Fabio Minazzi, *Sull'abbozzo di una (non ordinaria) tesi di laurea*, «I quaderni dell'ingegnere», n. 4, 2006, pp. 219-49; Jaquelin Risset, *Carlo Emilio Gadda o la filosofia alla rovescia*, in Id., *L'invenzione e il modello*, Bulzoni, Roma 1972, pp. 157-64 (da cui è tratta la cit. immediatamente successiva nel testo: pp. 157-8).

datati dall'autore, rispettivamente: 19 ottobre 1925, 26 ottobre 1925, 28 ottobre 1925. Pur tenendo conto dei documenti pubblicati da Lucchini già a partire dal 1993, non certo rare risultano le lacune, che rendono ardua la ricostruzione temporale degli esami di filosofia teoretica sostenuti da Gadda. "Esami", perlomeno a quanto si evince da una richiesta del 1951 inviata da Gadda alla segreteria della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano. In essa, Gadda riepilogava, «salvo errore di memoria»<sup>9</sup>, l'apparato degli esami affrontati negli anni 1924, 1925 e 1927. Nell'ottobre del 1927 Gadda avrebbe sostenuto, con ogni probabilità, il secondo esame di Filosofia teoretica, biennalizzato dallo scrittore lombardo: «Gli esami del 1924 e 1925 furono da me sostenuti nella Sede di Via Borgonuovo, quello del 1927 (Filosofia teoretica II°), salvo errore di memoria, in corso Roma»<sup>10</sup>. Non resta in ogni caso traccia archivistica di un primo esame e gli appunti contenuti nel dossier che qui viene pubblicato si riferiscono, con tutta probabilità, a quell'esame del 1927, per ragioni che verranno illustrate più avanti.

Se anche considerassimo una biennalizzazione solo formale dell'esame di filosofia teoretica, ma un solo effettivo esame sostenuto, grazie a ciò che si evince dall'incrocio dei documenti pubblicati da Lucchini negli ultimi anni, Gadda dovrebbe avere programmato l'esame di filosofia teoretica già a partire dal 1924. Un appunto datato 28 giugno dello stesso anno contiene un elenco dei volumi da utilizzare – i Prolegomeni kantiani e il Kant di Paulsen – e l'indicazione «Scrivere (una volta compiuta la preparazione) a Castellamonte, per ulteriori norme | CEG Milano 28-6-24 || Prof. Piero Martinetti. Castellamonte (Torino)»<sup>11</sup>. Anche in questo caso, l'indicazione della data del giugno del 1924 presenta qualche perplessità, se è vero che il primo corso tenuto da Martinetti su Kant risale all'anno accademico 1924-'25. Gadda dovrebbe averne avuto notizia già nell'estate del 1924, ma aver

9 G. Lucchini, *Gli studi filosofici di C. E. Gadda in due lettere "ufficiali"*, op. cit., p. 241. Gadda aveva inoltrato richiesta di ricostruzione e certificazione della sua carriera di studente di Filosofia per l'iscrizione all'albo professionale giornalistico (cfr. p. 239).

10 G. Lucchini, *Gli studi filosofici di C. E. Gadda in due lettere "ufficiali"*, op. cit., p. 241, il corsivo è mio. Cfr. anche la nota di Lucchini, riferita al fascicolo riguardante lo scrittore e ospitato nell'Archivio della segreteria studenti della Statale: «Nel suddetto registro risulta infatti che Gadda fu immatricolato al terzo corso [sic] di laurea il 1° dicembre 1921 e che diede i seguenti esami: 27 giugno 1924, Storia della filosofia, trenta e lode; 10 novembre 1924, Italiano, ventinove; 14 novembre [1924], Latino, ventisette; 15 novembre [1924], Pedagogia, ventinove; 25 novembre [1924], Francese, trenta. Poi a matita, con altra scrittura e senza indicazione di data, risultano superati i seguenti esami, sostenuti in anni successivi: Fisiologia, 30 [novembre 1924]; Filosofia teoretica (biennale), 30 e lode; Storia della filosofia, 30. Le integrazioni delle date risultano dai registri degli esami dell'Accademia Scientifico-letteraria parzialmente conservati» (G. Lucchini, *Gli studi filosofici di C. E. Gadda in due lettere "ufficiali"*, op. cit., pp. 241-2).

11 L'appunto è contenuto in G. Lucchini, *Per Gadda studente dell'Accademia Scientifico-letteraria (Baudelaire e altro)*, op. cit., p. 309. Nella stessa pagina, poi, fra i «Libri nella Cassetta da portare in Campagna»: «(2) Filosofia teoretica e letture filosofiche | Prolegomeni – I vol. | Paulsen – Kant – I vol. | Critica della R. P. – 2 voll. | Etica Nicomachea – I vol. | Totale 5 volumi – 5».

messo mano ai libri utili per l'esame solo dalla fine del '24, a corso iniziato. Sul frontespizio della sua copia del Paulsen, Gadda aggiunge, è vero, una nota di possesso per la data 1924-'25; così come, sul secondo volume della Critica della ragion pura, anche utilizzata per la preparazione dello stesso esame, Gadda annota la data del 1925.

Tuttavia, ancora il 12 settembre del 1925, Martinetti scriveva a Gadda: «Quanto alla preparazione va bene. Quanto alle difficoltà, vedremo di trovarci un'ora insieme. Ai primi d'ottobre io sarò a Milano per qualche giorno: riserberò alcune ore per Lei»<sup>12</sup>. E ancora, il 12 gennaio del 1926: «[...] spero rivederla qui a Marzo per gli esami. Ella sa che per gli studiosi che io conosco, gli esami sono, come debbono essere, una formalità: quindi Ella studii per il miglior profitto Suo senza preoccuparsi di esami». Così pure il 24 febbraio del 1926: «Non si preoccupi del ritardo degli esami e della laurea: questa è cosa secondaria»<sup>13</sup>; fino al 22 settembre del 1927: «Caro Ingegnere, Ho [sic] veramente il piacere di ricevere dopo tanto tempo notizie Sue. Io sarò a Milano il 27 corr.; venga a cercarmi in Via Pisacane 19 (casa Baccigaluppi) verso le 10.30; così avremo, prima di mezzogiorno, più d'un'ora da passare insieme». Nell'ultima pagina del terzo inedito qui presentato<sup>14</sup>, Gadda punta a matita «Sign. Baccigaluppi \ 19 [sic] Via Carlo Pisacane 19». È possibile, in linea di massima, congetturare che, in quella data del 27 settembre 1927, Gadda abbia discusso definitivamente del programma e della preparazione dell'esame di filosofia teoretica, mostrato al docente gli appunti e gli approfondimenti; sostenuto, infine, nei mesi finali di quello stesso anno, l'ultimo esame del curriculum.

Letture di Kant, il primo dei testi inediti gaddiani qui pubblicati, costituisce uno schema estremamente sintetico della Critica della ragion pura kantiana, di cui Gadda si serve nella traduzione francese di Jules Barni<sup>15</sup>, sottolineandola e glossandola abbondantemente. Di eguale tenore risulta il Sunto dei Prolegomeni, cui lo scrittore milanese dedica tuttavia una meno concisa schematizzazione. Anche in questo caso, la copia dei Prolegomeni<sup>16</sup>

12 Piero Martinetti, *Lettere a Carlo Emilio Gadda (1925-1932)*, a cura di Guido Lucchini, «I quaderni dell'ingegnere», n. 5, 2007, p. 62. Per la cit. successiva *ibidem*. Martinetti e Gadda devono però essersi incontrati almeno in un'altra data fra il settembre del 1925 e il gennaio del 1926, perlomeno a quanto possiamo leggere sul frontespizio dell'*Antologia kantiana* (pubblicata dal filosofo piemontese nel 1925 per i tipi di Paravia, Milano) posseduta dallo scrittore e ora conservata presso la Biblioteca del Burcardo di Roma: «A C. Gadda P. Martinetti dono dedit. 14 nov. 1925»

13 P. Martinetti, *Lettere a Carlo Emilio Gadda (1925-1932)*, *op. cit.*, p. 63. La cit. che segue nel testo è tratta da p. 64.

14 Vedi pp. 425-31.

15 Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduction de Jules Barni, revue et corrigée par P. Archambault, Flammarion, Paris 1914, 2 voll. Sul frontespizio del secondo tomo, come già accennato, compare la scritta: «Ing. Carlo E. Gadda \ Milano, 1925 \ (da Clara 1915)».

16 I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, traduzione, introduzione e commento di Piero Martinetti, Bocca, Milano 1913. L'inedito in questione è annunciato fra le carte gaddiane nel già citato G. Lucchini, *Per Gadda studente dell'Accademia Scientifico-letteraria*, *op. cit.*, p. 308 (nota 107).

utilizzata da Gadda si presenta ricchissima di annotazioni (ad eccezione delle pagine dell'Appendice e di quelle degli Allegati, contenenti la nota recensione di Christian Garve alla prima edizione della Critica e la relativa risposta del suo autore).

In entrambi i casi, le glosse alle pagine dei volumi citati denotano un certo motivo d'interesse, ricondotto dagli studiosi gaddiani ad un paradossale rapporto filosofia-letteratura nel loro autore. Riguardo alle annotazioni della Critica, già Roscioni aveva consegnato alle pagine della sua Introduzione alla Meditazione milanese alcune considerazioni, relative all'importanza dell'esperienza filosofica gaddiana degli anni '20 per i fini letterari: «[...] Il rapporto che egli istituisce, o che progetta, tra la "filosofia" (la filosofia o l'opera filosofica altrui, questa volta) e il proprio lavoro filosofico è spesso accidentale. Leggendo per esempio, nella traduzione francese di Barni della Critica della ragion pura, quanto Kant dice della libertà che l'uomo [...], Gadda scrive a lato: "frase poetica e bella – notare per mio Romanzo". Ma molti marginalia denunciano un diverso tipo di relazione tra la pagina letta e l'opera o l'esperienza del chiosatore: e sembrano testimoniare che la lettura è stata occasione di conferma e di approfondimento di una antecedente "scoperta". [...] In un'altra nota a un passo dell'"Analitica trascendentale" in cui Kant analizza il rapporto tra il reale e il possibile, Gadda scrive "Mie idee. Già da tempo ero pervenuto a conclusioni simili – Mio Romanzo". I marginalia che, come questi, rimandano alle proprie "idee" ed esperienze sono tanto numerosi da rendere plausibile l'ipotesi che lo studio della filosofia sia stato, almeno fino a un certo punto, più la ricerca di una verifica che un'indagine astratta o un apprendimento»<sup>17</sup>. Ciò che Roscioni afferma delle annotazioni gaddiane alla Critica può ben riferirsi, allo stesso modo, a quelle contenute nei Prolegomeni. Non sono rari, anche qui, commenti di conferma a proprie questioni<sup>18</sup>, oltre a veri e propri giudizi sulla forma del testo e dell'argomentazione: tanto da giungere – questa volta fra le pagine dell'ampio commento di Martinetti all'opera kantiana del 1783 – ad un «Bravo Martinetti».

In chiusura del Sunto dei Prolegomeni, Gadda appunta un elenco dei temi ritenuti più interessanti per il suo esame. Il leit motiv di tali riferimenti consiste nel valore dell'esperienza unica e della materia all'interno del cuore pulsante del trascendentale kantiano. L'ingegnere milanese adotta, ai fini

17 G. C. Roscioni, *Introduzione*, op. cit., pp. XXXVII-VIII. Dello stesso parere F. Bertoni, nel suo *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*, op. cit., pp. 86-7: «Anche in questo caso, come sempre, l'approccio ai testi filosofici si sviluppa secondo il doppio registro dello studente universitario e del pensatore (o scrittore) in proprio: da un lato quindi la lettura, l'analisi, la glossa, il riassunto eseguiti a scopo chiarificatore ed esplicativo; dall'altro il commento, l'appropriazione, il coinvolgimento personale, il dialogo con un'opera ritenuta conforme alla propria visione della realtà e della letteratura» (p. 86).

18 Per esempio, al § 38, nel quale Kant illustra la natura dell'intelletto (che non attinge le sue leggi dalla natura, ma, piuttosto, le impone ad essa), Gadda annota: «Identica mia questione quando ero scolaro, sul teor. di Pitagora» (I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, op. cit., p. 91). O ancora, al § 60, in cui è specificata l'origine soggettiva dell'illusione metafisica: «Mie estensioni storiche» (p. 140). La cit. che segue nel testo è tratta da p. 284.

della sua riflessione, non tanto i Prolegomeni, quanto la Critica, disponendo, inoltre, delle delucidazioni del Kant di Paulsen in merito ai passi evidenziati. Ciò che avvinse l'attenzione di Gadda è il concetto della determinazione integrale dell'oggetto, non vincolata alla rappresentazione concreta di essa, ma piuttosto ad un'idea insita nella ragione e alla regolamentazione empirica dell'intelletto. La dimensione del fenomeno, in questo senso, prevede come dato il fondamento del reale: da un lato come condizione del pensiero; dall'altro come condizione dell'esperienza unica. Da entrambi i requisiti e dal presupposto del darsi insieme unico della materia dipende la possibilità stessa di tutti gli oggetti sensibili<sup>19</sup>.

Rispetto ai termini della determinazione unica del reale, così espressa da Kant, Gadda glossa: «Anche l'esperienza è concepita come un insieme di cui ogni particolare fenomeno è limitazione»<sup>20</sup>, rimandando poi, ancora nell'inedito, ad un altro luogo della Critica, nel quale è messa in evidenza la relazione imprescindibile dell'esperienza e delle leggi a priori dell'intelletto: nei limiti di questo mutuo vincolarsi di esperienza ed a priori riposa la possibilità autentica di un ragguaglio circa l'esperienza e ciò che può essere riconosciuto come suo oggetto<sup>21</sup>. Lo scrittore milanese si lascia così coinvolgere, in particolare, da una questione non certo collaterale del trascendentale kantiano: la persistenza della materia nel gioco dell'esperienza, «un persistente per noi assoluto», per dirla con Paulsen<sup>22</sup>. Ed è su questo tema chi la parte finale del *Sunto dei Prolegomeni* si lega alla riflessione più profonda del terzo inedito qui presentato.

Al contrario dei due primi testi inediti, i Brevi esempî del come ho potuto leggere i *Prolegomeni* e la *Critica*<sup>23</sup>, si profilano, pur nella loro brevità, secondo un del tutto differente tenore, diverso da una semplice schematizzazione dei concetti. Se la sezione iniziale di questo terzo scritto si riferisce d'acchito all'oscurità della forma kantiana e alla capacità risolutrice del commentario martinettiano, le riflessioni successive determinano una rifles-

19 Cfr. I. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., vol. II, p. 124 (trad. it di Costantino Esposito, *Critica della ragion pura, Introduzione*, traduzione e note di Costantino Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 849).

20 *Ibidem*, nella copia appartenuta a Gadda (in testa alla pagina).

21 Gadda si serve dell'esplicazione di Paulsen circa tale concetto: «Come mai compariscono dunque ad un tratto “fenomeni empiricamente determinati”, a conoscere la cui regolarità deve sopraggiungere l'“esperienza”? Possono dall'esperienza derivar leggi, la cui fonte non sia l'intelletto? Ma allora vi sarebbero collegamenti di fenomeni secondo regole derivanti dalla recettività della sensibilità» (Friedrich Paulsen, *Kant*, trad. it. di Bernardo Attilio Sesta, Sandron, Milano-Palermo-Napoli-Genova 1904, p. 167). La cit. che segue nel testo è tratta da p. 175.

22 Lo scrittore milanese sottolinea, nella sua copia dei *Prolegomeni*: «Ma la persistenza non può mai essere derivata dal concetto d'una sostanza come cosa in sé, bensì solo venir dimostrata come necessaria alla validità dell'esperienza» (I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, op. cit. p. 110).

23 Nelle sue *Note alla Meditazione milanese* gaddiana, Roscioni fa cenno al testo inedito qui pubblicato. Cfr. C.E. Gadda, *Meditazione milanese*, op. cit., nella sezione delle *Note* curata da Roscioni, p. 362 (nota 141), p. 363 (nota 144), p. 368 (nota 161), p. 414 (nota 289).

sione autonoma e approfondita, probabilmente funzionale alla stesura del Racconto italiano di un ignoto del novecento – nell'ottobre del 1925 ancora non del tutto abbandonato –, o alla Meditazione milanese, composta nel 1928. A partire dalla Breve meditazione sul concetto del "passato" (aevum peractum), quale si può desumere dalla Critica, dunque, Gadda riesamina il problema dell'esperienza nella sua dimensione storica; problema accennato anche in due annotazioni a margine dei Prolegomeni, oltre che della Critica. Nell'ultima parte della Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà rispetto alla necessità universale della natura (Libro II della Dialettica trascendentale), Gadda glossa come «Plato ùle»<sup>24</sup> l'interrogativo kantiano riguardante le azioni libere in relazione alla loro causalità. La risposta kantiana si ferma al di qua dell'esplicazione intellegibile di tale accadere e si limita all'ammissione dell'indipendenza delle azioni libere rispetto alla sensibilità, negando ogni diritto ad indagare oltre. Così pure al § 54 dei Prolegomeni, in merito alla terza antinomia, Gadda sottolinea l'ammissione kantiana: «Ma se la necessità naturale è riferita solo ai fenomeni e la libertà solo alle cose in sé, non vi è alcuna contraddizione nel porre o nel concedere ad un tempo ambo le forme di causalità, per quanto difficile od impossibile possa essere il comprendere la natura della causalità libera», appuntando poi: «La ùle platonica (necessità combinatoria, resistenza, ecc.) potrebbe essere la rappresentazione fenomenica kantiana, che viene archiviata nell'esperienza».

Ciò che interessa a Gadda – tornando alle pagine del terzo inedito – è il caso degli eventi fenomenici nei quali la partecipazione noumenica sembra non avere giocato il suo ruolo. O, piuttosto, il contrario: Gadda è avvinto dal tema del dispiegarsi obbligatorio della volontà morale attraverso gli eventi fenomenici. Nelle righe finali del terzo testo qui pubblicato Gadda ripropone il riferimento alla ùle platonica, definendola «vincolo condizionale al determinarsi del mondo»<sup>25</sup>, paradossalmente e misteriosamente legato alla forza noumenale della volontà.

Lo svolgersi, qui, delle argomentazioni gaddiane (costellate di espressioni oltremodo intense – si veda, per esempio: «Mentre il foglio dell'esperienza trascorre, la libertà vi scrive i suoi atti») ha risentito, indubbiamente, dell'eco delle lezioni martinettiane. Martinettiana è la problematica, posta in questi termini, del senso stesso del rapporto fenomeno/noumeno; martinettiano il linguaggio medesimo nella gaddiana «registrazione di tutta l'esperienza attuale dello spirito», martinettiano infine un riferimento privilegiato all'esegesi paulseniana.

Il problema che aveva interessato Gadda già a partire da quell'elenco di passi contenuti nelle ultime pagine del Sunto dei Prolegomeni è riconducibile ad una delle più profonde difficoltà cui è incorsa la filosofia morale

24 I. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 106. Le cit. che seguono nel testo sono tratte, entrambe, da Id., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, op. cit., p. 119.

25 Cfr. C. E. Gadda, *Brevi esempi del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica*, pp. 425-31. Le cit. che seguono nel testo sono tratte da p. 431.

kantiana: il problema della forma pura del dovere ed il suo rapporto con la sensibilità, tema privilegiato da Martinetti in diversi contributi<sup>26</sup>.

Il punto cruciale della questione si situa nel rapporto stesso della sensibilità e della volontà, nella più o meno imprescindibile incisività della “materia” nell’ambito dell’azione morale. La legge morale impone la sua presa sul mondo sensibile, costituendosi come meccanismo propulsore del mondo intelligibile. Se in Gadda «l’esperienza è concepita come un insieme di cui ogni particolare fenomeno è limitazione»<sup>27</sup>, allo stesso modo, la legge morale è intesa, da Martinetti, come la «condizione limitativa di tutti i fini obbiettivi». Lungi dal rappresentare un contenuto di conoscenza, lungi dal costituire l’elemento materiale dell’azione, il principio formale kantiano della legge morale realizza, emblematicamente, la realtà intellegibile alla quale, materialmente, sono assoggettate le singole volontà. Tramite la rappresentazione simbolica dell’intellegibile si ottiene il passaggio dal sistema degli scopi individuali al regno dei fini il quale, pur costituendo lo svolgimento materiale della legge, determina la partecipazione alla dimensione soprasensibile. Di contro, presupposta la possibilità della vita morale, è presupposta in Martinetti l’indifferenza di fronte al risultato materiale dell’azione: «la volontà morale è già data con la ragione».

«[La] scarsità di riferimenti fa sì che della formazione filosofica di Gadda [...] sia più facile parlare per negazioni che per affermazioni, sottolineando per esempio la sostanziale impermeabilità che egli ha sempre mostrato nei confronti delle correnti idealistiche e storicistiche del Novecento, o la scarsa eco che sembrano aver avuto nel suo pensiero le lezioni di Piero Martinetti, che egli seguì, sia pure con discontinuità, all’Università di Milano»<sup>28</sup>: questa decisa smentita, da parte di Roscioni, dell’eventuale ascendente di Martinetti su Gadda ha incontrato, in realtà, negli ultimi anni, diverse posizioni sfavorevoli. Occorrerebbe, per affrontare la questione – più che i lavori di natura esplicitamente speculativa –, ripercorrere l’opera letteraria del grande scrittore milanese; accertare in quelle pagine, pur paventando le numerose “trappole gaddiane”, la presenza di quel Kant specificatamente martinettiano<sup>29</sup>. «’O gliommero»<sup>30</sup> sarà forse districato, come tentò, in tempi funesti, il dottor Ingravallo, con «l’opinione che bisognasse “riformare in

26 Cfr., in particolare, Piero Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in Aa. Vv., *Studi di filologia, filosofi a e storia. Pubblicazione della Reale Accademia Scientifico-letteraria di Milano – Facoltà universitaria di Scienze e Lettere*, Hoepli, Milano 1913, pp. 155-80; pubblicato successivamente in P. Martinetti, *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, pp. 97-126 e ancora in Id., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, pp. 119-51 (edizione dalla quale cito). Le cit. nel testo sono tratte da p. 135 e p. 146.

27 Cfr. la nota 20.

28 G. C. Roscioni, *Introduzione*, op. cit., p. XVII, il corsivo è mio.

29 Lo ha fatto, in parte, Bertoni ne *La verità sospetta. Gadda e l’invenzione della realtà*, op. cit., pp. 74-109, limitando tuttavia la verifica dei riscontri soprattutto con l’*Introduzione alla metafisica martinettiana* (Clausen, Torino 1904).

30 C. E. Gadda, *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana*, *Presentazione* di Piero Gelli, *Nota* di Giorgio Pinotti, Garzanti, Milano 1987, p. 74. La cit. che segue nel testo è tratta da p. 4.

*noi il senso della categoria di causa”, quale avevamo dai filosofi, da Aristotele o da Emmanuele Kant, e sostituire alla causa le cause era in lui una opinione centrale e persistente».*

*Nota ai testi*

I testi qui pubblicati sono attualmente depositati tra le carte del Fondo Gadda-Roscioni (cartella *Filosofia*), ospitato presso la Biblioteca Trivulziana di Milano. Nell’inventario, redatto da Barbara Colli, del materiale contenuto in tale archivio, gli inediti sono, rispettivamente, così catalogati:

5 fogli di quaderno a righe contenuti in un foglio doppio che fa da camicia e reca l’intestazione: Lettura I di Kant. I Carlo Emilio Gadda. – II (Riordinamento 1933).

In testa al primo foglio l’indicazione: Inizio: 19 ottobre 1925. –

Incipit. I Kant. – Logica trascendentale. I – Introduzione. I – Analitica trascendentale. – I – Dialettica trascendentale

Explicit: Quindi non può esistere la psicologia razionale. – I fine del 1°. Volume. –

Sul retro del terzo foglio la nota in inchiostro azzurro: quando Don Alessandro ci farà dono d’una nuova edizione del suo libro.

SEGNATURA: 1/2/4/1-7

Quaderno con copertina azzurra e la dicitura “Quaderno” contornata da una greca. Comprende 20 ff. (40 pp.), di cui utilizzati i primi 17 (34 pp.), numerati dall’autore paginalmente 1-34. Sulla copertina l’intestazione: *Prolegomeni* I *Sunto* I ceg.

A p. 1 il titolo: *Immanuel Kant. Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza.*

Sul margine superiore della p. 5 l’indicazione: Eventualmente a Gian Carlo Roscioni. 30 novembre 1969, Roma.

Incipit: §. 1. *Fonti della Metaf.* Oggetto (v. nota Mart.), fonti conoscitive, metodo.

Explicit: Strabiliante affermazione di Paulsen pag. 170-171. –

SEGNATURA: 1/2/3/1-22

4 fogli di protocollo a righe, di cui tre (numerati al *recto* della prima carta 1-3) usati interamente; l’ultimo, che funge da camicia e contiene i precedenti, è usato sulle due pagine finali (sulla prima delle quali è il numero 4), mentre la prima reca il titolo.

*Titolo:* (Brevi esempî del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica. Gadda, Milano, 28 ottobre 1925.)

*Incipit:* Leggendo i Prolegomeni (Ed. Bocca 1913.) I *Esempio:* §. 45, pag. 107. I Mi sembra che il contesto del periodo compreso fra le linee 10 e 19 non sia il più desiderabile ai fini della chiarezza.

*Explicit:* ammettendo che senza il suo intervento il contesto della esperienza avrebbe potuto essere altro. –

In calce all'ultima pagina l'indicazione: *Gadda*. | 28 ottobre 1925. | Milano.

SEGNATURA: 1/2/2/1-8

Nella trascrizione degli inediti è stata rispettata la forma scrittoria testimoniata dall'autografo, rispettando l'ortografia e la punteggiatura dei manoscritti. Gli interventi sul testo riguardano le correzioni dei *lapsus calami* e la trasformazione in corsivo dei sottolineati, dei titoli di opere, dei termini latini e stranieri, di alcuni simboli matematici (ove convenzionalmente corsivi).

È stato uniformato l'uso delle virgolette, adottate da Gadda indiscriminatamente: nella trascrizione le virgolette alte (""") sono state utilizzate ove non si tratti di esplicite citazioni testuali; le virgolette basse («») esclusivamente per le citazioni testuali. Sono state inserite delle integrazioni ([...]) nel caso di parentesi e virgolette non chiuse. Sono state sciolte tutte le abbreviazioni, ad eccezione dei rimandi di pagina, uniformati con «p.» e con «pp.».

Le note a piè di pagina risultano così differenziate: con indice numerico sono segnalate le note d'autore; con indice alfabetico corsivo le varianti alternative; asteriscate le note del curatore. I titoli dei testi qui pubblicati sono redazionali.

Si ringraziano il dr. Arnaldo Liberati, erede dei diritti gaddiani, e l'avv. Christian Serpelloni, suo legale, per avere concesso la pubblicazione dei testi inediti e delle relative immagini; la dr.ssa Isabella Fiorentini, direttrice della Biblioteca Trivulziana, e il dr. Stefano Dalla Via, del Laboratorio di Restauro (Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana), per avere messo a disposizione, con squisita gentilezza, il materiale consultato.

*b.b.*

Lecce: 19 Aprile 1925.

# Kant - Logica trascendentale.

Introduzione.

Analitica trascendentale.

Dialettica trascendentale.

Introduzione. I 93-103.

Fatti  
colle  
così. Intenzione, necessità, dato, senso.  
Concetto, Spontaneità, pensiero, intelletto.

Non possono stare isolati.

Intenzioni e concetti { empirici o a posteriori.  
puri o a priori.

Intenzione: sempre sensibile. Intelletto: la facoltà  
di pensare l'oggetto della intenzione sensibile (sensazione  
e la percezione affettiva e sensibile per Kant.) Intenzioni  
libere, intenzioni cicliche.

Logica generale, indipendente dal contenuto,  
dalla diversità degli oggetti. Logica particolare  
o storica ricerca. { Logica generale pura, formale  
Logica generale applicata. (philosophica)  
La 1ª logica generale pura (dele illa actualitate) e non philologica (de) - La 2ª tratta dell'attrazione  
errori, con conclusioni ipotetiche.

II. Logica trascendentale. - È logica generale  
ma applicata al pensiero puro, a priori, non empirico.

11/2/412

1  
CARLO EMILIO GADDA

*Lettura di Kant*  
(*Riordinamento 1933*)

Inizio: 19 ottobre 1925. –

Immanuel Kant. – Logica trascendentale.

- Introduzione.
- Analitica trascendentale.
- Dialettica trascendentale.

*Introduzione.* I 93-103.

Fonti della conoscenza {  
Intuizione, recettività, dato, senso  
Concetto spontaneità, pensiero, intelletto

Non possono stare isolati.

Intuizioni e concetti {  
empirici o posteriori  
puri o a priori

*Intuizione*: sempre sensibile. *Intelletto*: la facoltà di pensare l'oggetto della intuizione sensibile (sensazione è la percezione *attuale* e sensibile per Kant.) Pensieri vuoti, intuizioni cieche –

Logica generale, indipendente dal contenuto, dalla diversità degli oggetti.

Logica particolare a ciascuna scienza {  
1° Logica generale pura formale  
2° Logica generale applicata:  
(psicologia)

La 1<sup>a</sup>. logica generale pura deve essere astratta (a) e non psicologica (b).  
– La 2<sup>a</sup>. tratta dell'attenzione, errore, ecc. condizioni soggettive. –

II. *Logica trascendentale* – È logica generale ma applicata al pensiero puro, a priori, non empirico\* e ricerca anche l'origine della conoscenza. Presagio di concetti a priori, oltre le intuizioni pure spazio e tempo.

---

<sup>a</sup> Universale

\* In cima alla pagina, cerchiato: «[Intuizione = recettività delle impressioni = capacità di ricevere rappresentazioni] p. 93. – ».

III. *Divisione in Analitica e Dialettica.*

Verità = accordo della conoscenza con l'oggetto. Non si può perciò prescindere da oggetto. – Non esiste criterio generale<sup>a</sup> della verità quanto all'aspetto: (materia). –

Formalmente la verità deve ubbidire alle esigenze della logica: ma ciò non basta: è condizione necessaria, non sufficiente (p. 100 *Leit-motif.*) Una conoscenza può non contraddire sé, ma contraddire l'oggetto. –

Logica generale è  $\left\{ \begin{array}{l} \text{dialettica} = (\text{organo di affermazioni oggettive}) \\ \text{analitica} = (\text{condizione negativa } \textit{sine qua non} \text{ di accordo} \\ \text{le leggi formali}) \end{array} \right.$

«La logica generale, come *Organon* di affermazioni oggettive, è sempre una logica dell'apparenza.» (Kant 101)

Infatti essa<sup>b</sup> prescinde dal contenuto: e allora come può essere applicabile al contenuto? –

Noi chiameremo *dialettica* la critica dell'apparenza dialettica – p. 101. –

IV. *Divisione in Analitica trascendentale e dialettica trascendentale.* Analitica è l'esposizione degli elementi della conoscenza intellettuale pura a priori, l e dei principi senza i quali nulla può venir pensato. È una logica della verità. – Questi principî quando non siano applicati ai fatti dell'esperienza, danno enunciati abusivi: (dialettica nel senso vecchio, cioè di apparenza trascendentale).

La dialettica trascendentale è la critica di questa apparenza dialettica.

*Prima divisione.*  
*Analitica Trascendentale*

Libro 1°

*Analitica dei Concetti*  
pp. 107-163.



*Analitica dei Principî*  
pp. 165-293.

Libro 2°

*Introduzione all'Analitica.* p. 107

Decomposizione della nostra conoscenza a priori nei suoi elementi. I concetti devono essere: 1°. a priori 2°. non sensibili (spazio e tempo), ma intellettivi; 3°. elementari, non composti 4°. Tutti. Devono formare un sistema, non una rapsodia. – Il sistema dell'intelletto avrà una idea centrale.

Divisione  $\left\{ \begin{array}{l} \text{analitica dei concetti} \\ \text{analitica dei principî} \end{array} \right.$

*Libro 1°. Analitica dei concetti.*

Intendo di decomporre non concetti già formati, nei loro elementi, sì l'intelletto per esaminare la eventualità di concetti a priori. Li coglieremo a) nel

<sup>b</sup> la logica formale

loro scaturire dalla nostra costituzione intellettuale b) nella loro applicazione all'esperienza c) Li isoleremo nella loro purezza. – I

Libro I°:

*Capitolo 1°.* Del filo conduttore che serve a scoprire tutti i concetti puri dell'intelletto.

Introduzione – Non dovremo scoprire i concetti puri a caso e raggrupparli a caso, ma ricercarli secondo un'idea centrale direttiva, che ce li dia sistemati e completati. –

p. 111 1°. Sezione: *Dell'uso logico dell'intelletto in generale.* L'intelletto definisce facoltà di conoscere non sensibile. È conoscenza per concetti, cioè per funzioni di collegamento delle percezioni. Non è conoscenza immediata quella dell'intelletto, ma mediata di un oggetto. Mediatore è il giudizio. Nel giudizio si ha un concetto (corpo) che ne racchiude diversi altri (oro, argento, legno) e a cui è annesso un predicato (divisibilità) che arricchisce quel concetto.

Il giudizio è una<sup>c</sup> funzione unificatrice della nostra rappresentazione (intuizione): ma esso avviene per concetti.

Questi derivano da giudizi<sup>i</sup> precedenti. –

Il concetto è un predicato possibile di un giudizio. Dovremo quindi trovare le funzioni dell'intelletto se potremo determinare le funzioni del giudizio in quanto unificatore –

p. 112 *Sezione 2<sup>a</sup>.* Se si esaminano i giudizi<sup>i</sup>, astraendo dal contenuto e considerando semplici forme, si ha:

a) Rispetto alla quantità {  
 Universali  
 Particolari  
 Singolari

b) Rispetto alla qualità {  
 Affermativi  
 Negativi  
 Indefiniti

c) Rispetto alla relazione che essi rappresentano {  
 Categorici  
 Ipotetici  
 Disgiuntivi

d) Rispetto alla modalità con cui si determinano  
 nel nostro spirito {  
 Problematici (possibili)  
 Assertori (reali)  
 Apodittici (necessari)

*Osservazione 1.* I logici non distinguono i giudizi<sup>i</sup> singolari dagli universali e ciò sta bene quanto all'uso logico-formale. Ma dal punto di vista della conoscenza l'uno non è la totalità del molteplice.

*Osservazione 2.* I giudizi<sup>i</sup> indefiniti pure sono necessari a una logica trascendentale, che si preoccupa della conoscenza. Essi tengono conto di ciò che il

<sup>c</sup> la

p. 114 predicato fa guadagnare alla conoscenza. «L'anima è immortale» non solo esclude l'anima dell'idea di ciò che è mortale, ma mostra che oltre all'anima vi saranno altri esseri immortali: il concetto non aggiunge nulla all'idea di anima. – (?)

p. 115 *Osservazione 3<sup>a</sup>. I*

Libro 2° *Dialettica trascendentale: Libro 2°.* –  
*– I ragionamenti dialettici della ragione.*  
 Sono inevitabili e hanno l'aspetto di sofismi: siamo condotti ad essi da ragionamenti necessari.

Ragionamento categorico	Unità del soggetto	Paralogismi	Idea psicologica
Ragionamento ipotetico	Totalità delle condizioni	Antinomia	Idea cosmologica
Ragionamento disgiuntivo	Unità delle condizioni	Ideale	Idea teologica

Capitolo 1°. p. 331. –  
*I paralogismi della ragione pura.*

Paralogismo trascendentali. L'io penso base (veicolo) delle categorie. Non può essere oggetto. L'io penso, non oggetto, è il solo testo della psicologia razionale: se no sarebbe essa empirica e non razionale. – I 4 paralogismi



p. 334 L'io penso soggetto è il solo che può determinare l'io penso oggetto. Ma la coscienza non è rappresentazione di un oggetto particolare: è una funzione che non sa dir nulla di sé stessa.

pp. 334-  
335

Applico l'io penso alle cose o esseri pensati apoditticamente, non per esperienza. Ma questo io penso è preso solo problematicamente (cioè io non passo alla formula cartesiana). Se aggiungo qualche determinazione all'io penso problematico (per esempio l'esistenza) allora esco dalla psicologia razionale – L'io penso è veicolo delle categorie, è quindi solo trascendentale, non è un dato dell'esperienza. L'io penso dell'appercezione<sup>d</sup> non è l'io empirico, determinabile. 1°. L'io identico dell'io penso<sup>e</sup> non implica affatto che esso sia come oggetto una sostanza. 2°. La sua semplicità come legame non vuol dire *sostanza* semplice. 3°. L'identità dell'io legatore non significa l'identità dell'io come oggetto, come sostanza perenne, ecc. 4°. L'io penso distingue da sé il diverso fenomenico ma ciò non vuol dire che possa esistere da sé, indipendentemente da esso, campato in aria – / L'io penso soggetto non mi fa conoscere come oggetto. Questi quattro giudizi impossibili sono *sintetici*: aggiungono modalità, ecc. – Ma l'io penso è puro da siffatti aggiaggi. – Ora i giudizi sintetici sono soltanto intuitivi e ricordati per la esperienza possibile. Allora! Addio Critica!

Paralogismo dominante (sostanza<sup>g</sup>): Il soggetto è sostanza –  
L'essere pensante è soggetto – Dunque l'essere pensante è sostanza. –  
Qui soggetto è preso in due sensi:

{ senso solo generale (e anche naturale)  
  senso solo logico-pensante

Inoltre l'Idea “sostanza-soggetto” è solo una categoria e non dà conoscenza. Per avere una sostanza ci vuole oltre la categoria una intuizione costante da esperienza. Ma l'io penso non è ricavato da esperienza.

*Critica a Mendelssohn*: p. 340. «L'anima non può morire perché indecomponibile» – Mendelssohn: «Non può morire neppure per estinzione: ci sarebbe un attimo in cui è e non è.» –

Kant: ma io ho notato che esiste anche nel semplice un grado (intensivo): grado di realtà. Quindi si può avere morte per *remissio, consumptio*. – Il Conseguenza di usare come sintetici quei 4 giudizi è l'idealismo: (non è necessaria l'esistenza del mondo esteriore). Assumendoli analitici si ha:

1°. Io penso	2°. come soggetto	3°. semplice	4°. identico.
modalità**	logico	qualità	quantità
	relazione		

Nessuna ulteriore determinazione: respinto il *materialismo* e lo *spiritualismo*. Le ulteriori determinazioni sono empiriche –

<sup>d</sup>io determinante    <sup>e</sup>appercezione    <sup>f</sup>Se no    <sup>g</sup>modalità

\*\* Tira una freccia in uno spazio libero nel testo e aggiunge: «qui si prende per fondamento la modalità (esistenza) p. 343».

Ripete: Malinteso è base della psicologia razionale (p. 345) L'unità dell'appercezione è presa per una intuizione (oggetto.)

– Si affaccia l'idea della ragione pratica p. 347.

– Conclusione: p. 348 importante. «Astraggo la funzione io penso dalla esperienza possibile e la concepisco come una *esistenza* possibile a sé, oltre l'esperienza.»

Passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia. p. 349-52.

«Io esisto pensando» implica anche recettività, intuizione nel senso intimo, categoria di sostanza, quindi io oggetto. Ma questo io oggetto è solo nel senso, fenomeno. –

Anche le nostre idee morali hanno predicati empirici. –

Quindi non può esistere la psicologia razionale. –

fine del 1°. Volume –

2  
CARLO EMILIO GADDA

*Sunto dei Prolegomeni  
di Kant.*

*Prolegomeni ad ogni metafisica  
futura che vorrà presentarsi come scienza*

§. 1. *Fonti della Metafisica* Oggetto (vedi nota Martinetti), fonti conoscitive, metodo. Fonti a priori. –

§. 2. *Metodo della Metafisica* Giudizî analitici e sintetici. – Analitici:

Giudizi sintetici:

(in accordo col principio di contraddizione ma non da esso derivanti)

{ a posteriori (esperienza)  
a priori { matematica  
          { metafisica (e fisica)

base il principio di contraddizione e sono *a priori*, anche se empirici.

I giudizî matematici sono sintetici a priori. Errore di chi li credeva analitici, perché derivabili secondo il principio di contraddizione.  $7+5=12$  sintetico. –

Così in geometria. – Vi sono nella matematica giudizî analitici, tautologici (tutto > parte) ma per necessità di concatenazione.

La matematica è scienza per costruzione di concetti, non per concetti.

Hume: se avesse considerato anche l'a priori nella matematica avrebbe riconosciuto l'a priori metafisico e non avrebbe detto che causa deriva dall'esperienza.

I giudizî metafisici sono sintetici. Vi sono dei giudizî analitici "appartenenti alla Metafisica". Cioè un giudizio sintetico può essere scomposto anche in Metafisica nei suoi elementi. Importante: p. 36 5-10. –

§. 3. Precedenti della distinzione in Locke: giudizî fondati sul [principio di] contraddizione<sup>a</sup>, e sulla coesistenza delle rappresentazioni. –

§. 4. *Questione dei Prolegomeni. È possibile una metafisica?*

Non vogliamo né scetticismo, né dogmatismo. Esiste una conoscenza sintetica a priori: Sì: matematica pura, fisica pura – Fatto incontestato per Kant. p. 39.

---

<sup>a</sup> identità

§. 5. Questione generale dei *Prolegomeni*: Come è possibile la conoscenza razionale pura? Giudizi analitici sul principio di contraddizione. Giudizi sintetici a posteriori sull'esperienza. –

Giudizi sintetici a priori nella  $\left\{ \begin{array}{l} \text{matematica pura} \\ \text{fisica pura} \end{array} \right.$

Essi esistono e non ci chiediamo *se* sono possibili, ma come lo sono. Ogni metafisica è vana se questo problema non è risolto.

Kant accusa David Hume di aver voluto ricavare i giudizi sintetici solo dall'esperienza. (Vedi commento.) – Ho penato degli anni a risolvere il problema. I metafisici aspettino a filosofare dopo la soluzione di questo problema. –

Essi potranno solo postulare per uso pratico, non dogmatizzare. –

Saranno il nostro punto di partenza  $\left\{ \begin{array}{l} \text{matematica pura} \\ \text{fisica pura} \end{array} \right.$

Metodo analitico. Provate vere le asserzioni sintetiche delle 2 scienze (col paragonarle a oggetti in concreto) risaliremo ai principi che le rendono possibili. – Dovremo però anche indagare circa l'attuale metafisica.

Quindi 4 problemi: p. 44. –

1. Come è possibile la matematica pura?
2. “ “ “ fisica pura?
3. “ “ “ metafisica in genere?
4. “ “ “ metafisica in quanto scienza?

Parte I<sup>a</sup>. del problema trascendentale: 47-60

*Come è possibile la matematica pura?*

§. 6. La matematica pura (effetto) deve l'aver una causa in un fondamento a priori della conoscenza: da poi che essa non è costruzione a posteriori, basata su esperienza.

§. 7. La conoscenza matematica è sempre *intuizione* ed a priori. La filosofia si basa su concetti e non può mai derivare da intuizioni. – La matematica deve avere a fondamento una intuizione pura: allora si avranno giudizi sintetici ed a priori. –

§. 8. Come può l'intuizione essere pura cioè a priori cioè precedere il dato sensibile? (I concetti puri (causa, ecc.) sì lo possono).

§. 9. Secondo Kant se la nostra intuizione comprendesse il noumeno non potrebbe mai precedere l'oggetto. – In un solo modo è perciò possibile questa precedenza: l'intuizione pura comprende la forma della sensibilità.

§. 10. La *forma* della intuizione sensibile preesiste e ci dà le cose quali appaiono. Tali forme sono spazio (geometria) e tempo (numero). In quanto a priori sono solo *forme*. l

§. 11. La matematica pura è possibile perché spazio e tempo sono forme a priori della sensibilità, in cui gli oggetti sono solo fenomeni.

§. 12. In geometria si dimostra l'eguaglianza di 2 figure per *sovrapposizione* (cioè si ricorre all'intuizione pura). Così sono intuizioni pure

a priori la tridimensionalità dello spazio, il prolungamento a  $\infty$  di una retta, ecc. –

§. 13. Figure specularmente simmetriche: (enantromorfe) Spiegazione di Kant: «Vi è in esse un rapporto alla nostra sensibilità: la determinazione interna di un singolo volume si fa rispetto allo spazio esterno.» (senso esterno, ecc.)

Osservazione I<sup>a</sup>. I fenomeni esterni sono presagiti (prescritti) dalla geometria. Il fatto che lo spazio sia la forma pura della intuizione esterna dà valore *obbiettivo* alla geometria che *non* è perciò una immaginazione. I timori dei geometri di una *non* obbiettività sono perciò ingiustificati.

Osservazione II<sup>a</sup>. Kant respinge l'accusa di idealismo, nel senso vecchio. «Io non dico che esista solo il soggetto pensante, dico che l'oggetto (noumeno) agisce sulla nostra sensibilità come "fenomeno" [»].

Già prima di Locke si ammetteva che il colore non fosse cosa in sé, ma modo di colpire i sensi: ebbene io ammetto che *tutte* le qualità dei corpi siano modo di affettare i nostri sensi. – Con ciò non è affatto negata, come nel vero idealismo, la realtà della cosa che appare (Kant) |

Osservazione III<sup>a</sup>. Mi accusano di ritenere il mondo sensibile come pura apparenza. Ma ciò che accerta della verità non è mai il senso, sì l'intelletto, secondo certi suoi criteri di connessione delle rappresentazioni: esse, da sole, possono sempre essere realtà o sogno. Gli astri si muovono di moto retrogrado dicono i sensi: solo l'intelletto ci dirà se ciò è vero o falso. – Il ritenere *fenomeni* le cose non vuol dire ritenerli ingannevole: l'intelletto le sistema in realtà. –

Se considero spazio e tempo proprietà in sé delle cose, sono condotto a presumere che esistano anche indipendentemente dalla mia sensibilità e ad usarli abusivamente per idee metafisiche.

– La mia spiegazione evita di mettere in forse la geometria.

– Essa evita l'“illusione trascendentale”.

Insomma il mio idealismo non è quello di Descartes né di Berckley.

Spazio e tempo non sono cose, e nemmeno proprietà delle cose in sé, ma modi della nostra sensibilità (p. 60). |

*Parte seconda del problema trascendentale. –  
Come è possibile la fisica pura? – pp. 63-97*

§. 14. Natura è il legame delle cose in una serie di leggi, di regole. Non cose in sé. Se si trattasse di cose in sé

non potremmo conoscerle: { né a priori:  
perché il mio intelletto non potrebbe dettar leggi  
né a posteriori

1<sup>a</sup> “a priori” alle cose in sé: esse cose sarebbero un dato totale e non conoscibili a priori. 2 Né a posteriori – : perché le cose in sé avrebbero determinazioni che esulano dalla mia esperienza, in quanto valida all'in fuori di questa (debole).

§. 15. Esiste certamente una fisica pura (sostanza, causa) che si mescola a una fisica semi-pura (movimento, inerzia, impenetrabilità) – Come è possibile una fisica pura? –

§. 16. Oltre che «regolarità dei fenomeni secondo leggi» – natura vuol dire anche «insieme di tutti gli oggetti della esperienza». Noi ci occuperemo solo di questa natura, non delle cose in sé che ci darebbero solo concetti i quali potrebbero essere o

{ reali  
o solo *entes rationis* (immaginazione)

§. 17. Ripete poi: Natura = necessaria (perché nota a priori) regolarità degli oggetti d'esperienza. Si può dire :

{ ? come conosco la necessaria regolarità delle cose, come oggetti d'esperienza?  
? come conosco la necessaria regolarità dell'esperienza in riguardo a tutti i suoi aspetti?

È meglio la 1<sup>a</sup>. domanda, perché la 2<sup>a</sup>. Può dare l'idea che gli oggetti di cui si tratta siano cose in sé. |

Io parlerò sempre di oggetti in quanto noti nell'esperienza. Non mi si fraintenda: non si creda che io voglia alludere a regole empiriche di osservazione (in senso galileiano). –

§. 18. I giudizi di esperienza sono empirici (hanno per fondo la sensibilità) – Non tutti i giudizi empirici sono giudizi di esperienza, cioè già collegati: occorre inquadrali secondo certi concetti, non dovuti al senso. I giudizi empirici sono solo percettivi nel 1<sup>o</sup>. caso, sono invece obbiettivi se collegati (2<sup>o</sup>. caso)

Obbiettività = Validità universale: (per me in ciascun tempo e per ciascun altro) ↔ Nelle 2 direzioni.

§. 19. Ripete: Valore obbiettivo ↔ universalità necessaria. L'oggetto in sé è sempre ignoto. Quindi obbiettività vuol dire consonanza con l'oggetto dei sensi e cioè consonanza universale, validità per tutti.

È questo collegamento secondo il concetto intellettuale puro che dà la validità universale – (La validità<sup>b</sup> non è data dall'oggetto in sé, non dalla percezione, ma dall'inquadramento categorico) – Esempi di giudizi percettivi (dolce, amaro) e collegati (l'aria è elastica<sup>c</sup>.)

Categoria di causa. |

Percezione = intuizione di cui ho coscienza.

§. 20. Posso collegare le *perceptiones* in 2 modi: a) con un semplice riferimento alla unità della mia coscienza {giudizio che Kant chiama percettivo e soggettivo} b) Collego la percezione sussumendola sotto un concetto che determina la forma del giudizio non in rapporto a me, ma in rapporto alla intuizione, collega le intuizioni della coscienza empirica in una coscienza generica.

---

<sup>b</sup> obbiettività                      <sup>c</sup> espansione

\* «I quali giudizi» è preceduto da «che» non cancellato dall'autore.

Allora il giudizio non appare una sintesi soggettiva, ma una sintesi necessaria, valida per tutti.

Tutti i giudizi sintetici sono subsunti sotto tali concetti a priori. – Non sono un puro collegamento di impressioni – (percezioni).

§. 21. I concetti intellettivi puri sono paralleli alle forme dei giudizi, i quali giudizi\* conferiscono il carattere di universalità e validità alle nostre intuizioni.

< Tavola dei giudizi e delle categorie. –

< Tavola fisiologica pura dei principi generali della scienza naturale pura –

{ Assiomi della intuizione  
 Anticipazioni della percezione  
 Analogie della esperienza  
 Postulati del pensiero empirico

§. 21. Ripete. – Io non cerco le leggi della formazione della esperienza.

Dico che un semplice collegamento non costituirebbe un giudizio universalmente valido. I giudizi debbono riassumere una esperienza generica. Il giudizio di esperienza, oltre al collegamento logico di una intuizione sensibile, aggiungere un concetto che determini la necessità e universalità del giudizio stesso.

§. 22. Pensare è collegare rappresentazioni in una coscienza. Il giudizio è tale collegamento.

Il collegamento è { soggettivo    già definiti  
 oggettivo

{ Analitici (principio d'identità)]    Tale aggregazione è obbiettiva cioè  
 Sintetici (aggregazione)            necessaria per mezzo delle categorie.

§. 23. Le forme del giudizio sono regole. Sono regole a priori. Siccome non ve ne sono altre, esse sono principi, e a priori, dell'esperienza. Non essendovi altre forme di giudizio oltre le 12, una Fisica pura (a priori) sarà possibile mediante l'applicazione all'esperienza dei relativi 12 concetti. –

§. 24. Categorie della quantità (grandezza) e della qualità (grado intensivo). La intuizione l si svolge nello spazio e nel tempo, ma la sensazione, anche se segna un attimo, ammette un grado intensivo. (Vedi *Critica*). L'intelletto può anticipare questo grado intensivo. (Vedi *Critica*). –

§. 25. Il terzo e il quarto gruppo: rapporto dei fenomeni tra loro (relazione: sostanza, causa, azione reciproca) e loro rapporto con la esperienza in genere (modalità: possibilità, realtà, necessità).

§. 26. Elogio della tavola delle categorie, derivata non dogmaticamente ma dalla natura dell'intelletto. –

Ripete: Le categorie non si applicano alle cose in sé, ma alle cose in quanto oggetti di esperienza.

Il resto (pp. 78-79) è molto oscuro: Vedi nota Martinetti a p. 267 (nota 112)

§. 27. Hume e Kant: solita storia. –

§. 28. – Dall'atto del giudicare ricaviamo l'idea di sostanza, causa, azione reciproca. Riferendosi a questi concetti, abbiamo dell'oggetto una conoscenza valida assolutamente; però non della cosa in sé, che non si lascerebbe cogliere da tali momenti, caratteristici della nostra costituzione.

§. 29. Mostra il passaggio da un giudizio ipotetico, (empirico) alla categoria della causa: (il sole riscalda un sasso). |

§. 30. I concetti intellettivi puri servono a "computare" i fenomeni nell'esperienza: al di là di questa sono collegamenti arbitrari. Gli esempi di applicazione per le categorie devono togliersi dalla esperienza. Così è risolto il problema di Hume. Ma non sono le categorie che derivano dall'esperienza, sì questa da quelle. I principî sintetici a priori sono principî di un'esperienza possibile. Così fisica pura e matematica pura devono essere ciò che rende possibile l'esperienza e si semplifica nell'esperienza (nei Fenomeni non nelle cose in sé).

§. 31. Il dogmatismo metafisico, anche di origine razionalistica, è vano se esce da questi confini. Così pure l'empirico e lo scettico, presuntuosi, non si accorgono di usare concetti *non* derivati dall'esperienza. Essi pure "sognano" perché usano le categorie che non sono tolte dall'esperienza.

§. 32. Gli antichi dicevano che il fenomeno è la parvenza di un intellegibile (noumeno). Scambiavano l'idea di parvenza con quella di illusione. Io ammetto il fenomeno come parvenza<sup>d</sup>, mediante il senso e le categorie, di un noumeno esistente ma non conoscibile. Ripete: le categorie si riferiscono solo al fenomeno. |

§. 33. (Antinomie della ragione). I nostri concetti intellettivi, per la natura stessa del loro meccanismo, ci trascinano al di là della esperienza. L'intelletto costruisce così degli *entes rationis*, illegittimi. –

§. 34. Nella *Critica* era necessario fare 2 ricerche: 1<sup>a</sup>. mostrare che l'uso dei concetti puri è condizionato agli Schemi della immaginazione (Schematismo dei concetti intellettivi puri). 2<sup>o</sup>. Che i concetti intellettivi puri si applicano al solo dato sensibile (Fondamento della distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni.) – Il nostro intelletto non intuisce ma collega nell'esperienza fenomenica i fenomeni. In questa, e non fuori, son contenuti gli oggetti dei nostri concetti.

§. 35. L'intelletto crea da sé i suoi principî e poi nessuno lo tiene dal fantasticare, fornendo ad essi materiali non empirici. L'esperienza non autorizza tali materiali, ma nemmeno può confutarli. Occorre che l'autocoscienza della ragione sia ridotta a una vera scienza, *per infrenare* siffatti abusi. |

---

<sup>d</sup> apparizione

§. 36. Come è possibile la Natura?

Estetica  
Analitica – La natura è possibile quanto alla materia per mezzo della sensibilità e dei suoi dati, quanto alla *forma* per mezzo dell'intelletto e delle categorie. Sorge così il pensare. *Ignoriamo* come siano possibili il *dato sensibile* e le *categorie* (p. 89[])

– La regolarità dell'esperienza presuppone leggi.

– I principî della esperienza sono le leggi della natura, perché noi conosciamo la natura in quanto fenomenica. –

Le leggi della natura sono insite nel nostro intelletto. La concordanza dei principî a priori dell'esperienza con le leggi della natura *possibile*, è possibile in 2 modi:

{ o le leggi derivano dall'esperienza (a)  
o l'esperienza si accorda alle leggi

Ma (a) non può sussistere, perché l'esperienza non può precedere le leggi. –

Distinguiamo leggi empiriche, che contengono anche un dato, dalle leggi universali, per cui natura ed esperienza possibile sono a stessa cosa[.] L'intelletto non attinge le sue leggi dalla natura ma le impone ad esse (Leggere ultimo periodo § 36 p. 90[]).

§. 37. Voglio esemplificare che: le leggi che noi scopriamo negli oggetti dell'intuizione sensibile, son poste da noi. –

§. 38. Le secanti del cerchio determinano rettangoli equivalenti. Dalla dimostrazione risulta che questa è una legge dell'intelletto. Così per le figure coniche.

Così per l'attrazione =  $f\left(\frac{1}{d^2}\right)$  mentre la sfera =  $f(d^2)$ .

Ma è l'intelletto che prescrive la legge spaziale all'intuizione degli oggetti: (cono, sfera, ecc.)

Esso fa sì che i dati sensibili o siano esperienza (e perciò natura) o non siano nulla di conoscibile fuori della natura. –

§. 39. *Appendice alla scienza naturale pura – Del sistema delle categorie.*

Al filosofo piace avere oggetti<sup>e</sup> coordinati in un *sistema* – Ricavare rapidamente le categorie è come ricavare la grammatica (regole) dal linguaggio: così le 10 aristoteliche. Io ho cominciato col separare nell'*Estetica Spazio e Tempo*: (forme a priori della sensibilità). Dall'atto generale [(p. 94[)] e onnicomprensivo del molteplice il giudizio io ricavai le categorie. La *Critica* è propedeutica ad un sistema

di *predicabili* derivanti da { aggruppamento categorie fra loro  
con spazio e tempo  
con oggetto generico p. 941

<sup>e</sup> concetti / I concetti di riflessione

*Lode delle categorie*

Meriti del mio sistema: 1°.) Le mie categorie sono applicabili, richiedono per essere usate il fenomeno. Esse rendono universalmente valida la rappresentazione del fenomeno. – Limite di uso delle categorie. Vana metafisica del passato. 2°.) Rendono sistematico lo studio della ragion pura, come per esempio nella tavola dei principî. – Così nelle antinomie, ecc. – Così ho applicato le mie idee allo studio della riflessione<sup>f</sup> (Vedi *Critica*). Ogni conoscenza ha il suo posto.

pp. 101-142

*Parte terza del problema trascendentale*

Come è possibile in genere la metafisica?

§. 40. Ho eseguito le ricerche sull'a priori matematico e fisico non come fine a sé stesse ma per la metafisica. – La Metafisica si occupa di oggetti e concetti puri trascendenti l'esperienza. – La ragione medita su [sé] stessa e ricava pretese conoscenze obbiettive. La ragione esige la totalità, che non può essere data nell'esperienza possibile (Leggere **L** p. 102). – La ragione ha le idee (concetti necessari dato il suo meccanismo, esigenza della totalità ma che trascendono l'esperienza possibile). L'errore della ragione è di obbiettivare il fondamento soggettivo del giudizio. |

Idee = concetti razionali puri.

Categorie = concetti intellettivi puri

§. 41. Distinguere idee da categorie è il primo e più utile compito della *Critica* della ragione a priori. Senza esso la Metafisica è un castello di carte.

§. 42. Mentre la funzione dell'intelletto, applicandosi all'esperienza, può venire da questa ratificata, la funzione della ragione non ha riscontro nell'esperienza. Gli errori<sup>s</sup> della ragione non possono correggersi con ricerche obbiettive nel campo dell'esperienza, ma con un' | autocritica (soggettiva) della ragione stessa.

§. 43. Nella *Critica* ho distinto le varie specie di conoscenza, e ho derivato ciascun gruppo dalla origine comune, sì da dare completezza sistematica alla trattazione: che non risultò rapsodica ma intera. Le idee trascendentali hanno origine nel momento

logico dei raziocinii  $\left\{ \begin{array}{l} \text{categoria} = \text{idea psicologica} \\ \text{ipotetici} = \text{cosmologica} \\ \text{disgiuntivi} = \text{idea teleologica} \end{array} \right.$

(Leggere **L** – 104) Idea del soggetto assoluto, Idea della serie assoluta delle condizioni, idea di una totalità assoluta del possibile. –

§. 44. L'intelletto si applica all'esperienza. – Le 3 idee della ragione no: esse *non* ci servono per la psicologia sperimentale, per la fisica (storia naturale), per la comprensione storica (Dio che interverrebbe). | Anzi confondono e snaturano l'esperienza. E allora? La ragione avrebbe per compito di imbrogliare le carte all'intelletto? – No: la ragione esprime l'esigenza della

---

<sup>s</sup> illusioni

totalità in rispetto all'uso dell'intelletto nell'esperienza. *Questa totalità può essere solo una totalità di principî, non di oggetti.* Tuttavia la ragione la pensa come un oggetto, determinabile in rapporto alle regole dell'intelletto (Categorie, ecc.). – (Leggere ¶ 106).

§. 45. (p. 107) Osservazione preliminare alla Dialettica della Ragion pura – (Introduzione alle 3 Idee).

Il fatto che le “categorie siano pure da elementi sensibili” spinge la Ragione a servirsene per conoscere oggetti che trascendono l'esperienza (Kant qui li chiama noumeni). La Ragione, esigendo la totalità, fa volare l'intelletto (che dovrebbe sempre stare all'esperienza) in questo campo non suo. Si cercano così, fuori dalla serie sensibile, oggetti noumenici. Il fine delle 3 idee non è di introdurre concetti trascendenti ma di riunire l'intelletto in una *totalità*. – l

p. 108. Idee Psicologiche §. 46-47-48-49. p. 119.

§. 46. Si è deprecata l'inconoscibilità del soggetto puro sostanziale. Si dovrebbe lamentarci invece che desideriamo conoscere come oggetto una pura idea (funzione, forma, ecc.) – La ragione esige un indefinito regresso nella catena dei soggetti-predicati, fino ad un soggetto puro, assoluto, non predicabile, non *accidens*. Ma noi pensiamo per concetti, cioè per predicati, discursivamente (Leggere ¶ 108). Tutte le proprietà con cui noi identifichiamo i corpi sono meri *accidentes*: (per esempio l'impenetrabilità che concepiamo come forza). Anche l'io pensante non può essere soggetto sostanziale assoluto.

Ora l'io penso, è vero, non può essere predicato. Esso esprime solo il rapporto dei fenomeni interni all'ignoto soggetto degli stessi. – (Soggetto logico?) È una attività formale. –

§. 47. Se chiamiamo “sostanza” l'io soggetto, dobbiamo però almeno riempirlo con il concetto di persistenza. Tale concetto di persistenza non può essere derivato dal concetto di sostanza come cosa in sé. Vedasi *Critica*: 1<sup>a</sup>. Analogia dell'Esperienza. l

§. 48. La persistenza dell'anima può dimostrarsi in vista di una possibile esperienza, cioè per la vita. Oltre questa<sup>h</sup>, non sappiamo nulla.

§. 49. (Leggere commento molto ben fatto: pp. 286-287). Non in rapporto alle *cose in sé* ma in rapporto alla *esperienza* (fenomenalismo) si può affermare una realtà distinta dall'io collegatore e ordinatore. Perciò come nel senso interno io conosco l'anima mia come *fenomeno* (successione di stati, ecc.) ma non mai nella sua essenza, così nello spazio conosco le cose come *fenomeni*. Dubitare della realtà fenomenica esterna equivale quindi a dubitare dell'io fenomenico e perciò un tal dubbio cartesiano conduce a un problema insolubile. Se “io” vuol dire la cosa in sé, “corpo” la cosa in sé, dobbiamo senz'altro ripudiare la loro esistenza nel tempo e nello spazio. Se lo spazio è forma della sensibilità, esso è come rappresentazione altrettanto reale quanto io stesso. Se è cosa in sé, nessun criterio potrà mostrarcene la realtà. – Nel 1<sup>o</sup>. caso si tratta perciò solo di decidere se l'io fenomeni spazial-

<sup>h</sup> dove si può fare questa esperienza

mente considerati sono realtà (fenomenica) o illusione (perceptiva). Applicando ad essi le leggi formali dell'intuizione pura dell'intelletto noi siamo garantiti dalla rispondenza a queste della realtà empirica di tali oggetti. –

p. 113. Idee cosmologiche: §. 50-51-52-53-54-55 p. 124  
§. 50. L'idea cosmologica ha il suo oggetto *sempre* nel mondo sensibile, ma, in quanto non può l'esperienza tenerle dietro è una vera idea trascendente.

§. 51. Lode delle categorie. Quattro idee cosmologiche

}	quantità
	qualità
	relazione
	modalità

Tesi e antitesi: Vedi pp. 114-115

§. 52. a) p. 115. – Quando concepiamo i fenomeni come cose in sé e le regole dei fenomeni come cose in sé, nascono le 4 inevitabili antinomie.

§. 52. b) Purché osserviamo il principio di contraddizione, possiamo costruire sinteticamente quante panzane metafisiche vogliamo. L'esperienza non potrà mai smentirle. Un solo modo ha la ragione di palesare la sua secreta dialettica quello di giungere con rigorose dimostrazioni a principî contraddittorî. Essi rivelano l'illusione dialettica della ragione pura. I Due proposizioni sono entrambe false quando si fondano sopra un concetto contraddittorio. La caratteristica dell'impossibilità logica di un concetto che, ponendolo, si hanno due posizioni contraddittorie entrambe false. – Questo saggio ci dirà che le illusioni della ragione sono concetti tali. –

§. 52. c) p. 117 (Dico matematiche le prime 2 antinomie perché risultano da somma o divisione dell'omogeneo). Parlando di oggetti nello spazio e nel tempo non parlo di cose in sé. Infatti spazio e tempo sono modalità della mia rappresentazione e ammettendoli per sé stanti (senza le mie rappresentazioni) mi contraddirei.

1<sup>a</sup>. Antinomia) Se io ammetto mondo spazialmente e temporalmente illimitato, oppure limitato da vuoto spaziale e temporale, ammetto il mondo sensibile, complesso di doverosa esperienza<sup>i</sup>, come cosa in sé. Ora il concetto di mondo *sensibile<sup>l</sup> esistente come cosa in sé* è contraddittorio e perciò impossibile. 2<sup>a</sup>. Antinomia) Così pure assumere che un corpo (fenomeno) sia diviso in parti avanti che queste siano raggiunte da una esperienza è un non senso. Il corpo non è cosa in sé ma fenomeno e vige solo nella nostra rappresentazione.<sup>l</sup>

§. 53. p. 119. Le prime 2 Antinomie si motivano coll'aver voluto conciliare in un concetto una contraddizione (fenomeno = cosa in sé). Le due Antinomie dinamiche dal viceversa, cioè dal voler ritenere contraddittorio ciò che è conciliabile. – Il collegamento matematico, presuppone l'omogeneità dei collegati. Non così il collegamento causale. –

Ammettendo che la libertà sia un *fenomeno*, si cade in *contraddizione*, accostandola agli altri fenomeni, concatenati da

<sup>i</sup> fenomeni      <sup>l</sup>fenomenico

Ma la libertà è nelle cose in sé, la necessità solo nei fenomeni. –

Nel mondo fenomenico abbiamo *eventi* determinati da cause che devono aver cominciato ad agire (se no sarebbero eterne *a parte anteriore*): esse devono quindi essere alla lor volta eventi, ecc. Si ha la catena causale. 120

⌚ La causa deve iniziare da sé una serie fenomenica, ma essere fuori del tempo. Una causa pura non può vigere nel tempo, deve essere fuori del fenomenico, quindi cosa in sé. Si può pensare una tale influenza degli intellegibili, come cause libere, sui fenomeni. Quindi i collegamenti causali del mondo fenomenico possono ammettersi come necessari, senza negare l'attribuzione di cause libere ai vivi. –

La ragione nostra è legata anche a moventi obbiettivi, il dovere, l'indipendentemente da tempo e luogo; cause libere che determinano effetti nel mondo sensibile.

Le azioni degli esseri razionali in quanto sono fenomeni, obbediscono alla necessità naturale. Considerate in riguardo alla facoltà di agire secondo la ragione, sono libere. ⌚ 121.

– La causa libera, se agisce, agisce sempre per modo che venga rispettata, nella serie fenomenica che essa liberamente inizia, la legge causale. Se non agisce, l'azione è in balia alla catena causale empirica. Quindi la causa libera non turba la legge causale dei fenomeni. A sua volta questa non influisce sulla ragione: quando la ragione non agisce, vige la sola legge causale nel fenomeno, ma ciò non significa che il fenomeno agisca sulla ragione.

Così si salva la libertà pratica e la catena causale fenomenica. La 1<sup>a</sup>. agisce obbiettivamente fuori del tempo, sul mondo sensibile legato alla catena fenomenica. Libertà trascendentale e necessità causale sono così conciliate. Ogni inizio di attività determinato da moventi obbiettivi (moral<sup>m</sup>) fuori dello spazio e del tempo, è libero. Come fenomeno si inserisce nella catena causale. |

§. 54. Discorsetto al lettore sul dissidio della ragione e sul merito di averlo rivelato e risolto.

Idea teologica. §. 55.

§. 55. – Essa è più facilmente scopribile come esigenza della ragione, perché qui la ragione non parte dal senso, ma costruisce già da sé l'idea della totalità assoluta, dell'essere perfetto, e poi disgiuntivamente discende dal mondo.

§. 56. *Osservazione generale sulle idee trascendentali.*

I dati dell'esperienza possono ancora offrirci del mistero, cioè non essere dati completamente interpretati: (attrazione fisica, forza genetica, ecc.) Ma le idee della ragione, in quanto sono originate nella stessa, devono essere da lei chiarite. –

La risposta è che le 3 idee sono principî per armonizzare, completare, unificare l'esperienza in un sistema. La ragione ha un fine pratico e un fine speculativo che sono *Summa* degli altri fini.

Le 3 idee esprimono perciò il compito della ragione, che è di essere principio dell'unità sistematica dell'attività intellettuale. Quando si commette l'errore di fare di questa unità soggettiva, gnoseologica, regolativa una unità

<sup>m</sup> dovere

<sup>n</sup> vuole

costitutiva e si prendono i fenomeni come cose in sé e si estende" la conoscenza al trascendente, si hanno le antinomie. – I

p. 127

Conclusione

p. 142

*Dei limiti della ragion pura*

§. 57-58-59-60-§.

§. 57. Percezione e intelletto ci consentono solo di avere una esperienza, non sono applicabili fuori di essa. Però sarebbe pure assurdo il credere che essi siano i soli mezzi di conoscenza, quindi condizione sola possibile di cose in sé. – C'è un limite anche inferiore alle pretese della ragione: Hume invece nei suoi dialoghi ammette la sola esperienza, usando in campo trascendentale il nostro concetto limitativo. Noi diciamo: non si può usare l'intelletto al di là dell'esperienza Egli dice: la sola esperienza esiste, poiché solo l'intelletto rende possibile una cosa.

– Scetticismo di vanità metafisica. Poi si vide che anche l'esperienza si serve dei mezzi che resero possibile la vanità metafisica: si dubitò allora dell'esperienza stessa. Non è gran danno, ma è nocevole nella scienza. –

Noi abbiamo bisogno di una totalità: il materialismo, il naturalismo, il fatalismo non ci soddisfano, poiché a un termine precede un altro e così all'∞. – I

Limite e confine. – Matematica e Fisica naturale hanno *confini*, non limiti. La Metafisica, con le 3 idee trascendentali, ci conduce a dei veri limiti. –

La metafisica, con le esigenze della ragione, ci dà il modo di determinarli. –

La ragione non può saziarsi dell'uso empirico di spazio tempo e categorie, ché il *quod* si ripete all'infinito e le toglie speranza di una soluzione. Essa esce perciò dal sensibile. *Le idee sono i problemi della ragione* – Il mondo sperimentale fa che la ragione ammetta un noumeno.

I confini, posti alla ragione, divengono ora dei limiti, poiché abbiamo raggiunto l'al di là. Il limite implica un *rapporto*, presuppone un al di là, mentre il confine è un puro concetto negativo. –

Vediamo quale è questo *rapporto*, questo collegamento. Noi dobbiamo pensare un essere immateriale, un mondo intelligente, un essere superiore

{ anima  
cosmo noumeno  
Dio

a ciò spinti dal fenomenalismo.

Noi non possiamo averne conoscenza noumenica; né commettere l'errore di rivestirli di attributi fenomenalistici. Però possiamo pensare il loro *collegamento* col sensibile, che è voluto dalla ragione. – I

Esempio. Non posso attribuire a Dio nulla di fenomenico, se no ricado nel sensibile. Se gli do attributi puri intellettuali, lo immagino secondo la nostra organizzazione, fatta per il sensibile. – Dovrei pensare un altro

\*\* Una freccia unisce «Essere» e il precedente «assoluto».

intelletto, non discorsivo, che intuisce le cose in sé e gli oggetti. Così se attribuisco a Dio una volontà. – Essa “vuole” nel sensibile.

Il *Deismo* si avvicina al nostro concetto limite, ma attribuendogli un contenuto obbiettivo, cade nell’empirico (Dio è causa, volontà, ecc.). – Il *teismo* dà a Dio un contenuto antropomorfo (secondo Hume). Hume smantella questo; ma non riesce a intaccare la tesi, sì le prove del Deismo (Leggere commento p. 298). –

Certo se teismo = antropomorfismo, allora si cade in un mare di contraddizioni. – ¶ p. 133 – Noi rimanendo sulla linea limite, possiamo non peccare di empirismo né di superstizione.

Noi ci manteniamo su tal linea limite, se pensiamo solo al rapporto fra l’Essere assoluto e il mondo empirico. Con ciò non diamo all’Essere\*\* in sé alcun attributo (Esempio nocchiero-nave, comandante-reggimento, ecc.). |

§. 58. L’analogia per cui noi concepiamo l’al di là. –

Analogia è eguaglianza di due rapporti fra 4 oggetti diversi. Per analogia noi saliamo dal mondo alla sua “causa”, evitando di attribuire ad essa qualità empiriche. Hume non ci raggiunge. Noi coi predicati ontologici (categorie) arriviamo a concepire l’Essere supremo senza determinarlo. Il mondo deve avere una causa; vi deve essere un permanere soggettivo noumenico, ecc.). Noi diciamo dell’Essere che è una causa rispetto al mondo fenomenico, senza ulteriormente determinarlo. Così diciamo che la Sua Razionalità implica la razionalità del mondo, senza ulteriormente determinarlo – ecc. Antropomorfismo simbolico.

Noi non determiniamo l’Essere supremo, che riconosciamo inconoscibile: e *non* soffochiamo (sic) il mondo empirico sotto il domma, superstizione, intervento, ecc.

Leggere ¶ 136. – Mondo dipende da un al di là supremo. – Non determiniamo l’al di là. – Razionalità del mondo dipende da rapporto con la causa. –

Così ammettiamo un deismo elevato. Il principio negativo di Hume e cioè di non estendere l’uso della Ragione fuori dell’esperienza, aggiungiamo quello positivo di non considerare esperienza come sola realtà, limitata<sup>o</sup> da sé stessa (sic.)

Critica della ragione vuole via di mezzo. |

§. 59. – Il concetto di limite non è negativo, implica un rapporto, quindi la conoscenza dell’esistenza dell’al di là. L’esperienza non si limita da sé. Il mondo dei fenomeni ci fa ammettere quello dei noumeni, ecc. – Non possiamo determinare i noumeni. – Quindi il concetto del limite è un concetto positivo dell’esistenza dell’al di là.

La teologia naturale è costituita da uno di questi concetti limite, non per conoscere l’al di là, ma per dare unità sintetica all’al di là più fenomenico, in vista della certezza dell’al di là. Concepisce l’al di là in via puramente Analogica. – ¶ 138. Ripete. –

<sup>o</sup> confine

<sup>p</sup> filosofia

§. 60. La tendenza alla metafisica è una disposizione naturale. Essa deve essere criticamente frenata, se no, ecc. Qual è il Fine della metafisica. Farò solo congetture: non metafisiche, sì antropologiche. –

Il fine è di liberare la ragione dai vincoli pedestri dell'esperienza, aprendole il campo dell'al di là, *non* perché la ragione conosca alcunché di questo al di là, ma perché altrimenti essa non avrebbe voglia di occuparsi sempre del monotono, uniforme, al di qua (serie inesauribile.)

Anche i principi pratici si disanimerebbero. I

Le 3 idee mi salvano dal materialismo, naturalismo, fatalismo, aprendo alle idee morali un libero campo, al di là della speculazione. –

L'utile pratico di una discipli[na] in generale non fa parte di essa: però qui i problemi pratici (moral) rientrano nella metafisica<sup>q</sup> (I°. Scolio)

(II°. Scolio) Come l'intelletto organatore serve all'esperienza che non sarebbe nulla senz'esso, così anche la ragione, sistemando l'intelletto e prescrivendogli un ordine, tiene mediamente sotto di sé l'esperienza. Vedi *Critica*. (2°. Fine)

Come è possibile la Metafisica in quanto scienza?

*Parte 4<sup>a</sup>. Del problema dei Prolegomeni.*

– La Metafisica come tendenza è reale, come contenuto dialettica ed illusoria. È necessaria una Critica della Ragione, che distingua, (senso, intelletto, ragione) fissi i limiti e stabilisca la possibilità dei concetti a priori. –

– Dopo i *Prolegomeni* e la *Critica*, la Metafisica dogmatica è ributtante.

La Metafisica, qualora sia perfezionata criticamente, sarà una scienza certa, immutabile, in quanto non l'avrà bisogno di attingere dall'esperienza i suoi concetti. –

Ogni arte falsa decade e passa. Oggi siamo in tal periodo per Metafisica. – Periodo buono per me, perché lo Spirito di parte” è tenue e il mio tentativo sarà esaminato da menti pacate. –

Io spero sulla legge della necessità che spinga a ricerche critiche.

La Metafisica è bisogno, perciò buona o cattiva ci sarà sempre. D'altra parte quella finora non va. Dovrà quindi essere intrapresa una Critica della Ragion Pura. I libri di Metafisica, anche buoni, non fanno fare un passo avanti alla scienza. La Metafisica dogmatica fu sempre analitica, non può avere concetti sintetici. –

Sfida a provare dogmaticamente, a priori un concetto sintetico della Metafisica. – Non voglio però *verosimiglianze*<sup>q</sup> né *appello al buonsenso*. – Una metafisica (ragion pura) vuole l'apoditticamente certo a priori (come la geometria), non il “può darsi”.

– Ma il buon senso non è che l'applicazione all'esperienza dell'a priori<sup>q</sup>. È allora inutile ricorrere al particolare, per dimostrare il generale – (Si possono solo dare esempî Matematici). Ma la Matematica è costruzione di

<sup>q</sup> 1°    <sup>r</sup> 2°    <sup>s</sup> del resto

concetti.) | Ma non posso per esempio ricavare dall'esperienza il principio di causa. – Devo ammetterlo a priori. –

CEG. 26 ottobre 1925. –

Con  $\Delta$  i miei passi più interessanti per argomento di Esame:

\*  $\Delta$  Dialettica: p. 117 – Vol. II°.

*Deuxième section. De l'idéal transcendantal.* (tutta la 2ª sezione 117-124). (Fare sunto)

\* Rottura della deduzione trascendentale: Paulsen pp. 166-167 *Critica* p. 160 Vol I°.

\*  $\Delta$  Evoluzione dei concetti puri: (puro spazio, puro tempo, pure categorie) Relatività, principio di conservazione della energia, ecc.: che modificano i vecchi concetti della fisica pura.

Quindi essi non sono statici.

\*  $\Delta$  p. 175 Paulsen. Relativismo kantiano.

\*  $\Delta$  p. 173 Paulsen. Primo concetto di Energia e poi Io nelle cose, nell'argento, nella gravitazione, ecc. Vertigini (indebolimento dell'Io umano di fronte all'Io gravitazionale della terra) Come lega Kant la sensazione alla realtà? Allora meglio forse Leibnitz, (se intellettualizza) vedere Leibnitz. p. 186. Paulsen. |

\*  $\Delta$  Strabiliante affermazione di Paulsen pp. 170-171. –

1.  
a

Leggendo i Prolegomeni. (Ed. Bocca, 1913)

Esempio: §. 45, pag. 107.

Ma sembra che il contesto del periodo completo fra le linee 10 e 18 non sia il più soddisfacente ai fini della chiarezza. Nel commento, a p. 213, è ristretto perfettamente il pensiero fondamentale kantiano, e richiamato anche il concetto di "rapporto" (§. 51 - analogia, in metafisica, non significa somiglianza imperfetta fra due oggetti, come nel linguaggio comune, ... ma somiglianza di due rapporti fra quattro oggetti ... il quarto termine può essere ignoto, con) - "Analogia" a una lettura isolata, per sé stessa, del passo citato risulterebbe: (§. 45-50.10): « che i nomi non dei termini costitutivi a cui arriva il nostro intelletto mediante un procedimento erroneo, mediante un uso acritico della attività categorica. » - Più riservatamente e non in così aperto contrasto con il concetto gnoseologicamente negativo di nozionismo quale è determinata nel Cap. III. dell' *Practica* e passato poi nella *Critica*, più reticentemente si manifesta Kant al §. 33 dei *Proleg.*, linee 25-31. Non afferma che le categorie ci inducano ad ammettere dei nozionismi per tali e tali ragioni: qui il contesto sembra dire: « le categorie ci inducono, ci sospingono a valicare l'esperienza, ci portano ad ammettere cose in sé, nozionismi. » Risale: « Io però non mi pronuncio circa questi nozionismi: tollere una tale strada per proseguirli sia sbagliata, essi possono essere ammessi per altra ragione, con altro

Prima pagina autografa di *Brevi esempi del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica* (Biblioteca Trivulziana, Fondo Gadda-Roscioni, cartella *Filosofia*, fascicolo 1/2/2/1-8, foglio 1/2/2/2).

*Brevi esempi del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica  
(Milano, 28 ottobre 1935)*

Leggendo i *Prolegomeni*.

(Ed. Bocca, 1913.)

*Esempio*: §. 45, p. 107.

Mi sembra che il contesto del periodo compreso fra le linee 10 e 19 non sia il più desiderabile ai fini della chiarezza. Nel Commento, a p. 283, è riassunto perfettamente il pensiero fondamentale kantiano, è richiamato anche il concetto di “rapporto”: (§. 58 – analogia, in metafisica, non significa somiglianza imperfetta fra due oggetti, come nel linguaggio comune ma somiglianza di due rapporti fra quattro oggetti. Il quarto termine può essere ignoto, ecc.)

– Senonché a una lettura isolata, per sé stante, del passo citato risulterebbe: (§. 45 –10-19): «essere i noumeni dei termini conoscitivi a cui arriva il nostro intelletto mediante un procedimento erroneo, mediante un uso acritico della attività categorica.» – Più riseratamente e non in così aperto contrasto con il concetto gnoseologicamente negativo di noumeno quale è determinato nel Cap. III<sup>o</sup>. dell’*Analitica* e *passim* poi nella *Critica*, più riseratamente si era espresso Kant al §. 33 dei *Prolegomeni*, linee 25-31. Ivi afferma che le categorie ci inducono ad ammettere dei noumeni per tali e tali ragioni: qui il contesto sembra dire: «Le categorie ci insidiano, ci sospingono a valicare l’esperienza, ci portano ad ammettere cose in sé, noumeni». Onde: «Io però non mi pronuncio circa questi noumeni: sebbene una tale strada per giungervi sia sbagliata, essi possono essere ammessi per altra ragione, con altro carattere.» Anche qui Kant non è molto felice nella espressione, in quanto può indurre nel lettore, con il pensiero della strada sbagliata, quello che anche il termine di arrivo sia erroneo. Non si ha qui, tuttavia, un contrasto formale con il concetto di noumeno, quale al di là essenziale e misterioso della manifestazione fenomenica. Ma al citato §. 45, p. 107, linea 10-19, («Questi oggetti iperbolici sono quelli che vengono detti noumeni, ecc.») mi pare proprio che il contesto presenti i noumeni come aggruppamenti di predicati di cui l’intelletto erroneamente riveste il nulla. Soggiunge infatti Kant che solo l’intuizione empirica può dar motivo all’attività organatrice delle categorie, ecc. come al solito. – L’unica giustificazione, nel riguardo espressivo, è che Kant dice: «Questi oggetti iperbolici sono quelli che vengono detti noumena»: e allora potremmo credere che egli intenda dire: «vengono detti da altri, dai Greci, non da me Kant» – Anche interpretando così, rimane pur sempre il fatto che il lettore è posto nella necessità di chiarire da sé una incertezza terminologica. –

Un secondo appunto che si può muovere al contesto di tutto il §. 45, (forse non senza pedanteria), è il seguente: sarebbe stato desiderabile affacciare

senz'altro la nomenclatura delle antinomie, lasciando di accennare ai noumeni. Il lettore si dibatte fra l'intreccio di due motivi: antitesi e tesi dell'antinomia. Ma la tesi è chiamata oggetto noumenico, idea trascendentale. La prima designazione ci rimanda alle difficoltà sopra accennate. I

*Esempio:* un passo dei *Prolegomeni* che mi è riuscito particolarmente oscuro è la seconda parte del §. 26, dalla linea 29 della p. 78 alla fine del paragrafo. Dopo aver riaffermato i limiti di validità delle categorie, che devono essere rivolte solo a sistemare il contenuto frammentario<sup>a</sup> della percezione in una esperienza, Kant prosegue: «Di qui segue ancora in secondo luogo, un'altra particolarità, ecc ».

Il commento (Nota 112, p. 267) chiariva molte oscurità. Rileggerò con maggiore attenzione il capitolo II<sup>o</sup>, dell'Analitica, specie i passi riguardanti le "anticipazioni della percezione" e le "analogie della esperienza." –

Leggendo la *Critica*. (Traduzione francese di Jules Barni, edizioni Flammarion, Vol. I<sup>o</sup> e II<sup>o</sup>.) –

Breve meditazione sul concetto del "passato" (*aevum peractum*), quale si può desumere dalla *Critica*.

(Dialettica, Cap. II<sup>o</sup>. (Antinomie), Sezione 8<sup>a</sup>. e 9<sup>a</sup>. –

[Ammettendo di leggere con la mente rivolta soltanto a questa particolare significazione che non è la fondamentale e conduttrice]

(Barni, Vol. II<sup>o</sup>. pp. 74-75 e 81-83.)

Nella Sezione 8<sup>a</sup>. Kant accenna che, esigendo un regresso nella serie delle condizioni (sic) la ragione ha un intento regolatore e non palesa affatto un suo principio costituente per la comprensione del mondo, postula insomma una regola per la nostra condotta conoscitiva, non l ci offre alcuna anticipazione d'un eventuale dato. (Il dato è solo nella intuizione, ecc.) È un primo accenno. «Allora», pensa il lettore, sia pure un po' affrettatamente, «nella serie temporale la Storia degli uomini e della natura, il passato storico, il passato geologico, come possono interpretarsi? Sembra: non come un dato in senso assoluto (per esempio come le ossa di una necropoli, *ora* visibili, *ora* percepibili), sì come "un qualcosa che è necessario allo spirito perché possa verificarsi la esperienza fenomenica attuale." [»] Kant sembra autorizzare questa interpretazione: (p. 75) « Principio cosmologico costitutivo<sup>1</sup> sarebbe quello affermando l'assoluta totalità della serie delle condizioni, considerata come *data in sé nell'oggetto*<sup>2</sup> Ho voluto mostrarne la inanità ho voluto impedire che si attribuisca realtà obbiettiva a una semplice regola.»

– Si obietterà: «ma qui Kant si riferisce alla ossessionante idea della totalità, di quella totalità che nell'esperienza non esiste, non può esistere.» È vero. Ma, se io nego la totalità nel concetto di una esperienza fenomenica possibile, la totalità

---

<sup>a</sup> episodico

1 Il "costitutivo" si riferisce alla ragione, non al cosmo.

2 Si intende sempre "oggetto fenomenico."

fenomenica come oggetto, come posso porre un limite a questo annullamento della Storia come oggetto? La preoccupazione che mi ha condotto a distruggere una eternità nella esperienza, come può consentirmi di ammettere che questa esperienza cominci, come oggetto assoluto, per esempio da Romolo e Remo?

La ragione, guardando alla Storia, non ci dice « come è l'oggetto, ma come dobbiamo istituire la regressione empirica » (p. 75) Questo "empirica" l'è alquanto malcomoda per noi. Sembra che significhi: «intellettiva, categorica, quindi applicabile solo a dati empirici». Ma allora ci sono dei dati.

Eppure, sotto altro aspetto, questa regressione empirica sembra designare una ricostruzione necessaria all'avverarsi dell'attualità fenomenica: ricostruzione secondo le regole estetiche (tempo, spazio) e intellettive: (categorie). Abbiamo affacciato l'obiezione: «Un dato intuitivo sembra esistere pur sempre nella Storia: che la battaglia di Magenta sia stata combattuta il 4 giugno 1859 non pare affatto deducibile mediante una ricostruzione categorica del mondo, in base all'"attimo" conoscitivo dell'oggi. Per spiegare per esempio l'annessione della Lombardia, basterebbe che una battaglia fosse stata combattuta e vinta, in un luogo, in un giorno qualunque.» Ma è assurdo voler vedere le cose secondo così esili schemi. Non dobbiamo dimenticare che si tratta di fondarci, per la ricostruzione, non sopra un mondo attuale individuale, quale appare a me, alle mie limitate cognizioni, al mio limitato "quantum" fisiologico, ecc. – ma sopra il mondo di una esperienza complessa, somma di infinite esperienze, quale potrebbe in certo senso rispecchiarsi in una mente divina.

Dobbiamo partire da quella esperienza che Kant chiama obbiettiva, cioè transindividuale, cioè generale.

– Segue a pp. 76-77 la distinzione fra *regressus in infinitum* e *regressus in indefinitum*. È un modo di fare che può essere didatticamente utile, che è anzi molto usato, quello di procedere definendo: questi oggetti li chiamo A, questi altri li chiamo B: vediamo se C è A oppure è B. Qui però la disquisizione distrae ed assorbe il lettore.

{ I° sottocaso  
II° sottocaso

In complesso, *in infinitum* si svolgerebbe una serie che non ha necessità logica (gnoseologica) di svilupparsi: *in indefinitum* una serie che *deve* (gnoseologicamente) ricercare sempre un termine ulteriore a quello al quale è pervenuta, la discendenza umana può credersi infinita, l'ascendenza *deve* credersi indefinita. (Esempio kantiano).

– Ciò posto, Kant distingue due casi:

a) dalla condizione al condizionato: (*in infinitum*)

b) dal condizionato alla condizione:

Il primo sottocaso si ha se il termine da cui partiamo è un *tutto* nella percezione (per esempio oggetto che prendiamo a dividere in parte – II° idea cosmologica): e allora la serie procede *in infinitum*, perché la percezione *precede* la regressione empirica. Il secondo sottocaso si ha se il termine da cui partiamo è una "parte": nella regressione temporale e spaziale (I°. Idea cosmologica)

il dato è *parte* della serie: (per esempio il signor Giovanni di cui cerchiamo l'ascendenza): e allora si ha una serie che si svolge *in indefinitum*.

Nel primo sottocaso Kant dice che si ha «un oggetto empirico dato come tutto; che questo oggetto empirico, dato nell'intuizione, precede la nostra suddivisione, ecc. ecc.» Nel secondo caso Kant sembra ammettere che «la nostra regressione condiziona l'intuizione» (pp. 75-76) («I numeri non sono affatto nell'intuizione empirica anteriormente alla regressione ») l

La bufera terminologica della distinzione fra i due modi del *regressus* pervade tutto il capo I della Sezione 9<sup>a</sup>. (Soluzione della 1<sup>a</sup>. Idea cosmologica) che è irritante quanto alla forma, ma profondo e interessante quanto al contenuto.

In esso Kant dice: «La rappresentazione generale di tutti gli stati trascorsi del mondo non è che una regressione empirica possibile e *sola* può dar luogo al concetto di una siffatta serie di condizioni per la percezione data...» (Questa "percezione" sembra essere la percezione presente). Ancora: «Mi è solo possibile una regressione empirica, nel tempo (verso il passato) e nello spazio (verso l'esterno, il cielo, ecc.). Il passato e l'universo sono *conceppi* a cui io arrivo, non intuizioni, non percezioni. Non posso quindi servirmi di essi per sapere quanto sarà grande la mia regressione. Mi devo, al contrario, fondare sull'ampiezza della mia regressione per determinare esso passato, esso universo...»; e più oltre: «Noi possiamo solo dire che, quale che sia il termine della serie a cui siamo giunti, *dobbiamo* (siamo gnoseologicamente, logicamente forzati ad) andare più in là.» «Il mondo sensibile non ha una sua grandezza assoluta, spaziale e temporale; è il campo di applicazione d'una regola necessaria, che consiste nel risalire *indefinitamente* sia nella storia (leggi "tempo"), sia nell'esperienza diretta (leggi "spazio"), sia nella concatenazione causale ». Il capo I si chiude con l'osservazione cosmologica: «ogni fenomeno è nella serie temporale, nella spaziale, nella causale, è cioè nel mondo come un condizionato: ma il mondo non è condizionato, né limitato, racchiude queste tre serie, e non ne è racchiuso. Almeno si estende fin dove esse arrivano a comprendere, ad afferrare una intuizione possibile.» «Ai (limiti empirici) di questo mondo ci saranno intuizioni così deboli, da confondersi con la tenebra. Verso queste lontane province dell'impero della nostra conoscenza la vivida potestà metropolitana dell'io non potrà più nulla: spazio, tempo, causa non incontreranno che il nulla.»

– Mi sono allontanato alquanto dal breve motivo della mia meditazione, sia perché non è possibile isolarlo, scaverarlo in senso assoluto: sia per richiamare i pensieri kantiani ad esso *finitum*.

– Il passato, la Storia, sembra dire Kant, non esistono per sé, ma solo in quanto noi arriviamo a conoscerli, illudendoci di obbiettarli: in quanto ci sono necessarî, preso atto del vigore delle categorie.

A fare del *caos* un'esperienza occorrono tempo-spazio e categorie: ma queste funzioni non si contentano di fotografare l'attimo, coordinandolo. La loro stessa natura implica un *citernis*, un *exterius* nel tempo, nello spazio, nella causalità: (fenomenica). –

– Così le stelle remote, la cui luce ancora non ci è giunta, non esistevano per sé, ma solo in quanto la nostra percezione (anche mediata) le possa raggiungere e ne abbia, in certo senso, bisogno. – Non devesi intendere ciò

nella significazione ristretta e banale: che, ad esempio, perché io non ho notizia d'un fatto, questo non sia accaduto. Kant ammette che il passato (e così pure l'esterno spaziale dei mondi) sia un *quid* voluto dalla nostra rappresentazione nell'esperienza *obbiettiva*, l'necessario alla conoscenza attuale considerata come *somma*. Questa somma, ripeto, è infinitamente complessa, si estende a un archivio non grettamente storico, ma fisiologico, biologico, fisico, morale, ecc. ecc.; anzi negli infiniti archivi degli infiniti *dati* attuali pensabili, in altre parola a una registrazione di tutta l'esperienza attuale dello spirito.

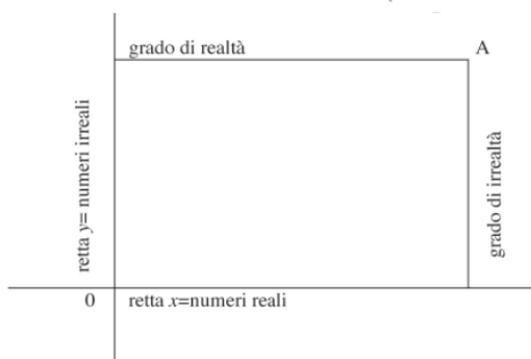
Qui io vedo che questo problema si accosta e si infonde in un altro: il problema di spiegare il molteplice, la complessità, l'infinita varietà della qualità, l'infinito differenziarsi, ecc. – Ma è questo un campo troppo vasto anche per un semplice richiamo. –

Per terminare con una bella ipotiposi dirò che, leggendo questo stupendo Capo I della Sezione 9<sup>a</sup>., (stupendo se pure amareggiato dalla questione del *finitum* e *indefinitum*), si ha l'impressione che Kant dica: «La luce del nostro spirito è ciò che libera le forme dalla nera ombra, come un lume vigente nella notte. Guardiamoci dall'attribuire a queste forme una luminosità loro. Il fatto che, illuminando la presente e prima, dobbiamo illuminare un po' la seconda e meno la terza e così avanti alle altre, non ci deve condurre a intavolare lo sciocco problema: quante siano le forme che danno luce. Ciò non ha senso. Tanta realtà luminosa vi è, quanta la nostra luce ne attua.»

(Vedasi anche nel Corso, alle pp. 111 e 123-124.)

Brevissima meditazione sulla III<sup>a</sup>, Idea Cosmologica. (Dialettica, Cap. II<sup>o</sup>. Sezione 9<sup>a</sup>. – Capo III. P. 90 e seguenti del Vol. II<sup>o</sup>. – Jules Barni traduzione)

La lettura dei *Discorsi alla Nazione tedesca* di I Fichte e diverse esposizioni, sia pure succinte, della etica kantiana<sup>3</sup> mi hanno facilitato la comprensione del problema connesso da Kant nella 3<sup>a</sup>. Antinomia e non mi è quindi occorso di trovare «sottile ed oscura» (Edizione citata p. 94) la concomitanza



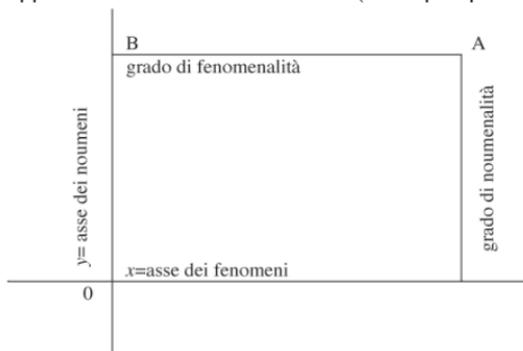
di una causalità intellegibile (individuata per *analogia*) e di una causalità fenomenica. – Dal punto di vista espressivo noterò che nella matematica si rappresentano dei numeri i quali sono, per così dire, parzialmente reali (logici) e parzialmente irreali (assurdi). L'assurdità proviene da ciò che detti numeri vengono

3 Paul Duproix – *Kant et Fichte et le problème de l'éducation*. Paris-Alcan. –

individuati in contrasto con il principio di contraddizione, poiché si osserva la regola algebrica del segno in tutti gli sviluppi algoritmici, ma si ammette che essa *non* valga agli effetti della determinazione di questi numeri.

I quali vengono detti numeri complessi: e se ne determina simbolicamente il grado di realtà (logicità) e di irrealtà (assurdità). Si ammette di rappresentare la serie dei numeri reali con gli infiniti segmenti misurabili sopra una retta  $x$ , a partire da 0; e la serie dei numeri irreali con i segmenti misurabili su di una retta  $y$ , sempre partendo da 0. L'immagine di un numero complesso è individuata da un punto nel piano e le due distanze di questo punto dalle due rette  $x$  e  $y$  danno il quantum di logicità e il *quantum* di assurdità che il numero contiene. Logicità e assurdità si combinano nelle diverse operazioni aritmetiche, secondo le regole speciali (somma e moltiplicazione vettoriale) volute dalla natura dell'argomento. –

Possiamo ammettere, con analoghi simboli grafici, che una retta  $x$  rappresenti la serie causale fenomenica e che una retta  $y$ , perpendicolare alle  $x$ , rappresenti la causalità noumenica (concepita per analogia). È evidente che



ad un punto A situato sul piano, compete un certo grado di fenomenalità AB e in un certo grado di noumenicità AC. Casi estremi saranno quelli di una causalità noumenica non palesatasi fenomenicamente e cioè esterna alla nostra comprensione o di una causalità meramente fenomenica

(determinismo) senza corrispondenza di causalità noumenica.

Punti situati su  $y$  rappresentano il primo, su  $x$  il secondo caso. In generale ogni punto del piano, come A, avrà una sua proiezione sulla retta  $x$  e questa proiezione, vincolata al fenomenalismo, non potrà muoversi che sull'asse dei fenomeni.

Si potrebbe affacciare la questione: «A una serie deterministica, puramente fenomenica, risponde una variazione della causalità noumenica, oppure la causalità noumenica si contenta di *iniziare* la serie deterministica, abbandonandola poi a sé stessa?» Ci avviciniamo al regno delle fantasie: eppure questa domanda non è fattibile senza angoscia.

Dal contesto kantiano del capo citato e dei segmenti l sembrerebbe che, al cessare della volontà morale (idea del dovere implicante libertà di condotta), nessun intervento noumenico può sorreggere il brutto svolgersi dei fenomeni. Come i passi d'un cieco, così opererebbero lo spazio, il tempo, le categorie; seguitando a concatenare un'esperienza priva di luce morale.

Potremmo esprimere ciò pensando: «Lo spirito attua la libertà etica rivestendola di effetti fenomenici: al cessare di questa libertà (elezione) esso non è più come ragione: vige come sensibilità e intelletto. Con una attività esclusivamente estetica e categorica: non fa che assistere allo svolgimento di una serie fenomenica, dove operano la temporalità, la spazialità, la causalità.» Certi terribili dolori annientano siffattamente il nostro animo, da rendere automatici i nostri movimenti: allora la vita ci appare realmente come un residuo logico, totalmente privo di una nostra possibile determinazione. Il fiore meraviglioso della volontà è inaridito.

Se poi chiedessimo quale sia il *quod* misterioso di una siffatta realtà, dovremmo rispondere che esso ci è ancora troppo lontano.

Kant, ammettendo che «la libertà morale è la facoltà di iniziare spontaneamente una serie di avvenimenti nel mondo fenomenico», tende a rappresentarci il contesto della esperienza come un fluire nel quale si abbiano sempre nuove «immissioni di spontaneità», per così dire, sempre nuovi apporti dal mondo misterioso dell'intelligibile. Ciò opera la nostra facoltà elettiva. Mentre il foglio dell'esperienza trascorre, la libertà vi scrive i suoi atti. Esso è un supporto bruto e necessario alle significazioni di lei. – Il nostro pensiero ricorre allora al concetto della «condizione bruta» di un atto, ricorre insensibilmente alla distruzione platonica di una *ūle* (materia resistente, vincolo condizionale al determinarsi del mondo) e di un quid plasmatore e direzionale. Quale sia la misteriosa ragione di questo vincolo, di questo impaccio bruto, resistente alla volontà formatrice, non è ricerca possibile qui: una siffatta ricerca, se mai fosse possibile, sarebbe connessa con i supremi problemi della ragione. Ci sia sufficiente l'aver avvicinato il «contesto dell'esperienza» di Kant, che la libertà morale può fino a un certo grado disegnare a sua posta, alla «materia grezza» di Platone.

Gli esempi adottati da Kant per spiegare questo motivo filosofico sono analogicamente chiari: evidente quello del comandante. – Possiamo ritenere che il secondo passo, che i soldati del plotone fanno, simbolizzi rispetto al primo la concatenazione fenomenica (temporale, perché vien dopo; spaziale perché vien oltre; causale, perché non può stare il secondo, senza il primo.)

Ma la volontà del comandante, che ha mosso il plotone, che lo mantiene in moto, è simbolo della causalità noumenica. La mente di un insetto che fosse minacciato dal piede di un soldato non arriverebbe a concepire questa volontà lontana, ma solo l'avvicinarsi «fenomenico» del pericolo.» - La volontà morale è quel quid che non si palesa fenomenicamente se non per effetti fenomenici, noi ad essa inconsciamente imputiamo, ammettendo che senza il suo intervento il contesto della esperienza avrebbe potuto essere altro. –

*CEGadda.*  
28 ottobre 1925.  
Milano

Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà preoccuperi di cose sicure.

§. 1. Fonti nella Metaf. Oggetto (v. nota Kant.), fonti conoscitive, metodo. Fonti a priori. -

§. 2. Metodo della Metaf. Giudizi analitici e sintetici. - Analitici: basati sul principio di contradd. e sono a priori, analiti de superficie. Giudizi sintetici: (in accordo col principio di contradd. una non da otto derivanti) { a posteriori (esperienza) }  
{ a priori { matematica }  
{ metafisica (etica).Il giudizio matematico sono sintetici a priori. Sono di dire li credete analitici, perché derivabili secondo il principio di contradd. 7 + 5 = 12 sintetico. -  
Lotti in geometria. - Vi sono nelle matematiche giudizi analitici, tautologici (tutto > parte) ma per necessità di concatenamento.

La matematica è sicura per costruzione di concetti, non per concetti. -

Haure: le avete considerato anche l'a priori nella matematica avrebbe riconosciuto l'a priori metafisico e non avrebbe detto che questa deriva dall'esperienza.

1 | 2 | 3 | 2

Prima pagina autografa di Prolegomeni. Sunto (Biblioteca Trivulziana, Fondo Gadda-Roscioni, cartella Filosofia, fascicolo 1/2/3/1-22, foglio 1/2/3/2).

## NOTE E DISCUSSIONI



Agrigento 1927: Luigi Pirandello davanti al tempio della *Concordia*.

ROLANDO BELLINI

*Filosofarte 2010. Diario critico di un anno.  
Da Margherita ad Aldo, da Cristina ad Angelo:  
le prime due "cartoline"*

Appunti di filosofia e arte, *filosofarte*, appunto, come suggerisce Fabio Minazzi. E sia. Iniziamo questo "diario critico", oggi, martedì 21 settembre 2010, da un incontro artistico, consumatosi, in verità, alcuni giorni addietro. Incontro, a suo modo, anche teatrale. Perciò tanto più delicato, intenso e propositivo, poiché in quello spazio-tempo affatto particolare e simbolico che è il teatro si attua una magia: virtuale e reale si mescolano eguagliandosi e così le implicazioni estetiche o filosofiche d'ogni azione e forma o linguaggio artistico, prendono corpo.

Margherita di Battista, artista esordiente d'incirca vent'anni che sta esaurendo il proprio percorso formativo triennale in accademia (a Brera, a Milano) e, tuttavia, già in grado di esprimere un lessico affatto compiuto, si è infatti voluta rivelare. Per questo, al volgere del proprio primo ciclo formativo (o triennio di base accademico), in procinto di candidarsi fra i miei tesisti con un tema di ricerca decisamente pungente, mi ha invitato nel suo *atelier*, una chiesa sconsecrata del comasco – offertale da una lungimirante amministrazione locale – dove, effettivamente, la raggiungo.

Il locale ampio, spoglio e silente, severo, ma accogliente, è pervaso da luce naturale che ne modula dolcemente ogni spazio, scivolando, morbidamente, dalla penombra della navata od aula alla piena luce dell'abside, dov'era un tempo l'altare e dove permane una parvenza di balaustra. Luogo di culto sconsecrato, dico fra me, una valenza simbolica in più, quasi il ritratto di un'epoca, questa, che ha perduto, in arte, ogni misticismo. Al centro dell'unica navata od aula dell'ex-chiesa una sola presenza teatrale, un piccolo tavolo imbandito, due coppe e una caraffa, del cibo simbolico. Nell'abside agghindata all'uopo, disposte su cavalletti-patiboli, due grandi tele bianche su bianco. Due tele dove compare/scompare una scrittura in parte autentica, in altra parte simulata e parodistico-paradossale. *Idest*, post-barthesiana, ecc.. Una per distinguerla da tutte le altre.

Ed ecco lei, con indosso un leggero camice bianco di cotone, slacciato con apparente negligenza, con studiata provocazione, affinché appaia/non appaia, con continui mutamenti visivi, al minimo moto, il corpo completamente nudo. Dipinge concentrata, ignorandomi; dipinge con guanti bianchi,

calzando sandali trasparenti dal tacco altissimo che ne esaltano la statura e la fisicità. Gestì sobri, misurati, di una rara regalità. E, al tempo stesso, con veemenza sensuale, coinvolgendo l'intero corpo. Scrive dipingendo, bianco su bianco, una storia non-storia che è un racconto filosofico dolce e anarchico prima di sospendere la "giornata" di lavoro e condividere con me cibo e vino. Un rituale completo.

Margherita di Battista<sup>1</sup> ha dunque realizzato un'opera d'arte performativa che declina verso l'installazione *site specific* post-Sessantotto e anni Settanta (da Gina Pane a Piero Manzoni o Yves Klein, da Marcel Duchamp a Joseph Beuys, ecc.). Meglio ancora: una presentazione che è in sé, oltre a tutto questo, anche una *pièce* teatrale dal forte impatto metaforico e dalle evidenti inferenze metafisiche. E, al tempo stesso, dal sapore politicoculturale post-beuysiano, dal profumo erotico. Forse ella va incarnando scientemente non solo l'*Angelus Novus* benjaminiano, ma anche la "carne" oltre "la morte e il diavolo" (Mario Praz) del filosofare pretiano. Giulio Preti – il G. Preti de *In principio era la carne*, per es. – su questo fronte (e anche su altri) supera, a *cornu evangelii*, Friederich Nietzsche. Tuttavia, si tratta pur sempre di una nudità clandestina e, al tempo stesso, palesata con sfacciata ingenuità estetica, con volontà dissacratoria e anarchico-dolce. Diresti: all'insegna di *ciò che è bello è anche buono*.

E che altro? Riprenderà il lavoro dopo il rito? Si sfilerà il camice lasciandolo scivolare a terra? In tal caso di Battista rievocherebbe un'opera che ha fatto la storia, un grande dipinto di Courbet, l'*Atelier*, che, per dirla con l'autore, raccoglie perlomeno sette anni di sua vita, riunendo attorno al pittore e alla modella e al grande dipinto, nel dipinto che campeggia al centro della composizione, tutti gli amici, capintesta Boudelaire. Non accadrà? E allora Margherita di Battista alluderà principalmente al Duchamp, inventore del gesto estetico del "*ready made*", una svolta epocale per la storia dell'arte contemporanea.

Altro incontro, in altro *atelier*. Quindici giorni dopo (l'altro ieri o quasi). Questa volta a Crema, con Aldo Spoldi<sup>2</sup>. O, per meglio dire, con lui e una sua creatura virtuale, Cristina Show e i suoi amici virtuali e non. Tra cui vi sono pure le allieve dell'Accademia braidense. Anche Margherita di Battista, ch'è tra le "amiche" di questo personaggio virtuale, e ha incontrato Cristina recentemente sul palcoscenico, a Crema, nell'evento teatrale *Tempeste d'Amore*. Spoldi – debbo sottolineare – è il padre del progetto didattico virtuale *Cristina Show & Co*. Nato/a come tale all'interno dell'Accademia milanese, nel 1996.

---

1 Che sarà protagonista d'una prossima e, anzi, meglio: della prossima copertina de «Il Protagonista», aprendo così una serie costituita da tre artiste unite da indiscutibile bellezza e bravura: dopo di lei, Lorella Lion e, *last but not least*, Barbara Vistarini.

2 Già firmatario, a quattro mani con Valeria Petruzzelli, di una copertina de «Il Protagonista», il fascicolo numero 10 della quarta serie, luglio-dicembre 2007, anno XXXV.

Nel 2009, per i tipi di Skira, l'editore preferito da Aldo, esce un libro di uno dei personaggi del corteggio di Cristina, il virtuale Angelo Spettacoli, scritto, però, a più mani con co-autori reali, come Gualtiero Marchesi, Nicola Salvatore e Aldo Spoldi, *Il bello è il buono. Filosofia, tecnica e cucina delle belle arti*. Un libro che propone, a un certo punto, un quesito ineludibile e, a suo modo, cruciale: "Cosa ne sa, uno studente di pittura, della filosofia che è compagna delle tecniche artistiche da lui utilizzate?".

Tenterò di delineare una risposta<sup>3</sup>.

Braci ardenti distese per terra, un letto di brace si può rendere utile in più modi: per cucinare una bistecca alla fiorentina, per fornire carbone da disegno gli artisti. Per scottare i piedi, la schiena e le natiche della critica d'arte, immersa, sempre più, in un sonno perenne. Su di esso marcia trionfalmente la creazione del mondo, un grande *puzzle* raffigurante un *Carro* courbettiano (e non), ma carnascialesco che vorrei definire, per più ragioni, *trionfale*, coloratissimo – rosso, giallo, blu, ecc. –, animato da tutti i personaggi virtuali di Spoldi, Cristina Show, il filosofo Andrea Bortolon, il critico d'arte Angelo Spettacoli, ecc. Rievocazione, forse, di quelli posti rispettivamente nel verso dei due ritratti – il doppio ritratto, arcinoto, degli Uffizi – di Battista Sforza e di Federico da Montefeltro, a firma di Piero della Francesca.

Rappresentazione, certo, di altro, questo *cosmos* spoldiano parrebbe reagire alle ultime sollecitazioni della scienza e corrispondere, a suo modo, a una cosmogonia post-prigoginiana. Un *Carro trionfale* in piena regola, un po' anacronistico/paradossale, ovvero d'una feroce attualità – tutto dipende dal punto di vista da cui lo interroghi – e, per di più, destinato a trasfigurarsi in grande formato, per sfilare nella *kermesse* popolar-ludica (tragica, dunque) del Carnevale di Viareggio.

Mentre lo dico ad Aldo, Spoldi sorride sempre più, fino a esplodere in una risata contagiosa<sup>4</sup>. È il suo modo d'incoraggiarti-sostenerti e di trarsi d'impaccio, superando l'incredibile timidezza.

Nell'esplorare quest'opera distesa al suolo, accesa come brace ardente, nell'osservarla con piglio e occhio galileiano si può assaporare il gusto delle fi-

3 Una seconda risposta, a rigore, dopo quella accennata poc' anzi e quasi preventivamente nell'incontro-scoperta con Margherita. Lo stesso nome, accidenti, perlomeno secondo Carlo L. Ragghianti, della protagonista del piccolo dipinto di devozione che Leonardo dona al padre, lasciando Firenze e il Verrocchio, per Milano e la corte del Moro, oggi noto come *Madonna Benois*, benché attuale appannaggio dell'*Ermitage*.

4 Il cappellino blu elettrico, come gli occhi allegri e vivissimi, che cade per terra scivolando lungo la giacca rossa e gialla, i pantaloni azzurri, per arrestarsi ai suoi piedi, calzanti scarpe da ginnastica bianche rosse e gialle. Ricordate il film dei fratelli Taviani? Quello in cui viene canticchiato il ritornello: "San Michele aveva un gallo, bianco, rosso, verde e giallo... E per addomesticarlo, gli dava latte e mieleee". Diciamoce, Aldo stesso è a mezza via tra virtuale e reale, contemporaneamente al mio fianco e al fianco dei suoi personaggi virtuali; sospeso ai confini della realtà: un lungo passo di Ernst, un salto di Guido Cavalcanti, una capriola dell'aereiforme M. Plum di Michaux, oltre Marcel Duchamp. Il cappellino caduto sfiora il filosofo-nano da circo Andrea Bortolon, impegnatissimo in questa concitata creazione, a più mani, di più mondi e cieli stellati.

guarazioni ironiche e ludiche, delle inferenze, dei paradigmi indiziari, dei giudizi estetici utili nell'alchimia di Aldo Spoldi, tanto quanto, poniamo, in quella di Gualtiero Marchesi<sup>5</sup> o di Nicola Salvatore<sup>6</sup>, a dare sapore al sapere dell'arte.

Cosicché conviene fermarsi a riflettere.

[giovedì 7 ottobre 2010, ore 23.15] Quest'opera, a suo modo figurativa e pluridimensionale, a firma del Nuovo Nuovo Aldo Spoldi (una costola della Transavanguardia?), un artista contemporaneo tra i più importanti e significativi che si dedica, da sempre, alla figurazione trasfigurante, mi balla davanti agli occhi. Chi o che cosa mi ricorda? Parrebbe rievocare più che i Dalí<sup>7</sup> o gli Ernst o chissà chi altri fra i moderni (perché no, Marianne Werofkina?), nella sua nitida figurazione surreale le figure astratte-reali del Bronzino.

L'incedere di questo *Carro trionfale* di Spoldi nel mondo circense, e non solo, questo incedere affatto particolare va smascherare, a mio avviso, il ridicolo che serpeggia, oggi come ieri, in certa autoreferenzialità pavoncella dei vip, ma che ora si fa estremo ridicolo, stante l'*imput* dell'apparire, piuttosto che dell'essere. Sovvengono allora certi ritratti di porcellana redatti con geometrica eleganza e sottile ironia dal Bronzino, pittore di corte all'apparenza senz'ombre. Artista complicato ch'è oggetto oggi d'una splendida mostra fiorentina (a cura di Carlo Falciani e Antonio Natali, catalogo Mandragora, sontuoso) che ne raccoglie, in Palazzo Strozzi, a Firenze, sua patria culturale, la gran parte delle opere. E riordina per esempio le paternità condivise con il Pontormo dei mirabili "tondi" della cappella Capponi in Santa Felicita, Oltrarno, posti a corredo di una grande pala d'altare di quest'ultimo ch'è fra le più alte e significative testimonianze della "maniera" fiorentina post-michelangeloesca. Un'esposizione davvero eccezionale offuscata soltanto da un paio di attribuzioni impossibili (piuttosto Allori o chi altri?) che svelano tutta la fragilità di quest'universo mondo parallelo al reale, della sua supponente storiografia specialistica che, di fatto, ha di speciale ben poco e istiga, dunque, al "marameo": il gesto performativo con cui, sussurro a me stesso, Spoldi ha esordito a Milano sotto le vetrate della Galleria, in piazza Duomo!

E così l'incedere di questo *Carro trionfale* di Aldo Spoldi va effettivamente a scardinare una sequela di paradigmi risaputi, di vuotaggini e quant'altro. E consente, altresì, inattese scoperte e riscoperte esaltanti, ma anche cadute rivelatrici nei riguardi della storia, a cominciare proprio da quest'esposizione fiorentina, così come consente vertiginose avventure cognitive nei confronti del presente storico.

---

5 Grande *chef* internazionale e fondatore di una Scuola di cuochi di altissimo livello.

6 Altro artista pedagogo come Spoldi, un pittore-docente anch'egli impegnato nell'accademia braidense, che ha inventato a sua volta un veicolo didattico inusuale-paradossale la "Trattoria da Salvatore" e che sarà (fors'anche con G. Marchesi) protagonista di prossima copertina de «Il Protagonista».

7 Oggetto, viene annunciato, d'una imminente esposizione milanese (che forse sta o è stata appena inaugurata, chissà) che parrebbe proprio configurarsi fra quelle operazioni di cassetta sciatte e inutili che vanno ormai per la maggiore. Speriamo solo di sbagliarci!

Ma, per tornare a dire più incisivamente di Spoldi e dei suoi doppi (un po' *à la Pessoa*) e del suo sottile acume, della sua preziosa finezza, del suo talento sorgivo, nell'urgenza di chiudere anche questa seconda cartolina critica, ecco che mi sorprendo ad annotare, con pacato sorriso, il segreto della ricetta che lo guida nella cucina artistica sua a tener conto delle richieste del palato, con la stessa passione che lo sollecita a tavola. Intendiamoci, un fatto risaputo – trascrivo dal volumetto di A. Spettacoli – da considerare pure, a questo punto, come esemplare conferma di quanto sin qui congetturato e alluso, e quasi come finale quadratura del cerchio<sup>8</sup>. Dato che c'è scritto, leggo, che «Già Pontormo nel suo diario uguagliava pittura e cibo e Mengs notava che il gusto della pittura è in un certo modo simile al gusto del palato». Giacché, egli sosteneva, «cose esagerate e sovraccariche rovinano il gusto dell'arte».

---

8 Non foss'altro per l'esagerata esaltazione della volgarità che vede protagonista, da un lato una Milano svuotata d'ogni memoria cattaneiana, e, dall'altro, un astuto comunicatore scambiato, purtroppo, per artista, Maurizio Cattelan. Sul conto del quale se ne vedranno sempre più delle belle!



Simone Weil (Paris 1909 - Ashford, Kent 1943) e suo fratello, matematico, André Weil (Paris 1906 - Princeton 1998) in una foto del 1922.

BRIGIDA BONGHI

*Simone Weil e l'attenzione a Kant\**

Il tentativo di voler riportare anche un solo elemento del magma filosofico – immagine che disegna fedelmente la produzione weiliana - degli scritti di Simone Weil ad un unitario kantismo sondato secondo una qualsivoglia prospettiva filosofica, si ridurrebbe allo sconforto provocato dagli umili esiti di un esperimento alchimistico. L'apprendista stregone del caso verrebbe colto da un richiamo ad una *messa a punto metodologica*, invocata nel 1984 da Pier Angelo Carozzi che, indagando puntualmente le “ragioni” dell'appropriazione del pensiero weiliano da parte marxista e, di contro, da parte cattolica, rilevò l'opportunità di procedere ad una *ricerca filologica rigorosa*, ad una *storicizzazione* delle fonti weiliane, allo scopo di rinunciare finalmente alla diffusione ideologica del pensiero della filosofa francese<sup>1</sup>.

Già nel 1979, riproponendo e discutendo la poliedricità delle interpretazioni attraverso le quali – nel corso dei trent'anni che le separavano dalla morte di Simone Weil – un abuso più che altro teorico era stato compiuto sul *personaggio* e sulla sua opera, Augusto Del Noce tesseva la trama di alcune conclusioni e criteri metodologici fondamentali<sup>2</sup>. La presunzione di un libertarismo che neghi la forma sociale comunista insieme a quella cattolica; di una incarnazione del rinnovamento della cattolicità, del tradizionalismo, dello gnosticismo e del misticismo – solo alcune delle *messe a sistema* operate fino ad allora –, tale presunzione, dunque, si ridimensionerebbe nell'intendere quale ricorrente sfondo degli scritti weiliani un platonismo che nel ricondursi alla modernità suggerisce nuovamente il dramma del rapporto intellegibile/sensibile<sup>3</sup>.

---

\* A Paola

1 Pier Angelo Carozzi, *Quarant'anni dopo. A chi appartiene Simone Weil?*, «Humanitas», n. 5, 1984, pp. 785-96.

2 Cfr. Augusto Del Noce, *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*, in Simone Weil, *L'amore di Dio*, Borla, Roma 1979, pp. 9-64.

3 Cfr.: «[...] la maggior parte delle persone sentono, confusamente, ma vivamente, che quelli che nel diciottesimo secolo si chiamavano i lumi costituiscono, compresa la scienza, un nutrimento spirituale insufficiente [...]. È urgente riguardare

A tale avvertimento si aggiunga una ulteriore proposta di criterio metodologico: considerare l'incompiutezza dell'archivio di Simone Weil non il prezzo pagato per il sopraggiungere precoce della sua morte (avvenuta nel 1943, a 34 anni), ma il risultato di una non mai definita – e, forse per questo, vitale – conciliazione tra la tradizione gnostica antica ed il cristianesimo.

Rispetto a ciò che più propriamente riguarda il senso del presente contributo, è ancora Augusto Del Noce ad introdurci nel cuore del problema, accennando ad un nodo teorico che s'inserisce pienamente nell'orizzonte delle suggestioni kantiane, presenti nella formazione e nella produzione weiliane. Alla composizione di questo orizzonte interviene effettivamente, secondo Del Noce – seppur andando oltre lo scopo di questo contributo<sup>4</sup> –, la biografia (nonché amica e collega di studi) di Simone Weil, Simone Pétrément, che stabilirebbe un albero genealogico di natura teorica nella successione Jules Lagneau-Alain-Simone Weil. Quel che interessa in questo caso è il rapporto, tutt'al più, Alain-Weil; la domanda su quale sia l'influenza del maestro riguardo alla presenza di Kant nel pensiero dell'allieva; l'evoluzione – innegabile – del "kantismo" weiliano<sup>5</sup>.

I primi scritti filosofici di Simone Weil risalgono al corso biennale di preparazione per l'ingresso all'Ecole Normale Supérieure<sup>6</sup> - corso all'inter-

- 
- al passato, a quelle epoche che furono favorevoli a questa forma di vita spirituale della quale ciò che vi è di più prezioso nelle scienze e nelle arti costituisce semplicemente il riflesso un po' degradato». (S. Weil, *L'amore di Dio*, op. cit., pp. 138-9).
- 4 L'analisi di Del Noce si concentra sul problema eminentemente religioso della filosofia weiliana e sulle "conseguenze" del magistero di Alain sulla questione libertà/grazia, razionalismo/elemento soprannaturale, cattolicesimo/anticlericalismo in Simone Weil.: «Questi [Alain] si muove sempre entro il cristianesimo laicizzato, senza soprannaturale. Ora il passaggio della Weil dal moralismo al misticismo e all'affermazione del soprannaturale rappresenta un taglio che non potrebbe essere più netto. Tuttavia, anche dopo il distacco, e in ragione, come si è visto, della sua forma, permangono dei motivi alainiani, *fondamentalmente di carattere razionalista e in contraddizione con il soprannaturale*. [...] La Weil non ha soltanto derivato dal suo maestro l'anticlericalismo, ma anche l'antisociologismo portato al suo significato più genuino: che il vero si definisce precisamente per ciò che non è ridicibile allo spirito di potenza. In ciò è la ragione, teoretica oltre che morale, del suo voler essere costantemente dalla parte dei vinti. [...] Purtroppo, qualche scoria della tematica alainiana ha fermato lo sviluppo del pensiero dell'allieva. [...] Quel che c'è di gnostico e di incompatibile col cattolicesimo nel pensiero weiliano dipende dalla permanenza di moduli razionalistici inizialmente accettati, che sono in contraddizione con la sua esperienza mistica» (A. Del Noce, *Simone Weil, interprete del mondo di oggi*, in Simone Weil, *L'amore di Dio*, op. cit., pp. 36-8, corsivo nel testo).
  - 5 A questo riguardo cfr. Roberto Revello, *La formazione di un lessico. I primi scritti di Simone Weil*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», anno XCVI, n. 4, ottobre-dicembre 2004, pp. 699-738.
  - 6 Cfr.: «Tesa com'era verso l'azione, nel 1924 (aveva 15 anni) si trovò incerta fra la preparazione alla Normale e l'entrare in fabbrica, ossia fra due modi di capire la verità del suo tempo: l'approfondimento del sapere e la concretezza del contatto con la condizione più dolorosa dell'epoca. Doveva unire le due cose: Alain le dette il modo di far questo. Le offrì l'unico porto in cui prepararsi a salpare, munendola di carte che lei imparò a tracciare da sola con la guida di antiche esperienze. La

no del quale Alain, docente del Liceo Henri IV, insegnava filosofia. Quegli scritti filosofici si presentano come le dissertazioni e i *topoi* consegnati ad Alain. Le dissertazioni venivano assegnate dal maestro a cadenza trisettimanale, i *topoi* scaturivano dalla libera iniziativa degli allievi, spronati dal docente alla scrittura, quale migliore esercizio per il pensiero.

Tra l'ottobre del 1925 e il luglio del 1928, dunque, la giovane studentessa di *cagne*<sup>7</sup> firma numerosi elaborati filosofici, alcuni dei quali sono stati riuniti e pubblicati in Italia da Marietti, con il titolo *Primi scritti filosofici*<sup>8</sup>. All'interno del presente studio verrà utilizzata la loro versione originale, facendo riferimento all'edizione critica francese che raccoglie non tanto una scelta degli elaborati filosofici di quegli anni, ma *tutto* il materiale – non solo filosofico risalente al periodo della formazione. L'edizione italiana, curata da Monica Azzolini, risente degli effetti di quella operazione ideologica della quale aveva già avvertito Del Noce, escludendo così i saggi insignificanti per il paradigma – certamente di notevole interesse – che la curatrice intende sviluppare: « [...] la proprietà umana del lavoro [...] nella quale Simone Weil radica la possibilità di una fondazione autonoma, razionale, morale dell'ordine politico»<sup>9</sup>.

Se una ricerca di suggestioni ed occorrenze di matrice kantiana si rivela possibile rispetto agli anni risalenti alla scuola di Alain, è certamente sul filo della *coscienza del reale* che si dovrà impiantare ogni indagine. Kant è frequentemente citato nei passi strettamente pertinenti questo tema, a partire dal primo *topos* dal titolo *Le Beau et le Bien*<sup>10</sup>. L'impianto dell'intero scritto si stabilisce sui tre modi dell'esistenza: il pensiero, la contemplazione e l'azione, corrispondenti al vero, al bello e al buono. L'interrogativo della giovane filosofa si apre sulla presunta scissione di bellezza e bontà e, di conseguenza, sulla supposta frattura esistente fra l'esperienza estetica ed il valore morale. La metafora utilizzata dalla Weil – e tutta l'opera della Weil è sovrabbondante di metafore – si costruisce intorno alla figura di un tempio e a ciò che esso suscita nell'individuo immobile nella sua contemplazione.

---

una bussola di orientamento fu: *il pensiero come lavoro*» (Gabriella Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Prefazione di Carlo Bo, Garzanti, Milano 1981, pp. 45-6, corsivo nel testo).

- 7 O *khâgne*. Indica, in gergo studentesco, il corso di preparazione alla Scuola Normale.
- 8 S. Weil, *Primi scritti filosofici*, trad. it. e *Introduzione* di Monia Azzolini, Marietti, Genova 1999, pp. 257.
- 9 Monia Azzolini, *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, in S. Weil, *Primi scritti filosofici*, op. cit., p. 11. La traccia ideologica seguita dalla Azzolini tradisce l'aspettativa del lettore che s'imbatte nel volume. La sua titolazione non corrisponde al vero rispetto all'originale francese (S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Gilbert Kahn et Rolf Kühn, Gallimard, Paris 1988, pp. 448). Utile si sarebbe rivelato presentare il volume come una raccolta di testi scelti, illustrare i motivi della selezione, o dare al volume un titolo che concordasse con l'orizzonte teorico elaborato dalla curatrice.
- 10 Escluso dall'edizione italiana dei *Primi scritti filosofici*, il *topos* risale al febbraio del 1926. Fu giudicato «très beau» da Alain e presenta sue diverse note di apprezzamento ai margini dell'intero scritto (Cfr. S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, op. cit., p. 405).

È forse inaccettabile l'affermazione secondo cui la bellezza del tempio risulta incompatibile con la sua *bontà*? La costruzione del tempio, ogni singolo sasso, riposa esclusivamente sul meccanismo naturale che la natura esercita su di loro? L'esito di questa ricerca si dilata su ben altro orizzonte e l'importante, per lo scopo di questo contributo, è lo sviluppo del discorso intorno alla bontà. Ciò che rende differente il paesaggio di questa metafora è il senso di cui si riempie la pietra che compone il tempio, l'utensile utilizzato per la costruzione del tempio. Il valore attribuito dall'individuo consiste nel fatto che il pensiero non viene convogliato nella materialità né nella concretezza del sasso o del batacchio, bensì nella loro idealità, nella finalità che, kantianamente, rifugge lo scopo. Ma segue un approfondimento:

«De même pour le cercle; si ce n'est que sa fin n'est pas, comme celle du marteau, du domaine de l'existence; *ce qui donne son unité au cercle, c'est la loi ou le concept du cercle; c'est vers cette loi que la vue d'un cercle porte mon esprit*. Le marteau et le cercle me portent donc tous deux vers autre chose qu'eux-mêmes, à quoi je le compare pour percevoir leur finalité. [...] L'acte morale [...] est l'affirmation de l'homme en soi: par quoi nous retrouvons l'impératif catégorique de Kant, qui a tout dit sans doute sur la question, quoiqu'il soit facile de le méconnaître. Le bien est réglé sur un concept; mais ce concept n'est que le symbol du *mouvement de l'esprit pour se détacher de la chose, mouvement qui est le bien*»<sup>11</sup>.

Il valore del cerchio e del martello riposa dunque su ciò che regola il concetto che ne abbiamo. Lo stesso valga per l'azione morale. In questo spazio s'inserisce con precisione il magistero kantiano e la legge che fonda ogni precetto morale, citata apertamente dalla Weil: «Agis toujours de façon que la maxime». Rispetto a ciò, lo scopo della Weil si concentra su uno sforzo di chiarificazione di ciò che, in questa formula kantiana, può essere stato malinterpretato: la conformità, vale a dire, della legge morale rispetto alla sua azione e alla sua esteriorità. La potenza della legge morale kantiana, così come viene codificata dalla nostra studentessa di *cagne*, consiste nell'intervento reale del pensiero di colui che agisce, non nella relazione fra la legge e l'azione. L'azione morale – il bene – si presenta come un'*azione costante* della volontà libera che conformandosi alla legge morale realizza l'azione.

Lo stesso chiarimento avviene in Kant:

«Ogni elemento empirico, dunque, che volesse aggiungersi al principio della moralità, non solo sarebbe a ciò del tutto inadatto, ma porterebbe un danno estremo alla schiettezza dei costumi. Qui il genuino valore di una volontà assolutamente buona – valore che si eleva al di sopra di tutto ciò che ha un prezzo – consiste appunto nel fatto che il principio dell'azione sia libero da tutti gli influssi di motivi accidentali, che solo l'esperienza può fornire. Contro questa negligenza, o addirittura bassezza d'animo, nel cercare il principio tra motivi e leggi di ordine empirico, non si metterà mai in guardia

---

11 S. Weil, *Le Beau et le Bien*, in Id., *Premiers écrits philosophiques, op. cit.*, pp. 62-71, corsivo mio. La cit. che segue nel testo si trova a p. 66.

abbastanza, dato che la ragione umana volentieri si adagia, stanca, su queste piume; e nelle dolci rappresentazioni del sogno (per cui, in luogo di Giunone, abbraccia una nuvola), sostituisce alla moralità un bastardo, rappazzato da membra di tutt'altra discendenza, che assomiglia a tutto ciò che si vuole vedervi, salvo che alla virtù, agli occhi di colui che, almeno una volta, l'ha scorta nel suo volto»<sup>12</sup>.

*Le Beau et el Bien* termina con una espressione paradossale: «Il faut rentrer dans la caverne, et retrouver le temple et l'acte moral»<sup>13</sup>. *L'existence et l'objet*, un *topos* risalente allo stesso periodo del primo scritto, si apre con la medesima metafora, utilizzata, nel nuovo quadro, secondo una medesima prospettiva che tenta di rompere i cardini dell'illusione che fa corrispondere la legge morale all'azione, l'oggetto alla realtà.

Nel secondo *topos* il nome del filosofo di Königsberg viene richiamato per il valore intrinseco del significato ch'egli assegna alla filosofia. Nel breve scritto consacrato alla discussione della pretesa frattura di *esistenza ed essenza* nell'impresa estetica, Kant è termine primo ed ultimo del saggio. Non che il criticismo rappresenti, secondo il preciso ordine e orizzonte kantiano in materia estetica, l'ordine e l'orizzonte sul quale il *topos* viene sviluppato. Si tratta, più che altro, di una menzione valoriale. È l'impressione e la misura, in altre parole, fornita dalla filosofia kantiana rispetto alla universale impresa del pensiero. La suggestione si fa profondissima.

Nel considerare l'impresa scientifica, la Weil non esime lo scienziato dalla meraviglia causata da ogni nuova ombra. Il discorso si sviluppa intorno alla caverna platonica e, proprio in questo scenario, insiste sull'auspicato potere dello scienziato di lasciar maturare le ombre, rimuoverle o trasformarle, prevederne di nuove. L'asservimento alle ombre non risparmierebbe, in tal modo, la scienza. Tuttavia – e qui si staglia imponente il valore della filosofia kantiana –,

«lo schiavo è superiore al padrone, non appena conosce il padrone e la natura della propria schiavitù. [...] Perciò, malgrado le apparenze, la meditazione sui limiti della potenza umana e sugli ostacoli insuperabili della libertà umana è senza dubbio la sola che dia realmente forza e fede allo spirito, meditazione di cui possiamo trovare in Kant un bell'esempio, benché astratto»<sup>14</sup>.

La coscienza del limite, della natura stessa del limite, rappresenta così la conoscenza della natura e dei limiti del *padrone* che fa lo scienziato schiavo. È questo, in sostanza, ciò che la rivoluzione kantiana significa per la Weil. *L'uscita dell'uomo dallo stato di minorità*<sup>15</sup> (o di schiavitù) individua il suo imprescindi-

12 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi, Introduzione*, trad. it., note e apparati di Vittorio Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 137.

13 S. Weil, *Le Beau et le Bien*, in Id., *Premiers écrits philosophiques, op. cit.*, p. 71.

14 S. Weil, *L'existence et l'objet*, in Id., *Premiers écrits philosophiques, op. cit.*, p. 80.

15 I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di Gioele Solari e Gianni Vidari, edizione postuma a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET,

bile principio nell'esortazione kantiana alla ragione a *conoscere sé stessa*, a *eliminare l'inganno*, a *distuggere l'illusione*: perché la promozione della scienza avvenga, occorre che essa si liberi della sua stessa alterazione, dovuta ai giochi ingannevoli delle ombre. È ciò che Kant esprime già nelle *Prefazioni* alla prima e alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*<sup>16</sup>.

Il punto d'arrivo di *L'existence et l'objet* si sposa con questo principio e, ancora una volta, Kant accorre in aiuto della giovane studiosa nei termini dell'armonia di materia (la natura e le sue leggi) e spirito (ragione ed intelletto); armonia destabilizzata dall'inganno di cui il filosofo tedesco avverte costantemente, seppur in termini più prettamente epistemologici, come avviene nel caso della Weil: «[l'homme] tombe dans cette erreur, qui guette toujours le penseur, de croire que l'existence pourrait être autre qu'elle n'est»<sup>17</sup>. Potrebbe trattarsi, in altre parole, di un approccio filosofico ad una domanda ancora pre-escatologica, che pur non interrogando il destino, le speranze, riesce a giungere all'anticamera della terza domanda kantiana, nella conclusione fondamentale del *topos* del 1926: «La preuve que l'existence est parente de l'esprit est que je pense». La fatica dell'impresa scientifica, così come il turbine delle vicende umane, trovano un indizio per il loro proseguimento e la loro "risoluzione" proprio nel principio su cui viene fondato, kantianamente, ogni uso dell'intelletto: il principio, che trasfigura, weilianamente, la difficoltà delle ombre nell'opportunità della fatica conoscitiva.

Il tentativo di sondare ancora l'assiduità della frequentazione della *lettera* kantiana da parte della giovane filosofa francese dispone anche degli scritti risalenti agli anni dell'École, in particolare: *La perception ou l'aventure de Protée* (1929) e *Du temps* (1929)<sup>18</sup>. Una peculiare corda di risonanza li accomuna, una concezione che porta alle estreme conseguenze punti fondamentali del sistema kantiano.

In entrambi gli scritti, il *tempo* e l'*estensione* sembrano trarre sostegno dalla loro costante tensione, dal loro essere l'effigie di un'unica forma della sensibilità. In un frammento databile agli inizi degli anni trenta viene indivi-

---

Torino 1995, pp. 141-9.

16 Cfr.: «Oso credere di essere riuscito [...] a eliminare tutti gli errori che finora hanno portato la ragione a dissociarsi da sé stessa [...]. D'altronde, non era a questo che mirava la destinazione naturale della nostra ragione; e il dovere della filosofia era quello di eliminare l'inganno, nato da un malinteso [...]. Il motivo per cui avere fiducia nella nostra ragione sarebbe insufficiente se essa, in uno dei punti più importanti del nostro desiderio di sapere, non solo ci abbandonasse, ma ci tenesse a bada con delle illusioni, e alla fine ci ingannasse!» (Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it., *Introduzione*, note e apparati di Costantino Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 11-3, 27, 33-5).

17 S. Weil, *L'existence et l'objet*, in Id., *Premiers écrits philosophiques*, op. cit., p. 88. La cit. che segue nel testo si trova alla stessa pagina.

18 I due scritti si trovano in S. Weil, *Premiers écrits philosophique*, op. cit., rispettivamente alle pp. 121-39 e 141-58. Nell'edizione italiana, viene omessa, fra le altre cose, l'esistenza di un *topos* titolato, come il secondo, *Du temps*, ma risalente al luglio del 1926. Cfr.: S. Weil, *Du temps*, in Id., *Premiers écrits philosophiques*, op. cit., pp. 74-9. («Essai non corrigée par Alain. Text inachevé mais assez élaboré, car il reste quelques pages d'une première version», op. cit., p. 405).

duato il paradigma che caratterizza i due scritti sopra citati: «La philosophie (théorique) de Kant n'est qu'une méditation sur le temps; p[ouis (?) il a] trouvé, mais sans s'en douter, l'étendue»<sup>19</sup>. È intorno a questa affermazione che si sviluppa innanzitutto il primo dei due lavori.

Il mito di Proteo, la divinità costantemente cangiante, nella forma e nelle dimensioni, ad ogni occasione necessaria, viene utilizzato come il corrispettivo di un'attività conoscitiva che, nel riconoscere lo statuto di verità a ciascuna delle forme con la quale la realtà si presenta ai nostri occhi, non distingue l'oggetto dell'*ora* da quello dell'*allora*, non sintetizza il modo del *qui* di Proteo, dal suo passato *lì*. È Kant stesso a supportare un'operazione che nella Weil giunge a conseguenze insperate: «[Lo spazio e il tempo] si possono chiamare anche f l u e n t i, poiché nel produrle la sintesi (della facoltà produttiva di immaginazione) è un procedere nel tempo»<sup>20</sup>. In che modo, dunque, nell'orizzonte weiliano, la corrispondenza biunivoca di tempo e spazio creano una necessità? La salvezza dalla volgarità della visione che non distingue il Proteo visto da quello che si vedrà in futuro consiste appunto in questo: «car selon la belle vue de Kant, c'est du temps que la continuité descends dand l'étendue»<sup>21</sup>. La prospettiva della Weil non si accontenta del tempo come rapporto tra il presente e l'avvenire. Dal sostegno kantiano deriva alla Weil un'immagine che della continua tensione fra tempo e spazio fa coordinamento e legge universale, dalla sovrapposizione di *due frazioni di un'unica forma*, la regola del mondo; dell'una il progetto, dell'altra l'opera: «Ainsi c'est seulement par l'épreuve du travail que me sont donnés, et toujours ensemble, le temps comme condition, l'étendue comme l'objet de mon action»<sup>22</sup>. La ricerca weiliana della coscienza del reale, abbiamo dunque potuto osservare, non riposa che sull'empiricamente determinato della coscienza, sulle medesime basi dell'idealismo kantiano<sup>23</sup>.

19 S. Weil, *Fragments brefs*, in Id., *Premiers écrits philosophiques*, op. cit., p. 332.

20 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 347.

21 S. Weil, *De la perception ou l'aventure de Protée*, in Id., *Premiers écrits philosophique*, op. cit., p. 131.

22 S. Weil, *Du temps*, in Id., *Premiers écrits philosophique*, op. cit., p. 145. In questo caso, il paradigma utilizzato dalla curatrice dell'edizione italiana si sposa perfettamente con l'orizzonte weiliano, pur non esaurendolo, e costituendo, di fatto una limitazione: «La legge del tempo è la legge dell'azione indiretta, poiché decreta l'insopprimibilità della distanza tra l'uomo e i suoi progetti e tra l'uomo e le sue opere, per cui non può darsi direttamente e immediatamente nessun progetto e nessuna opera. Si deve sempre passare per dei punti intermedi tra sé e il progetto, tra sé e l'opera, riempire quella distanza per appropriarsela. Così l'estensione, pensata come spazio intellegibile dell'azione, implica il tempo come condizione imposta alle nostre azioni, proprio perché la legge del tempo determina lo spazio come durata di ogni azione. È questo ciò che si scopre lavorando» (M. Azzalini, *La causalità morale del lavoro e l'irrazionalità della storia*, in S. Weil, *Primi scritti filosofici*, op. cit., p. 33).

23 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 427, spaziato nel testo: «La prova richiesta deve quindi dimostrare che delle cose esterne noi abbiamo anche esperienza, e non semplicemente immaginazione; il che non può accadere in altro modo, se non dimostrando che la nostra stessa esperienza interna, è possibile solo

*Una conclusione*

L'arco di tempo che divide gli ultimi scritti considerati dall'anno della morte di Simone Weil si riduce a poco più di un decennio. Un decennio, a dire il vero, piuttosto fecondo: la docenza, il lavoro in officina, la partecipazione alla Guerra di Spagna, il progetto di un'operazione di responsabilità sociale durante la Seconda Guerra Mondiale, in soccorso dei feriti<sup>24</sup>. Ed in questo paesaggio, una strenua attività di scrittura vivente, poderosa. Kant non scompare del tutto dall'orizzonte weiliano. Tuttavia, la sola enumerazione delle occorrenze kantiane si ridurrebbe alla miseria di una serie (minuta) di citazioni il cui orientamento risulterebbe complicato, forse fuori luogo, per lo sviluppo e la diversificazione del percorso successivo della giovane filosofa.<sup>25</sup>

Nel presentare il primo volume della raccolta completa di Simone Weil, i curatori dell'edizione francese illuminano senza esitazione la direzione costante del suo percorso, secondo la dedizione cieca alla verità, teoreticamente riconosciuta come unica, eppure accessibile da numerose angolazioni, tutte tra esse compatibili<sup>26</sup>. L'ultima lettera da Marsiglia inviata a Padre Joseph-Marie Perrin è datata maggio 1942. Ancora un anno alla sua morte. Eppure, proprio in quelle pagine Simone Weil non si esime dal tracciare una singolare *autobiografia spirituale* che trattiene il sapore di un saluto senza ritorno.

È in quel *testamento* che la Weil chiarisce la genesi di una "promessa" e gli esiti del pegno. Il confronto con i testi kantiani (di basilare importanza per l'impianto teorico generale) che qui sono stati scelti appositamente non concedono indifferenza: la giustificazione si spinge ben oltre la struttura lessicale ed il tono:

«[...] il non poter sperare di entrare in quel regno del trascendente dove entrano solamente gli uomini di autentico valore, e dove abita la verità. Preferivo morire piuttosto che vivere senza di essa.

Dopo mesi di tenebre interiori, ebbi d'improvviso e per sempre la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono pressoché nulle, penetra in questo regno della verità riservato al genio, purché desideri la verità e faccia un continuo sforzo d'attenzione per raggiungerla: in questo modo diventa egli pure un genio, anche se per mancanza di talento non può apparir tale».<sup>27</sup>

---

col presupposto dell'esperienza esterna».

24 Cfr., per queste informazioni, G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, op. cit., pp. 207-383; l'imprescindibile Simone Petrement, *La vie de Simone Weil. Avec des lettres et d'autres textes inédits* Fayard, Paris 1973, 2 voll.; S. Weil-J. Bousquet, *Corrispondenza* (seguito da *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea*, di S. Weil), a cura di Adriano Marchetti, SE, Milano 1994.

25 Cfr., a tale proposito, Luce Blech-Lidolf, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1976.

26 Cfr. André A. Devaux, *Simone Weil ou la passion de la vérité*, in S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, op. cit., p. 11: «Son besoin de vérité est à l'origine des tous ses choix théoriques et pratiques. À ses yeux, il n'est pire infortune que d'être "hors de la vérité", de se mettre ou s'y laisser mettre».

27 Simone Weil, *L'attesa di Dio*, trad. it. di Orsola Nemi, a cura di Joseph-Marie

«La mancanza della facoltà di giudizio è ciò che propriamente si chiama stupidità: un difetto, quest'ultimo, di fronte al quale non c'è rimedio che tenga. Un cervello ottuso o limitato, a cui non manchi nient'altro se non un grado sufficiente d'intelletto, assieme ai concetti propri di quest'ultimo, potrà anche studiare in maniera agguerrita, fino a raggiungere l'erudizione, ma di solito in questi casi ciò che resta carente è il giudizio (la *seconda Petri*), di modo che non è raro incontrare degli uomini assai eruditi, i quali, nell'uso della loro scienza, lasciano trasparire spesso quella loro irrimediabile mancanza».<sup>28</sup>

«L'antica e famosa domanda, con cui si credeva di mettere i logici con le spalle al muro, cercando di portarli di fronte all'alternativa per cui o dovessero farsi cogliere in un circolo vizioso, o dovessero ammettere la propria ignoranza, e dunque la vanità di tutta la loro arte, è la domanda: che cosa è la verità? Qui la definizione nominale di verità – vale a dire l'accordo della conoscenza con il suo oggetto – è data per acquisita e presupposta».<sup>29</sup>

Simone Weil è davvero *nella verità*?

---

Perrin, *Introduzione* di Laura Boella, Rusconi, Milano 1999, p. 38.

28 I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, p. 297.

29 I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, p. 177.

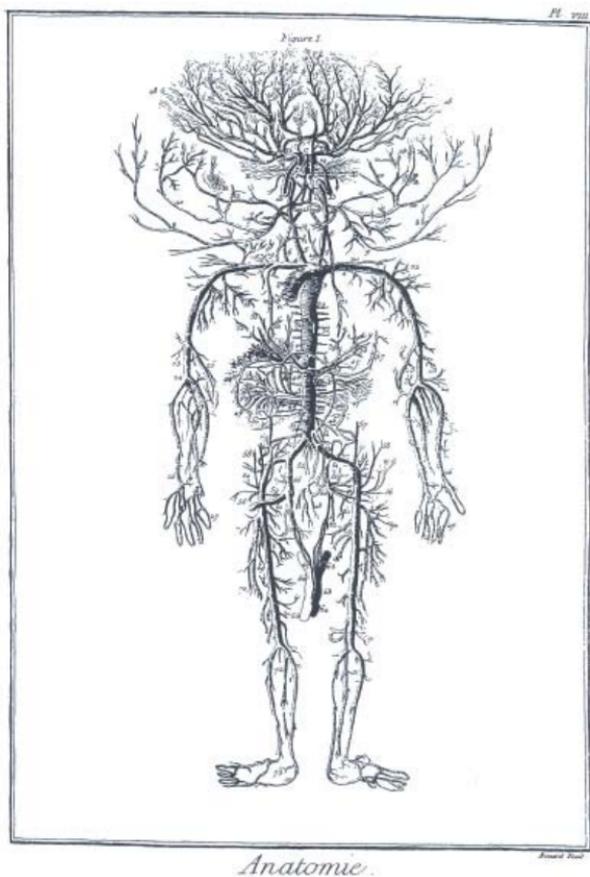


Tavola di anatomia dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert

MARIA GRAZIA SANDRINI

*Medicina e filosofia*

1. Mi piace prendere lo spunto, per una riflessione sulla scienza in genere e sulla medicina in particolare, dalla convinzione di Cavalli Sforza che l'evoluzione culturale sia stata la parte più decisiva dell'evoluzione dell'uomo moderno; per quanto sia interessante ricostruirne l'evoluzione genetica, se non si tiene conto della componente culturale le conclusioni restano prive di buona parte del loro sistema causale.<sup>1</sup>

Sembra che Cavalli - Sforza tenda così a mettere in evidenza il fatto che la dimensione culturale entra in maniera rilevante nell'interpretazione scientifica dei fenomeni; ma, io aggiungerei, nel caso di fenomeni umani, biologici o storici che siano, vi entra doppiamente, perché c'è la dimensione culturale in cui tali fenomeni, oggetto di studio, si collocano e dai quali ricevono spessore e significato, e c'è la dimensione culturale propria dello studioso e della sua epoca, che entra anch'essa, inevitabilmente, nell'interpretazione dei fenomeni studiati.

Progresso scientifico ed evoluzione culturale, del resto, si muovono fra loro attraverso una serie di reciproci rinvii: la scienza offre alla riflessione culturale nuovi strumenti teorici e tecnologici, ma è lo sviluppo della critica e della riflessione filosofica che apre alla scienza nuove finalità e nuovi orizzonti con cui misurarsi, mentre provvede ad inserire i risultati raggiunti in un nuovo quadro logico-epistemologico-pratico, che fungerà da nuovo sistema di riferimento per la ricerca scientifica ulteriore.

Senza la dimensione culturale, la scienza stessa finisce per isterilirsi. Probabilmente, anzi, non ha neppure senso parlare di scienza separatamente dalla dimensione culturale, come se scienza e cultura fossero due attività indipendenti, che possono o non possono venire in contatto fra loro. Che tipo di scienza potrebbe infatti essere sviluppata da un'umanità non culturalmente evoluta, quando persino la più semplice delle generalizzazioni empiriche implica concetti astratti e quantità matematiche? Quando la più semplice espressione di implicazione causale richiede l'uso della logica? Matematica

---

1 Cfr. Luigi Luca Cavalli - Sforza, *L'evoluzione nella cultura*, Codice Edizione, Torino 2008, p. 142.

e logica non attengono forse alla dimensione filosofica prima e più che a quella scientifica?

Di fatto, la scienza non può permettersi di trascurare quella particolare dimensione filosofico-culturale che si esprime come riflessione sulla scienza stessa e sulla sua funzione in seno alla società.

L'uomo, nel corso della sua storia, ha dato della scienza varie differenti immagini, in relazione al progresso di questa ed alla cultura dell'epoca. È compito di chi opera nella scienza, così come del filosofo, confrontarsi con le immagini di essa tramandate, per farne emergere ove necessario una nuova immagine, più adeguata rispetto allo sviluppo scientifico, alle prospettive ed all'evoluzione del pensiero del proprio tempo.

2. Una riflessione sulla scienza, oggi, non può cominciare, io credo, che prendendo atto di quanto la filosofia e l'epistemologia dell'ultimo secolo hanno costantemente e quasi unanimamente sottolineato: la centralità del *linguaggio* come indispensabile sistema di riferimento entro cui gli enunciati ricevono un senso. Il termine "linguaggio" è da intendersi qui in senso volutamente assai ampio, che può talora riferirsi ad un intero sistema teorico-culturale, purché coerente e privo di ambiguità, talora ad un linguaggio formalizzato specifico, talora ad una specifica teoria scientifica; a patto che non si dimentichi che ci troviamo sempre di fronte ad una possibile pluralità di linguaggi, in relazione alla quale nessun linguaggio può ritenersi superiore agli altri, purché internamente coerenti.

Il linguaggio naturale, quello che parliamo comunemente, non è a rigore un linguaggio in questo senso, ma piuttosto un coacervo alquanto incoerente di linguaggi spesso contrastanti e ambigui; in realtà, ciascuno di noi fa spesso uso di una molteplicità di linguaggi differenti, ciascuno dei quali caratterizzato dal contesto cui intendiamo riferirci e dai fini che perseguiamo. E non sempre è facile, neppure a livello individuale, costruire un piano di congruenza fra essi, valido almeno nella pratica quotidiana!

La pluralità dei linguaggi, effettivi e possibili, rende problematico riferirsi a "fatti" oggettivi, indipendenti da qualsiasi contesto teorico: in realtà non si sa neppure che cosa significhi asserire l'esistenza di tali fatti. Non vi sono che fatti "intrinseci" di teoria, come molti<sup>2</sup> sostengono. Se, ad esempio, un profano ed un patologo osservano al microscopio un medesimo preparato istologico, certamente ricevono ambedue il medesimo stimolo visivo, ma altrettanto certamente non "vedono" la stessa cosa: il primo avrà "visto" qualcosa che assomiglia ad un pezzo di marmo sbrecciato, rosso con macchie blu, il secondo un campione di tessuto epatico gravemente compromesso.

Così, sembra che sia compito della struttura logico-concettuale di riferimento costituire l'ambito di senso per le nostre osservazioni e stabilire dei "fatti". Anche quando affermiamo semplicemente "*questa penna è rossa*", o ancor più semplicemente "*qui rosso*", ci riferiamo, in genere implicitamente

---

2 Cfr. ad esempio, N. R. Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge Univ. Press, 1958; trad. it. *I modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano 1978.

e spesso anche inconsciamente, ad un insieme di regole (logiche, semantiche, osservazionali, sperimentali, ecc.) che non solo danno senso alla frase, rendendola comprensibile anche a tutti coloro che usano quello stesso insieme di regole, ma ne stabiliscono l'adeguatezza o meno rispetto al contesto generale entro cui siamo stati portati a formularla.

Potremmo dire, in conclusione, che la conoscenza è sempre *interna*, relativa ad un qualche sistema teorico-linguistico, e che soltanto *dopo* che un linguaggio è stato assunto, e solo relativamente ad esso, si può parlare di conoscenza. Sembra con ciò che sia definitivamente venuto a mancare quello spazio osservativo puro, originario e assoluto, extralinguistico o prelinguistico, sul quale l'empirismo di ogni epoca ha tentato di fondare la conoscenza: dati sensoriali, fatti e procedure d'osservazione assumono ora significato e funzione soltanto all'interno di un sistema linguistico e con esclusivo riferimento ad esso. Il linguaggio diventa così il campo entro il quale si determinano le possibilità di senso dell'esperienza medesima e il solo entro cui abbia senso parlare di verità subordinatamente ai criteri ed ai metodi dal linguaggio stesso indicati.<sup>3</sup>

3. Ora, la scelta del linguaggio è, come Carnap ci ha mostrato,<sup>4</sup> in massima parte arbitraria, ossia dipendente in misura essenziale dalle finalità "pratiche" cui il linguaggio è inteso servire. Anche l'immagine della scienza che desideriamo perseguire rientra tra queste finalità<sup>5</sup>; così la scelta di un linguaggio scientifico non potrà che essere solidale con il tipo di scienza che vogliamo costruire, vale a dire, in primo luogo, con la funzione che noi desideriamo assegnare alla scienza all'interno della società e nello sviluppo dell'umanità.

Affermare la relatività storica della scienza non costituisce certo più un'asserzione che desti meraviglia né che faccia scandalo. Tuttavia, questa forma di relativizzazione di ogni enunciato fattuale ad un linguaggio di riferimento, assieme alla pluralità di linguaggi possibili, invita a riflettere su un senso assai più profondo di dipendenza da parte della scienza nei confronti della storia culturale umana: se la scienza si configura sulla base delle libere scelte dell'uomo, essa stessa e la sua funzione sembrano infatti determinate in definitiva da ciò che l'uomo ritiene valga la pena di perseguire e dall'impegno che egli intende applicare nel tentativo di soddisfare istanze per lui vitali.

3 A voler essere precisi, i criteri ed i metodi di controllo sperimentali, così come tutte le regole logiche e di significato, sono espressi in un metalinguaggio, che non sempre è formalizzato, ma che può essere costituito anche da una porzione del linguaggio comune.

4 Cfr. in particolare, R. Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, in appendice a *Meaning and Necessity*, Univ. of Chicago Press 1947; trad. it. in L. Linsky ed., *Semantica e filosofia del linguaggio*, Mondatori, Milano 1969; e in A. Pasquinelli (a cura), *Neoempirismo*, UTET, Torino 1969.

5 Sebbene in modo confuso e non certo privo di ambiguità, mi sembra che questo punto sia stato colto e sottolineato anche da L. Laudan, *Beyond Positivism and Relativism*, Westview Press, Colorado 1996.

Per secoli tali istanze si sono identificate con la ricerca della verità e ciò ha comportato, di conseguenza, il consolidarsi di un ideale di scienza descrittiva, neutrale, oggettiva, empirica.

La storia della stessa scienza, da un lato, e la riflessione epistemologica, dall'altro, hanno decretato la fine di tale ideale scientifico, mostrando quanto di illusorio e di metafisico vi sia nell'idea di una verità assoluta ed oggettiva.

Se non vi è nulla che possa valere a favore di una necessità mondana, la verità (ammesso che sia possibile dare un senso definito a tale termine) si riduce anch'essa ad un semplice valore, assai ambiguo peraltro, uno tra i tanti valori umani che l'uomo può decidere di perseguire; e la scienza descrittiva diventa solo uno tra i vari modi possibili di dare alla scienza una configurazione ed una funzione.

Si pone allora per la scienza in genere, e per le scienze bio-mediche in particolare, il compito di confrontarsi con tale immagine tradizionale della scienza, con la consapevolezza che altre immagini ed altre funzioni sono per essa perseguibili, onde appurare se essa sia ancora adeguata alle esigenze umane più pressanti e più vitali che lo sviluppo culturale è andato maturando, o se invece essa non costituisca un ostacolo, non solo alla soddisfazione di tali esigenze, ma anche allo sviluppo di una più armoniosa coesione tra progresso scientifico e avanzamento culturale.

L'immagine descrittivistica della scienza si caratterizza per il fatto di concentrare la sua attenzione sui metodi di verifica delle ipotesi generali, delle teorie, delle leggi, che sono intese come descrizione, sia pure relativa, di stati di essere della realtà; una volta stabilite queste, la ricerca può dirsi, per il momento, conclusa. Che cos'altro resta, infatti, se la funzione della scienza è circoscritta al compito di formulare teorie e leggi generali empiricamente controllate? La teorizzazione costituisce il termine stesso della ricerca. Pur nella consapevolezza della possibilità di errori, pur nell'ammissione di una scienza mai certa, ma sempre e solo probabile, pur nella fede in una scienza in continua evoluzione, resta il fatto che una scienza descrittivamente intesa esclude dal suo interno, per definizione, tutto ciò che non sia descrittivo di stati di cose o presumibilmente ad essi riducibile.

Una scienza descrittiva stabilisce una netta separazione tra scienza pura e scienza applicata, tra teoria e prassi. Da questa separazione il piano operativo della prassi ne esce del tutto ingiustificato e ingiustificabile.

Dal punto di vista della legittimazione razionale, infatti, non c'è posto nella scienza descrittiva per enunciati non vertenti su "ciò che è", ma su ciò che potrebbe essere, magari a seguito di interventi umani, così come non c'è posto per il mondo dei valori e dei fini.

Viceversa, l'ambito della prassi sembra caratterizzarsi proprio per la domanda non su "ciò che è" o su "come qualcosa è", bensì su come sia ragionevole agire per ottenere un certo risultato: non si tratta qui di cercare spiegazioni per fenomeni dati, ma di tentare operativamente di produrre effetti voluti.

4. Se lo scopo ultimo della medicina e della ricerca biomedica è, come sembra, quello terapeutico, sembra derivarne che tali discipline dovrebbero caratterizzarsi proprio per il loro aspetto operativo, pratico; ma tale aspetto

non può mancare di entrare in collisione con la concezione descrittiva della scienza.

È pura illusione credere che l'aspetto terapeutico possa essere razionalmente giustificato come "applicazione" dei risultati raggiunti dalla ricerca "pura". I criteri di razionalità della scienza descrittiva creano uno iato insuperabile tra il mondo della scienza pura e quello della scienza applicata, laddove quest'ultima non sia riconducibile a mera attività previsiva da generalizzazioni date.

La sfera pratica, alla quale sembra appartenere la medicina, si caratterizza come terreno delle decisioni, delle aspirazioni, delle tensioni innovative. La pratica terapeutica sembra essere mossa dall'aspirazione ad un fine, quello della cura al malato e del ripristino della salute. Appare insomma come un ambito mosso dalla volontà di colmare delle carenze, piuttosto che dal desiderio di stabilire stati di cose.

Pertanto, sarebbe un grave errore per le scienze bio-mediche, a mio avviso, rinunciare a trarre profitto dalla loro caratteristica di scienza praticamente indirizzata e non rivendicare il ruolo di modello (finora detenuto dalla fisica) di una nuova immagine della scienza, più rispondente all'effettivo volto della ricerca scientifica odierna ed agli esiti della riflessione epistemologica di quest'ultimo secolo.

La riflessione sulla medicina come scienza può portare ad acquisire la consapevolezza che "conoscere" può significare attrezzarsi per intervenire sul corso degli eventi in una direzione voluta, anziché limitarsi a teorizzare sull'esistente.

Cercherò di spiegarmi meglio. Nel corso della storia evolutiva di un organismo, la "malattia" – si pensi ad esempio ad un tumore – s'inserisce come evento del tutto naturale; essa fa parte del processo di sviluppo naturale di un organismo: uno dei tanti sviluppi possibili attraverso cui un organismo si evolve dalla nascita alla morte. La malattia, come la vecchiaia, è in un certo senso fisiologica. L'incompatibilità tra malattia e vita è, nel corso naturale, soltanto apparente, almeno finché destino comune dell'uomo continui ad essere quello di nascere per morire. Come scienza descrittiva, la medicina non può a rigore avere altro scopo che quello di descrivere ciò che accade in un organismo "malato". Può, di conseguenza, fare diagnosi e prognosi, ma non intraprendere procedimenti terapeutici che rientrano in una logica differente, una logica di intervento e di modificazione del corso naturale degli eventi: una logica, cioè, in cui il processo naturale è considerato soltanto come un dato, causale o casuale che sia, sul quale si vuole innescare un processo causale (attraverso l'intervento terapeutico), dal quale speriamo di ottenere un effetto desiderato.

La presa di coscienza di un *fattore intenzionale* alla radice della scienza stessa comporta, con l'eliminazione della dicotomia scienza pura/scienza applicata, la sostituzione dell'immagine di una scienza solo illusoriamente neutrale ed oggettiva con quella, forse meglio rispondente alla cultura oggi più diffusa, di una scienza costitutivamente orientata dai bisogni umani più vitali.

Del resto, gli sviluppi della ricerca biologica e genetica, che aprono prospettive di interventi terapeutici fino a ieri impensabili, sembrano richiedere con urgenza l'abbandono di una scienza finalizzata alla descrizione del mondo a favore di una scienza volta a tentare modificazioni di eventi naturali per un generale miglioramento della qualità della vita.



Felice Mondella  
(1928-2008)

FULVIO PAPI

*In ricordo di Felice Mondella (1928 - 2008)*

Credo fossero stati i familiari a invitare Felice Mondella a seguire i corsi di Medicina immaginando per il talento sicuro del giovane una carriera sicura. Nel 1954 si laureò in Medicina. E però in questa sorte accettata con equilibrio e impegno vi era qualcosa di provvidenziale perché Felice, che aveva una irresistibile vocazione filosofica e teorica, durante gli studi e la pratica di medicina si fece una solida competenza biologica, psicologica e psichiatrica che furono poi gli oggetti fondamentali della sua riflessione filosofica. Tanto è vero che non si può fare alcuna filosofia se non intorno a cose che si conoscono, sia l'ambito scientifico, storico, sociale o dell'arte. Di più Felice, prima di diventare un filosofo professionale e un professore dell'Università, fu un ottimo medico di famiglia, e io personalmente gli fui grato di un parere decisivo in merito a una influenza che non finiva mai.

Prima di passare, com'è doveroso, alla filosofia e alla carriera filosofica, desidero ricordare il nostro incontro che, per così dire, ha avuto tre momenti salienti. Nell'estate del 1949, subito dopo gli esami di maturità, incontrai Felice in casa di Michele Schiavone (poi professore all'Università di Genova) dove ci eravamo raccolti per discorrere di filosofia. Schiavone e Felice, che allora era al secondo anno di Medicina, su posizioni metafisiche neotomiste che non dividevo. La nostra filosofia, dopo quel colloquio, non fece alcun passo avanti, invece le basi per una buona conoscenza senz'altro. Così che all'inizio degli anni Sessanta ci trovammo insieme in Germania, in un minuscolo paese della Selva Nera, *Grünbach*, in un piccolo hotel dal nome prestigioso *Keppler* che Felice amava chiamare lo "pseudokeplero". Io ero *en touriste*, ma Felice stava traducendo un libro di teoria biologica di Ungerer (pubblicato da Feltrinelli anni dopo) con un impegno molto rigoroso. Spesso raggiungeva il suo autore in una cittadina relativamente prossima per confrontare con Ungerer stesso la sua traduzione. Questo lavoro non ci impedì di uscire ogni tanto dal nostro "buco" della Selva Nera con la sua *Cinquecento* per andare a Heidelberg, *Tübingen*, Friburgo, Baden Baden e in altri luoghi pieni di fascino filosofico e naturale. E forse ci accordò ad entrambi una qualche fortuna percorrere la famosa "passeggiata filosofica" di Heidelberg, ma di certo fu una lunga indimenticabile estate.

L'ultimo periodo del nostro stare insieme fu al VIDAS dove Felice era, dalla fondazione della istituzione, nel comitato scientifico, e io venni chiamato a farne parte quando Renato Boeri ci lasciò. Al VIDAS Felice lavorò sempre con grande impegno, generosità e chiarezza intellettuale. Nel suo contributo confluivano la sua cultura filosofica, ormai consolidata ed ampliata nei lunghi anni di insegnamento universitario (a Milano tra il 1964 e il '72, Cagliari e Pisa dal '72 al '78, infine a Milano dal '78), e la sua giovanile esperienza di medico. Il suo tema fondamentale era il rapporto medico-paziente e il suo problema (condiviso da tutta la dirigenza del VIDAS) era un continuo richiamo alla concretezza vivente di un qualsiasi malato che di fronte al medico non può essere concepito come il portatore di una malattia che deve essere sconfitta con una specie di guerra farmacologica, nel peggio chirurgica, dimenticando così che il malato è una storia, una sensibilità, una speranza, al momento piena di ansie e di incertezze. È in questa zona oscura - sosteneva Felice - che il medico deve saper entrare senza l'eco di luoghi comuni che provengono da una pratica professionale un po' pietrificata, ma con una sua capacità di partecipazione che fa parte dell'ausilio terapeutico. Felice avrebbe voluto che questa attitudine del medico fosse oggetto di insegnamento all'Università. Era questo umanesimo che si accompagnava al suo stile di teorico e di storico della cultura scientifica.

Del resto fino alla sua tesi in medicina nel 1954, *Note sulla metodologia delle scienze biologiche*, mostrava la vocazione per un teorizzare epistemologico. Era dunque nell'ordine delle cose che, riprendendo istituzionalmente gli studi di filosofia, si trovasse nell'area teorica di Ludovico Geymonat che, in cattedra a Milano dal 1956-57, diveniva il maestro di più di una generazione di filosofi della scienza. Mondella si laureò in filosofia nel 1966 e nell'ambito della scuola di Geymonat portò il suo contributo originale, con la competenza specifica nelle scienze biologiche e psichiatriche, rispetto ad altri allievi di Ludovico logico-matematici, epistemologi della fisica, esperti delle più recenti tradizioni della filosofia scientifica. È difficile per chi non sia competente del campo specifico di studi dare una visione d'insieme che possa riassumere il suo lavoro. E, tuttavia, è per chiunque quasi ovvio ricordare la finezza intellettuale e l'informazione ampia così come appare nei suoi contributi alla monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* promossa da Geymonat. La sua analisi del materialismo scientifico dell'800 fu un'impresa tanto più originale in quanto orizzonte culturale a lungo negletto durante la famosa "dittatura dell'idealismo", e anche dopo. Rievocare in un buon equilibrio storico e interpretativo questo sfondo storico voleva anche dire trovare in realtà il "rimosso" teorico che, di fatto, era alle spalle di quasi tutta la filosofia italiana contemporanea.

Dal punto di vista teorico i suoi numerosi e preziosi studi sui temi dell'evoluzione, del rapporto tra mente e corpo, sulla psichiatria, mostravano sempre un equilibrio tra l'orizzonte della ricerca teorica e quello della ricostruzione storica. La documentazione era condotta in modo da diventare essa stessa discorso filosofico diretto. Quell'ordine intellettuale e quella acribia che si trovano nei testi appariva poi intatta nella conversazione, dove era impossibile sfuggire al suo desiderio di approfondimento e di chiarezza. Dal punto di vista delle idee filosofiche generali il suo materialismo era privo di qualsiasi forma

di riduzionismo, forse dicibile nella forma di un realismo critico della conoscenza. Una dimensione epistemologica che s'accompagnava in ogni ordine di ricerca scientifica e che mostrava una intelligente apertura metodologica, tuttavia giustamente estranea a quel radicale anarchismo metodologico dove si rischia di perdere un carattere specifico della impresa scientifica, la sua ricerca di razionalità. C'era una rigorosa sobrietà negli studi di Mondella, che rimarranno un contributo importante per gli studiosi. Tutto il contrario di filosofie che alla conoscenza preferiscono la "messa in scena".

Infine desidero ricordare Felice per il suo sorriso buono e, al contempo, curioso del mondo, il suo interrogare paziente ma tenace, la dimensione morale della ricerca teorica. Nonostante negli ultimi anni fosse tormentato nel fisico da crudeli malanni, non fu mai assente in lui il gusto del sapere, il rapporto di intelligenza partecipativa con gli amici, una superiore serenità dell'animo.



Pavia, primi anni Cinquanta: foto di gruppo con Ludovico Geymonat (primo a destra) con i suoi figli e Felice Mondella con Aurelia Monti, davanti alla chiesa di S. Pietro in Ciel d'Oro.



Lella Monti con suo figlio Lelio.

FULVIO PAPI

*In ricordo di Lella Monti (1933 - 2010)*

L'8 di maggio, mentre noi aspettavamo il ritorno della Lella (Aurelia Monti) da Savona per uno dei nostri felici incontri che duravano dalla prima metà degli anni Cinquanta, arrivò per telefono, del tutto inattesa, crudele e perfida, la notizia della sua morte nell'ospedale della città ligure. Per il nostro affetto e la nostra amicizia una ferita irrimediabile e talmente incredibile che per lunghi mesi, e ancora oggi, siamo, mia moglie ed io, sulla soglia di dire: "bisogna telefonare alla ...". E la parola muore ripetendo così l'addio della nostra amica che con la lunga consuetudine degli anni, narrando se stessa, era diventata uno specchio benevolo della nostra vita.

Lella Monti si era laureata nel 1956 con Antonio Banfi portando una tesi sull'opera di Peirce, uno di quegli autori che il filosofo affidava proprio agli allievi per una conoscenza approfondita che sarebbe stata utile anche al suo pensiero. L'anno dopo Banfi ci lasciava e la competenza teoretica acquisita portò spontaneamente la Lella nel "circolo" di Ludovico Geymonat, ormai figura emergente a Milano e fondamentale della nuova filosofia della scienza italiana. Partecipò nel gruppo di Geymonat con Mangione, Casari, Dalla Chiara (per citare i più noti tra i primi allievi) a seminari e a gruppi di ricerca. Ne ricavò un'ottima cultura epistemologica. Negli anni Sessanta, quando ormai si era consolidata la sua carriera al liceo classico come insegnante di filosofia e storia, partecipò alla traduzione della monumentale opera di Ernest Nagel *La struttura della scienza - Problemi di logica nella spiegazione scientifica* che fu pubblicato da Feltrinelli nel '68. Sua è la lunga e dotta introduzione che passando dal neokantismo giunge al problema di Nagel, quello di evidenziare le regole interne alla formazione scientifica. Quanto alla "metafisica" Lella Monti ascoltò, in controtendenza rispetto alle tesi convenzionaliste, la riproposta di Nagel di "un attento esame del realismo". Un tema che - come è noto - ha giocato una parte rilevante nel famoso dibattito sulla forma del realismo scientifico al quale mi è capitato, trasversalmente, di partecipare mostrando che il lavoro scientifico è senz'altro una selezione teorica dell'oggetto e la sua traduzione in un linguaggio in quanto comunicazione. E tuttavia il dato scientifico deve avere una connotazione realistica, altrimenti sarebbe inspiegabile la sua traduzione tecnologica. Con

una intelligenza viva e una “via” teoretica non indifferente, nella sua *Prefazione* a Nagel Lella Monti elaborava la distanza della filosofia della scienza da qualsiasi posizione idealista o dalla assimilazione del convenzionalismo all’idealismo. Erano temi condivisi prima dei successivi sviluppi del pensiero di Geymonat.

Lella Monti si dedicò con passione alla sua attività di insegnante al Liceo Beccaria, seguita con stima e affetto dagli allievi. Una sua predilezione per il sapere storico la condusse alla scrittura di un lavoro sulle rivoluzioni del 1848. Ebbe sempre una notevole attenzione alle vicende della nostra società civile di cui fu critica perspicace e colta. Fu candidata alla Camera per il partito comunista, un’esperienza che ricordava spesso come segno di “altri tempi” per la figura dell’intellettuale. Infine ritornò a Peirce con una traduzione e un’antologia pubblicata da La Nuova Italia. È stata per me un’amicizia piena di affetto e di una consuetudine che faceva della Lella uno spazio quasi necessario della nostra vita. E ancora ora che scrivo mi pare impossibile di averla perduta per sempre.

GIOVANNA BAIETTI

*Lella Monti insegnante liceale di filosofia\**

Ho conosciuto la prof. ssa Aurelia (Lella) Monti nella primavera del 1982, in un momento particolarmente difficile della mia vita: per vari problemi ero allora seriamente intenzionata ad andare senz'altro in pensione, perché, paradossalmente, temevo di non riuscire più a ricordare la mia disciplina (la filosofia), né, tanto meno, ad insegnarla. Ebbene, in questo delicato frangente Lella Monti mi fu molto vicina e, donandomi quattro indimenticabili lezioni di filosofia, con le quali mi ridiede fiducia, mi fece ripartire proprio dai miei studi giovanili su George Edward Moore (svolti sotto la guida di un maestro come Antonio Santucci, presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Bologna, a metà degli anni Sessanta).

Ma in quegli anni Lella Monti, con molti altri esponenti della sezione lombarda della Società Filosofia Italiana, con alla testa uno studioso e un altro grande maestro come Mario Dal Pra, era direttamente impegnata in una battaglia culturale e civile di primaria importanza. Infatti nel corso dei primi anni Ottanta presso il Parlamento italiano era in discussione una proposta legislativa, espressamente finalizzata all'abolizione dell'insegnamento della filosofia dal panorama della scuola superiore, onde poterla poi sostituire con un assai più generico e problematico insegnamento delle cosiddette "scienze umane". *Contro* questa ipotesi la sezione lombarda della SFI si schierò decisamente e, soprattutto tramite l'azione incisiva e veramente incalzante svolta da Dal Pra (il quale teneva moltissimo all'insegnamento della filosofia nei licei), tutti noi fummo ben presto coinvolti in una battaglia cultura appassionante che ebbe infine un esito del tutto positivo, perché, dopo un complesso iter parlamentare, l'insegnamento della filosofia nelle scuole italiane fu fortunatamente salvato e pienamente mantenuto (anche se, perlomeno a nostro avviso, andava poi ulteriormente dilatato anche a tutti gli ordini delle scuole secondarie superiori).

Come docente liceale presso il Liceo Beccaria di Milano la Lella era invero scrupolosissima, perché apparteneva a quella straordinaria genera-

---

\* Si ringrazia la Direzione de *Il Protagora* che ha integrato il testo con tutte le informazioni bibliografiche concernenti la biografia intellettuale della prof. ssa Monti.

zione di docenti liceali per i quali l'insegnamento quotidiano in aula, con i propri studenti e nelle proprie classi, costituiva un'occasione fondamentale e irripetibile per formare e giovani loro affidati, donando loro un'autentica *Bildung* che li avrebbe poi accompagnati per l'intera esistenza e vita. Ma Lella, oltre ad essere un fondamentale punto di riferimento per i suoi studenti liceali (che in lei trovavano sempre una guida preziosa, con cui confrontarsi e iniziare ad apprendere un metodo di studio e di riflessione), era anche una seria studiosa che non ha mai smesso di interrogare i classici del pensiero, leggendoli sempre nella loro lingua originale. Formatasi con Antonio Banfi, con cui si era laureata alla *Statale* di Milano nei primi anni Cinquanta, presentando la tesi *Il realismo pragmatico nella filosofia di Charles Sanders Peirce* (a.a. 1955-56), aveva poi proseguito la sua ricerca di studio con Ludovico Geymonat, anche se lei stessa amava sempre ricordare il suo fondamentale *imprinting* banfiano. Ha così fatto parte, in qualità di *ricercatrice*, del celebre gruppo di logica-matematica del Cnr promosso da Geymonat per lo studio delle strutture algebriche e topologiche, *insieme* ad E. Agazzi, E. Casari, P. Mangani e C. Mangione (mentre M. Dalla Chiara e R. Magari erano "aggregati" del gruppo). Il che spiega, del resto, la particolarità dei suoi studi che l'hanno vista impegnata in alcune importanti traduzioni di testi filosofici come gli *Scritti di logica* del suo amatissimo Peirce (apparsi nel 1981, presso La Nuova Italia Editrice di Firenze, con una *Introduzione* di Corrado Mangione) e quella precedente, ma non meno impegnativa, de *La struttura della scienza. Problemi di logica nella spiegazione scientifica*, volume scritto da un epistemologo di vaglia come Ernest Nagel, che apparve a Milano nel 1968 presso Feltrinelli (la cui traduzione fu appunto realizzata dalla Lella in collaborazione con Carla Sborgi, anche se poi la Lella ha qui pubblicato, a sua firma, un'impegnativa *Prefazione* nella quale emerge tutta la sua rara sensibilità e competenza logico-epistemologica ed anche pienamente filosofica, di evidente e chiara ascendenza banfiana). Né può essere infine dimenticato come la Lella abbia anche pubblicato, in proprio, un suo volume, di taglio eminentemente storico-introduttivo, consacrato, assai emblematicamente, alla presentazione, alla delineaazione e alla storia *Le rivoluzioni europee del 1848* (Isedi, Milano 1978). D'altra parte, per tornare alla ricerca filosofica, la Lella è stata anche la prima studiosa italiana ad occuparsi del rapporto tra *Filosofia e matematica nel pensiero di Jean Cavailles*, tema cui ha dedicato una densa nota apparsa, nel novembre 1962, sulla rivista di Enzo Paci «aut aut» (n. 72, pp. 523-36) e una puntuale scheda recensoria apparsa sulla rivista di Dal Pra («Rivista critica di storia della filosofia», XIX, 1964, pp. 340-2). Nel 1994 ha coordinato un gruppo di ricerca sul rapporto tra filosofia e matematica per la formazione dei docenti liceali i cui materiali sono apparsi nel volume *Filosofia e matematica. Ragioni di un dialogo*, a cura di Giovanna Sidoni, Edizioni dell'Arco, Milano 1994.

Occorre del resto tener presente che la Lella, pur potendo senz'altro intraprendere una brillante carriera universitaria ha invece sempre preferito continuare ad insegnare nei Licei per una sua precisa scelta culturale, filosofica e civile. Proprio perché, come mi ha più volte testimoniato e confidato, era veramente felice di poter insegnare la filosofia a dei ragazzi, contribuendo a formarli in un'età difficile, delicata e fondamentale come quella propria

e tipica degli studi liceali. Del resto sempre la Lella mi diceva anche - sia pur con quel suo tipico sorriso sornione e un poco disarmante (che alludeva e lambiva un problema o un giudizio, più che esplicitarlo, in modo che l'interlocutore doveva poi avere la capacità critica di saperlo cogliere per suo conto, *tra le pieghe* del suo dire, sempre cortese ed affabile) - che nel gruppo di studio del Cnr di Geymonat quest'ultimo era molto maschilista e che anche tutto l'ambiente dei suoi allievi era in perfetta sintonia con questo suo atteggiamento maschilista che non valorizzava adeguatamente le presenze femminili (che pure annoveravano una giovane studiosa di valore come la Lella insieme ad altre valide filosofe e studiose di logica matematica e di epistemologia di varia generazione come, per esempio, Maria Luisa Dalla Chiara, Cristina Bicchieri ed Anna Guagnini).

D'altra parte, come ho appunto accennato, va anche ricordato che la Lella era veramente felice e pienamente soddisfatta di poter svolgere l'insegnamento liceale, proprio perché quest'ultimo si coniugava perfettamente con la sua scelta esistenziale di voler anche essere, al contempo, una madre impegnata e responsabile che si occupava, a tempo pieno, della famiglia e del figlio Lelio, in particolare, cui ha sempre dedicato, come posso testimoniare, la massima attenzione e un grande affetto.

Infine vorrei aggiungere che la Lella, benché non fosse credente, era tuttavia molto attentata ai rapporti con le persone più diverse, alle loro esigenze, ai loro bisogni, alle loro aspettative e anche ai loro sogni. Questo, perlomeno, è il mio ricordo personale complessivo di questa collega ed amica che ho avuto la fortuna di poter conoscere e frequentare per circa una trentina d'anni.



Aurelia Mondella in un'aula del Liceo Beccaria di Milano.

MICHELE RIVOLI

*Preghiera laica*

Tavolta – madre  
nel frastuono dei giorni – che mi avvolge  
la nostalgia di te  
mi afferra – ed il rimpianto  
degli affetti smarriti  
di tuttociò che è stato  
e sembra non sia più...  
Io non so di insondabili misteri –  
leggende incomprensibili  
né del racconto  
di morti che risorgono e spariscono  
chi sa mai dove – e come...  
Me accompagna soltanto – nell'opaco  
sogno di questo mondo  
la fede – figlia  
della ragione e della libertà –  
sorelle inseparabili  
la certezza dell'essere immutabile  
multiplo ed uno  
la memoria, il pensiero, la visione  
che le bugiarde abbatte  
trame del nulla –  
e l'inganno del tempo  
non inventa – non mente – non tradisce  
madre – la nostra vita.

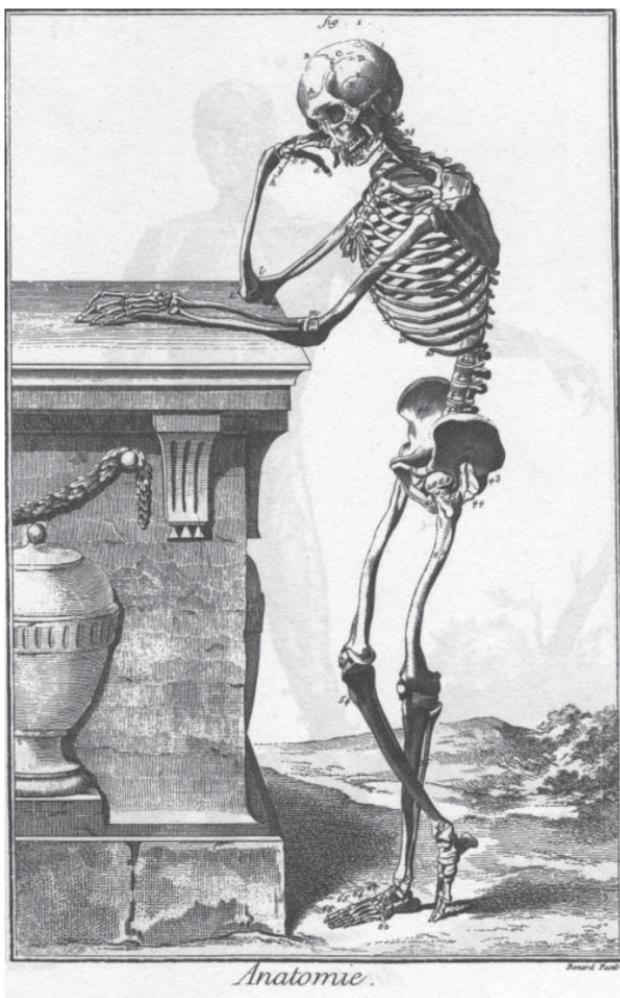


Tavola d'anatomia dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert.

## PROBLEMI DELLA SCUOLA



*Giovane pensatore greco con Pc?  
Logo del progetto dei Giovani Pensatori  
tratto da un'antica pittura vasale greca*

PAOLO GIANNITRAPANI

*Tentare l'impossibile? Considerazioni a proposito  
del progetto insubrico dei "Giovani Pensatori"*

*Platone a ritmo di rock. Con i Giovani pensatori. Ieri il meeting di oltre duecento studenti di liceo tra dialoghi di filosofia e nuovi media.* Con questo titolo il quotidiano «La Prealpina» di Varese, il 6 maggio 2010, dava notizia dell'evento del giorno, il *Festival della filosofia*, svoltosi presso l'*Aula magna* dell'Università dell'Insubria, Varese. Si trattava della giornata che concludeva il progetto *Giovani Pensatori*, coordinato dal prof. Fabio Minazzi (Professore ordinario di Filosofia teoretica USI), iniziato il precedente mese di ottobre. Nel corso di quella mattinata il filosofo Carlo Sini, intervistato dal giornalista Marco Croci de «La Prealpina» ebbe a dire: «Credo facesse così anche gli antichi greci», alludendo all'unione tra pensiero filosofico ed esperienze contemporanee. Il progetto culturale che ha coinvolto l'Università dell'Insubria e i Licei della zona dell'Insubria (Varese, Como) si è articolato in tre fasi: una prima fase preparatoria è consistita in incontri tra docenti liceali e il Dipartimento di Informatica e Comunicazione che hanno proceduto all'individuazione delle tematiche filosofiche oggetto di trattazione comune, nella seconda fase, precisati i temi (ristretti a quelli dell'amore, del tempo e della giustizia), si è snodata la serie degli interventi degli esperti universitari alla presenza degli studenti, la terza fase è consistita nell'incontro finale tra docenti liceali, studenti e professori universitari nel corso del *Festival della Filosofia* (5 maggio 2010). Ripercorriamo le singole fasi.

*Le premesse teoriche. Presentazione del progetto dei "Giovani Pensatori" di Fabio Minazzi*

Il progetto "Giovani Pensatori"<sup>1</sup>, coordinato dal prof. Minazzi, nasce da molteplici constatazioni ed esperienze. Innanzitutto dalla precedente esperienze di un progetto analogo attuato in provincia di Lecce (Salento)

---

1 Progetto didattico e di ricerca promosso dall'Università degli Studi dell'Insubria, Dipartimento di Informatica e comunicazione, con gli insegnamenti di Filosofia teoretica, di Logica e filosofia della scienza e di Informatica"

in collaborazione con le Scuole Superiori del Salento, con l'Università del Salento, Dipartimento di Filologia Classica e Scienze Filosofiche, con il Liceo "Capece" di Maglie e con il Comune di Copertino<sup>2</sup>. Ma l'istanza più profonda è sicuramente lo stato attuale dell'insegnamento della filosofia nei Licei ridotto a studio asfittico, esangue, secondo un'impostazione rigida storicistica che si ripete sempre uguale, arrestandosi, generalmente, a fine Ottocento senza mai accedere a problematiche attuali; secondo un modo di far filosofia lontano da ciò che dovrebbe esser ritenuto più proficuo, vale a dire: a) l'accostarsi ai testi degli autori e b) il tener conto, il saper coinvolgere gli interessi e il mondo affettivo-esistenziale dei giovani liceali. La reazione all'eccesso di scolasticità dell'insegnamento della filosofia era da tempo visibile, basti pensare a manifestazioni come *Filosofarti* che ha luogo a Gallarate e che è giunto alla sua V edizione, con lezioni magistrali, ma anche con i dialoghi di Platone ridotti per il teatro<sup>3</sup>. Gli stessi *Programmi Brocca* per le scuole superiori, datati 1990, sono un efficace strumento per poter programmare un insegnamento della filosofia sottratto al rigido schema storicistico, dato che consentono letture di testi, percorsi tematici con ampia libertà per il docente. Ora si è inserita la cosiddetta Riforma Gelmini<sup>4</sup>. Ma le buone intenzioni dei *Programmi Brocca* o lo studio di metodi nuovi appresi nei vari corsi di aggiornamento per insegnanti non hanno sortito l'effetto sperato: «Molto spesso l'immagine di una filosofia esangue, priva di idee e di mordente critico deriva soprattutto da uno studio estrinseco, meramente mnemonico, della storia del pensiero filosofico»<sup>5</sup>. Il progetto dei *Giovani Pensatori* si propone di dare vitalità ai testi filosofici attraverso la lettura diretta dei testi classici mettendo al centro l'interesse dei giovani per attivare le loro capacità critiche. L'attuazione del progetto ha comportato una precisa organizzazione ed è sicuramente merito del prof. Minazzi aver articolato l'aspetto organizzativo con precisione ed efficacia; la cultura implica anche l'organizzazione della cultura.

Le fasi previste erano le seguenti: a) promozione e diffusione del progetto a livello territoriale (Provincia di Varese, Provincia di Como, inizialmente anche il Canton Ticino); ricerca delle tematiche comuni agli studenti dei Licei e passaggio alla rosa delle tematiche, necessariamente di numero ri-

---

2 Esperienze confluite in: Aa. Vv., *Sapere aude! Discutendo si impara a pensare*. Gli studenti del Liceo "Capece" di Maglie discutono di *Amore, Morte, Libertà e Felicità* con i filosofi Evandro Agazzi, Domenico Conci, Fabio Minazzi, Carlo Vinti, *Atti del Festival dei Giovani Pensatori* (17 maggio 2004, Corigliano D'Otranto), a cura di Ada Fiore e Fabio Minazzi, Barbieri Editore, Manduria, 2008.

3 Davvero coinvolgenti con l'attore Carlo Rivolta che trasformava gli studenti in sala in discepoli di Socrate.

4 La "Bozza Indicazioni Nazionali Licei - 12 marzo 2010" fornisce indicazioni sull'insegnamento della filosofia nei licei sulla base del nuovo assetto che prevede due bienni e un quinto anno; da notare che la trattazione di Hegel è prevista nel corso del secondo biennio.

5 Dal testo *Progetto dei Giovani Pensatori* del prof. Minazzi che sintetizza le premesse teoriche da cui trae sviluppo l'esperienza dei *Giovani Pensatori*.

stretto; incontri preliminari con i partecipanti; inizio della trattazione delle tematiche in classe da parte dei docenti di filosofia all'interno delle loro programmazioni individuali; b) nella seconda fase incontri specifici tra docenti universitari e gli studenti che, con i loro insegnanti, hanno aderito al progetto; incontri e conferenze vertenti sulle tematiche emerse nella prima fase; c) la terza fase consiste nello svolgersi, nell'arco di una intera giornata, di un *Festival della filosofia* con la presenza e il coinvolgimento degli studenti e dei docenti universitari nonché degli studenti tra di loro, per una riflessione generale e conclusiva sulle tematiche trattate.

*Le premesse informatiche. La conferenza di Federico Gobbo. Il sito informatico Giovani Pensatori*

Parte integrante del progetto è stato l'uso del sito informatico appositamente costituito per consentire ai giovani partecipanti di commentare i testi oggetto di studio e di esprimere le loro opinioni anche in relazione ai commenti degli altri studenti. L'evento informatico non ha mancato di attirare l'attenzione del *Corriere della Sera* (12 febbraio 210):

«La discussione è accesa da mesi. Una domanda sta agitando, più di altre, un gruppo di filosofi in erba: che cos'è l'amore? Rispondere non è per nulla facile, ma loro ci provano. Sono duecento studenti di Varese e Como. Ma non è solo un gioco, è anche scuola e cultura. Gli studenti possono intervenire in una pagine formate *Wikipedia* messa a disposizione dell'Università dell'Insubria. Li seguono gli insegnanti in classe, poi scatta il dibattito sul *web*, libero e senza censure. È il progetto "Giovani pensatori" patrocinato dall'Insubria, e si tratta di una sorta di palestra filosofica, destinata ai ragazzi tra i 16 e i 18 anni, che mette in contatto alunni di scuole diverse. Tutto parte dalle domande di Aristotele, Platone, Sant'Agostino, e di altri grandi filosofi che i liceali citano a piene mani, per definire, in questo caso, cosa sia l'innamoramento. Il livello del dibattito è alto. Erica scrive al *forum on line* e spiega così la sua idea: "Un'attrazione fisica non basta a generare amore, perché come suggerisce Platone nel *Simposio*, il fisico è temporaneo, fugge».

Nella pagina *web* per *Giovani Pensatori* era possibile inserire i seguenti materiali: a) testi degli autori classici; b) testi elaborati da studenti; c) testi elaborati da gruppi di studenti; c) il *forum* degli studenti. Non è certo un caso che sia stato presente l'elemento informatico all'interno del progetto. Sarebbe troppo semplicistico osservare che questi sono i tempi e che non ci si può facilmente opporre ai nuovi *media*. In realtà l'uso di *internet*, ciò che ha spinto al costituirsi del sito, è, guardando ad un livello più profondo, funzionale ad una rivoluzione in atto, quella dell'avvento della flessibilità dei *media*. L'uso del sito informatico ha contribuito al raggiungimento del *target* educativo del progetto; i giovani hanno riflettuto sui problemi assegnati anche grazie alle nuove possibilità offerte di intervento diretto al dibattito in corso. Per questo risulta pertinente indicare a questo punto le premesse teoriche sottostanti all'uso (e a determinati usi) di *internet*. Da notare che il sito

dei *Giovani Pensatori* ha per icona l'incredibile immagine (tratta dall'arte greca) che ritrae un giovane nell'atto di scrivere con lo stilo su una tavoletta aperta, ma la tavoletta aperta richiama alla mente un PC portatile aperto! Straordinaria connessione tra passato e presente, tra il *medium* del passato (la scrittura) e il presente (l'attuale rivoluzione informatica).

Il dr. Gobbo insegna *Storia dell'informatica e della comunicazione digitale* presso la sede varesina del Dipartimento di informatica e Comunicazione (USI). Al dr. Gobbo si deve l'allestimento del sito informatico dei *Giovani Pensatori*. Mercoledì 11 novembre 2009 nei locali del Dipartimento il dr. Gobbo presentava gli elementi teorici fondamentali della rivoluzione mediatica nel corso di 51 *slides*: *Video, scrittura e filosofia oggi: una prospettiva* alla presenza dei docenti liceali che avevano aderito al progetto. All'inizio una sequenza tratta da *Fahrenheit 451* di Truffaut, girato nel 1966. Assistiamo ad una polizia ipotetica, si tratta dei Militi del fuoco, che dà la caccia a chi legge libri; in questo mondo il libro è proibito e ammessi sono solo i libri con figure; l'ordine tassativo è obbedire alla televisione e al consumismo. Lo strumento informatico, prosegue il dr. Gobbo, consente l'accumulo, l'arricchimento e, soprattutto, la critica della conoscenza. Il testo del libro o testo "classico" viene arricchito, commentato, "destrutturato" (volendo usare un termine all'intersezione tra studi informatici specialistici, prevalentemente di lingua inglese, e la tradizione filosofica a noi più nota). Il testo del libro, il testo dell'autore classico, non è più concepito come autorevole, autoritario, imprigionato, il che si era verificato anche con l'avvento di un'invenzione particolare: la numerazione delle pagine! Ora per lo studente è possibile inserirsi, modificare, integrare il testo, compare l'ipertesto che meglio rispecchia il funzionamento delle reali operazioni del pensiero in atto. Il *medium* non è più rigido, oppressivo, ma rende partecipi gli utenti; diviene strumento di una "tecnologia democratica". Si pone l'insolita convergenza tra l'uso flessibile del *medium*, la possibilità di intervenire da parte dell'utente e il funzionamento stesso della mente umana che procede per associazioni e non per categorizzazioni statiche. La rete di *internet* consente la crescita esponenziale delle conoscenze, ma presenta, come tutte le cose, anche lo svantaggio di venire a determinare la volatilità dei testi diffusi in rete. Il risultato è che il testo informatico sembra perdere di autorevolezza, diventare quasi privo di memoria. S'indebolisce l'autorità del testo scritto, il testo si desacralizza, parallelamente all'aumentare del ruolo del destinatario.

### *Fase preparatoria e scelta dei temi. Prima fase*

La prima fase si è articolata in un momento preliminare, preparatorio, caratterizzato da incontri informali con i docenti liceali riuniti, per decidere quali fossero le tematiche che sarebbero state oggetto di trattazione. Nel corso di questi incontri si precisavano anche le giustificazioni teoriche del progetto, relativo alla situazione attuale dell'insegnamento della filosofia. Successivamente (23 ottobre) venivano precisati i temi che sarebbero stati oggetto di trattazione comune: il problema del tempo, il problema dell'amore, il problema dei diritti o della giustizia. Escluse altre tematiche come la

trattazione della filosofia greca come ispiratrice della razionalità (scientifica) occidentale. Non compariva la *morte* che, invece, aveva fatto parte del progetto analogo già attuato nel Salento. Il progetto andava inserito nella programmazione individuale di ciascun docente liceale partecipante. Fa parte della fase preliminare la conferenza del dr. Gobbo dell'11 novembre che abbiamo prima considerato a parte giacché giustifica teoricamente l'uso dello strumento informatico (il sito *Giovani Pensatori*), parte integrante del progetto. La prima fase pertanto si snodava dagli incontri di ottobre fino alla prima conferenza della seconda fase avvenuta il 26 febbraio (prof. Roberto Maiocchi). Va evidenziato anche un aspetto negativo. Non tutte le scuole hanno aderito al progetto e all'interno di una scuola non tutti i docenti. Si tratta, con tutta probabilità, di almeno due ordini di difficoltà; la prima dovuta alla dispersione territoriale, nel senso che se si prevede un evento a Como possono insorgere difficoltà per studenti e docenti di Varese nel loro poter essere presenti (e l'inverso accade se l'evento è a Varese); la seconda si può ascrivere ad una certa diffidenza del docente abituato ad un lavoro basato su un programma *standard* codificato nel far filosofia come storia della filosofia. Accettare il nuovo, vale a dire il programmare per tematiche, implica studio, iniziativa, l'uscir fuori dal canone che finisce con l'esser meno costoso e più comodo. Prendiamo come campione il Liceo Scientifico G. Ferraris di Varese; su 8 colleghi di filosofia hanno aderito in 5 poi passati a 3. Certa prassi consolidata nelle scuole fa ritenere estranea la ricerca e le novità introdotte da *Giovani Pensatori*, soprattutto nella prima fase così fluida. Il docente si chiede: *cosa devo fare con precisione?* Sarebbe pertanto utile, preparando progetti come quelli dei *Giovani Pensatori*, predisporre un'articolazione più precisa (e quindi rassicurante) nella prima fase argomentativa.

*La seconda fase: incontri con filosofi e studiosi. Cogito ergo sum? I giovani e la filosofia*

La seconda fase, precisati i temi filosofici oggetto di analisi e discussione (tempo, amore, giustizia), si è articolata dal mese di febbraio fino ad aprile, nell'arco di cinque incontri tra docenti universitari e gli studenti partecipanti, svoltisi presso l'*Aula magna* della Facoltà di Scienze di Varese o nell'*Aula magna* del Chiostro di S. Abbondio a Como. Si è trattato dell'aspetto specifico del progetto: i docenti universitari a contatto con gli studenti sui temi oggetto di analisi. All'intervento dei docenti seguiva il dibattito con gli studenti. Sono intervenuti Roberto Maiocchi (Università Cattolica di Milano), *Il tempo e la scienza. Dalla fisica classica alla fisica contemporanea* (Varese, 26 febbraio); Giulio Maria Chioldi (USI), *Il problema filosofico della giustizia* (Como, 4 marzo); Luca Daris (USI), *La concezione della giustizia nella modernità* (Como, 4 marzo); Carlo Sini (Università degli Studi di Milano), *La giustizia come virtù e come bene* (Varese, 16 marzo); Patrizia Pozzi (Università degli Studi di Milano), *"Eros, il più bello degli immortali"* (*Esiodo*). *L'amore tra l'umano e il divino* (Como, 23 marzo); Salvatore Natoli (Università degli Studi di Milano-Bicocca), *Progresso e catastrofi: dinamiche della modernità* (Como, 26 aprile); Fabio Minazzi (USI), *Il pro-*

*blema epistemologico del tempo* (Como, 26 aprile). Si tratta di docenti ed esperti di varia formazione e di percorsi culturali e intellettuali peculiari; non è questa la sede per diffondersi analiticamente sui contenuti affrontati giacché il tratto da sottolineare è la curvatura delle conferenze in funzione degli argomenti e la partecipazione degli studenti secondari che hanno potuto dialogare con personalità eccezionali. Inaugurava la serie degli incontri un laureato in ingegneria elettronica e in filosofia, il prof. Roberto Maiocchi, espressione di una filosofia e di una razionalità a base scientifica che già era stata di Geymonat. Non è certo un caso che il prof. Maiocchi si sia laureato in filosofia sotto la direzione di Geymonat. Ancora sull'argomento del tempo il prof. Natoli, di diversa formazione, che ha connesso la nozione di progresso alla visione cristiano-giudaica, fondamentale nel mondo occidentale. Utile sicuramente per lo studente liceale, ormai cibernetica, la descrizione di Natoli che troviamo in *Wikipedia*: «Salvatore Natoli è il propugnatore di un neopaganesimo, cioè di un'etica che, riprendendo elementi del pensiero greco (in particolare il senso del tragico), riesca a fondare una felicità terrena, nella consapevolezza dei limiti dell'uomo e del suo essere necessariamente un ente finito, in contrapposizione con la tradizione cristiana». Sulla giustizia studiosi come Giulio Maria Chiodi, autore di un recente *La filosofia politica di Platone* (2008), proveniente dalla giurisprudenza e Luca Daris, laureato in Scienze politiche a Trieste. Sul tema dell'*eros* Patrizia Pozzi, docente del pensiero ebraico dell'Università degli Studi Milano. La presenza e l'intervento, a Varese, di Carlo Sini costituisce un evento a se stante, considerato lo spessore di questo studioso di fama internazionale, dalla lucidità impressionante (è nato nel 1933): il suo spontaneo dialogare, come è stato detto, è già, esso stesso, un autentico *fare filosofia*, che gli ha consentito di intrattenersi affabilmente con gli studenti.

L'intervento di Minazzi a Como concludeva la seconda fase del progetto. Minazzi riformulava le principali tesi sul tempo muovendo da Aristotele fino ai filosofi dell'epoca nostra: Husserl, Heidegger, passando attraverso Agostino, Leibniz, Newton, Bergson, Einstein, opportunamente richiamandosi alla modernità del trascendentalismo di Kant e al triplice interrogativo che deriva dalla sua filosofia: *cosa posso conoscere? cosa devo fare? cosa posso sperare?* L'esame epistemologico della nozione di tempo portava alla conclusione che non si può pretendere di definire metafisicamente il tempo, ma si possono solo proporre diverse definizioni, a seconda dei diversi piani di discorso.

*La giornata conclusiva. Festival della filosofia. Tempo, amore e giustizia: la parola ai Giovani Pensatori*

Il progetto dei *Giovani Pensatori* si è concluso il 5 maggio 2010 con lo svolgimento del *Festival della filosofia* tenutosi presso l'*Aula magna*, Università degli Studi dell'Insubria di Varese. Nel corso della giornata (è stata davvero lunga, essendo iniziata alle nove del mattino e terminata alle cinque del pomeriggio, mettendo a dura prova il respiro scolastico degli studenti

liceali generalmente abituati all'orario mattutino). Di notevole spessore culturale, educativo, didattico il *Festival* ha registrato la presenza simultanea di tutte le componenti del progetto: a) docenti universitari (USI Varese, USI Como, ma anche Univ. degli Studi di Milano; il direttore della rivista filosofica *Diogene*); b) insegnanti di Filosofia dei licei Scientifico e Classico di Varese, Como, Busto, Olgiate Comasco, etc.; c) circa 200 studenti. Operatori vari con telecamere, i giornalisti della "Prealpina", dirigenti di Istituti scolastici, vari cittadini, colleghi e amici hanno fatto da sfondo all'iniziativa. La giornata è stata nuovamente organizzata dal coordinatore e ideatore del progetto, il prof. Minazzi. Dopo la formula di apertura da parte di Minazzi la parola è andata immediatamente ai giovani liceali che per tutta la mattina si sono avvicendati, secondo diverse modalità mediatiche. Studenti di III anno del liceo scientifico (Varese) hanno illustrato, con una serie di *slides* in *power point*, la concezione del tempo in Aristotele puntualizzando quella concezione che ispirò il medioevo filosofico e che, ancora oggi, può suscitare spunti di riflessione sul tempo; di seguito (da una classe della I liceo classico di Varese), sono state presentate riflessioni e opinioni ispirate al *Simposio* e all'*Etica Nicomachea* con esecuzione di brani musicali ispirati a queste eterne tematiche dell'amore e dell'amicizia; si è trattato dell'esecuzione non dell'*Etica Nicomachea* in musica (come pur era stato progettato!), ma di *Funeral of hearts* degli Him. La prof.ssa liceale Marina Lazzari (classe IV liceo scientifico di Varese) invitò originalmente il suo gruppo di studenti a sedersi sul palco degli oratori. *Riflessioni sul problema del tempo* è stato l'argomento dibattuto dai suoi studenti. Un altro gruppo di studenti del liceo scientifico di Varese ha chiuso la serie degli interventi, riflettendo sul tempo, ponendo domande dirette a Carlo Sini.

La sezione *Riflessioni e considerazioni in dialogo con gli studenti* si può considerare la seconda parte della giornata del *festival*. Sono intervenuti quei docenti universitari che, a vario e differente titolo, hanno partecipato al progetto: Federico Gobbo (USI Varese), Carlo Sini (emerito dell'Università degli Studi di Milano), Ubaldo Nicola (direttore rivista filosofica *Diogene*) Gaetano Aurelio Lanzarone (USI Varese), Rolando Bellini (storico dell'arte, Accademia di Brera), Nicoletta Sabadini (USI Como), Brigida Bonghi, Fabio Minazzi (USI Varese), Patrizia Pozzi (Università degli Studi di Milano). Si è svolto così un dialogo fluido: "le opinioni, negli uomini buoni, non sono altro che conoscenza in formazione", vien fatto di riflettere, riprendendo la citazione di Milton che compare nel *depliant* illustrativo del *Festival* divulgato negli istituti della provincia. Si era detto di una giornata intensa, dopo gli interventi appena menzionati, è stato il momento delle riflessioni degli insegnanti liceali che hanno seguito e stimolato gli studenti a studiare gli argomenti e ad esprimersi in vario modo (*sito internet* e *Festival*). I docenti liceali hanno puntualizzato, in vario modo, gli aspetti del progetto, sottolineando la valenza del ritorno ai classici (dato che la filosofia sta nei classici), la condivisione dell'idea che bisogna rivitalizzare lo studio scolastico della filosofia con esperienze come quella dei *Giovani Pensatori*, proprio nel momento in cui sono in corso nella scuola statale riforme che investono anche l'insegnamento della filosofia. Si è rilevato che alcuni insegnanti hanno ade-

rito con entusiasmo, altri, invece, sono rimasti indifferenti alla proposta, con tutta probabilità l'indifferenza verso il progetto dei *Giovani Pensatori* va attribuita all'assenza di un'abitudine a progettare. Tratti specifici del progetto, hanno rilevato gli insegnanti, sono stati l'aver posto la connessione tra Università e Liceo, lo sviluppo simultaneo degli stessi argomenti: tempo, amore, giustizia, il libero confronto tra studenti e docenti universitari, la giornata finale, con la presenza di tutti i partecipanti al progetto.

La pausa musicale, ovvero lo *Spazio musical-filosofico autogestito dagli studenti*, ha segnato il passaggio al pomeriggio e all'intervento conclusivo del prof. Gianni Degli Antoni (Università degli Studi di Milano) dal titolo inconsueto *Le nuvole: un dialogo*. Gli studenti hanno potuto apprezzare l'eccezionale personalità del prof. Degli Antoni (padre dell'informatica in Italia) e lo sguardo da lui lanciato sul futuro delle scienze e dell'umanità stessa: in un'epoca in cui tutto è interconnesso, in cui l'uomo è battuto dal PC, il prof Degli Antoni lancia il suo monito di enorme valenza, «tentate l'impossibile – dice ai giovani - non rinunziate a criticare».

## CRONACHE



ELISABETTA SCOLOZZI

*Kant e la filosofia in senso cosmopolitico*  
*Sull'XI Congresso Internazionale Kantiano di Pisa*

Nel Palazzo dei Congressi di Pisa, dal 22 al 26 maggio 2010, si è svolto l'XI Congresso Internazionale Kantiano, *Kant e la filosofia in senso cosmopolitico*, il primo in una città europea al di fuori della Germania. Cinque intense giornate di studio in una città dove la riflessione sul pensiero kantiano ha occupato, fin dai suoi albori, un posto centrale nel dibattito filosofico italiano, hanno visto specialisti da tutte le parti del mondo confrontarsi davanti ad un ampio pubblico internazionale comprendente studiosi, ricercatori, dottorandi e studenti universitari.

Kant, nella *Logik Jäsche* – e non solo (cfr. anche *KrV* A 838/B 866) – distingue la filosofia in senso *scolastico-nozionistico* dalla filosofia in senso *cosmico* che implica una riflessione su tutte le forme della conoscenza in quanto si costituisce come «la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana» (AA IX 24). Richiamandosi a quest'ultimo concetto di filosofia che, a parere del Nostro, conferisce valore a tutte le conoscenze, gli organizzatori del congresso hanno voluto proporre una riflessione sul ruolo della filosofia in tutti gli aspetti e interessi dell'uomo in quanto *cittadino del mondo*. Dal momento che molteplici ed eterogenee sono le linee di ricerca alle quali rinvia una tale definizione cosmopolitica della filosofia, i lavori del convegno sono stati suddivisi in conferenze plenarie, dove si sono affrontati argomenti di carattere più generale per una più ampia cognizione del tema trattato, alle quali sono succedute, nelle sedute pomeridiane, sezioni parallele e *panels* destinati tanto a tematiche più specifiche e tecniche quanto al confronto di Kant con la tradizione filosofica precedente e successiva. I temi oggetto delle sezioni e dei *panels* sono dunque stati: *Kant e la filosofia precedente, Teoria della conoscenza e logica, Scienza, matematica, filosofia della natura, Ontologia e metafisica, Etica, Diritto e giustizia, Politica e storia, Antropologia e psicologia, Religione e Teologia, Estetica, Il concetto kantiano di filosofia, L'eredità di Kant, Kant e la tradizione leibniziana, Kant e Schopenhauer*.

Considerato il nutrito numero di interventi (all'incirca quattrocento) nonché la loro varietà e concomitanza, per la redazione della presente cronaca, si è deciso di considerare prevalentemente i contributi proposti durante le

conferenze plenarie e, in riferimento agli interessi specifici della scrivente, si renderà conto unicamente delle relazioni pertinenti la teoria della conoscenza in generale e, nello specifico, la riflessione kantiana sulla scienza e la filosofia della natura. Ovviamente l'essenzialità di una cronaca non rende al meglio la ricchezza critica e problematica di una tale esperienza che ha visto tradizioni concettuali differenti discutere, a partire da Kant e con Kant, sulle questioni aperte dalla contemporaneità. Pertanto chi, in vista del consolidamento della ricerca e del confronto culturale e scientifico, vorrà approfondire tali tematiche dovrà necessariamente consultare il volume, in cinque tomi, *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht / Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense / Kant e la filosofia in senso cosmopolitico. Proceedings of the XI. International Kant Congress*, che raccoglierà gli atti del congresso e apparirà presso Walter de Gruyter, sperabilmente, nel 2012.

Ai saluti inaugurali da parte delle autorità che hanno sottolineato la rilevanza attuale dell'uomo quale *Weltbürger* che si confronta con i complessi problemi della contemporaneità e messo in risalto la scelta di Pisa quale città con forte inclinazione cosmopolitica, si sono succeduti gli interventi del presidente della Kant-Gesellschaft, il prof. Bernd Dörflinger, e del presidente della Società Italiana di Studi Kantiani, il prof. Claudio La Rocca. Entrambi hanno evidenziato la vivacità della tradizione kantiana e della *Kant-Forschung* come testimoniano, tra l'altro, le circa 400 relazioni pervenute al congresso e il numero elevato di giovani studiosi presenti.

Sabato 22 maggio Henry Allison (Università della California, San Diego / Boston University) ha inaugurato i lavori del congresso con una relazione su *The Singleness of the Categorical Imperative*. Riflettendo sulle tesi di Wood e di O'Neill sulla teoria morale kantiana, Allison illustra le tre formule o fasi di costruzione della dottrina morale così come presentata da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, dimostrando come il concetto completi l'imperativo categorico fornendone il contenuto.

Nella sezione pomeridiana *Teoria della conoscenza e logica*, la relazione di Mirella Capozzi dell'Università di Roma La Sapienza (*The Quantity of Judgments and the Categories of Quantity. A Problem in the Metaphysical Deduction*) si è incentrata sulla ricezione contemporanea della corrispondenza tra la quantità dei giudizi e la categoria della quantità, confutando la tesi sulla falsità di questa corrispondenza. Camilla Serck-Hanssen (Universitetet i Oslo) in *The Significance of Infinite Judgment* ha illustrato il significato del giudizio infinito per il concetto di ragione e la sua funzione delimitante. Esaminando *The Interpretation of Kantian Disjunctive Judgment in Propositional Logic*, Marcel Quarfoord (Uppsala University) ha tentato di spiegare il giudizio disgiuntivo kantiano utilizzando le categorie della odierna logica proposizionale.

La funzione della matematica nella filosofia kantiana ha impegnato i quattro interventi del *panel Scienza, matematica, filosofia della natura*. Infatti, dopo che Luca Bellotti (*A Neo-Kantian Approach in the Philosophy of Mathematics*) dell'Università di Pisa ha delineato un possibile approccio neo-kantiano alla filosofia della matematica che rinuncia ad elementi metafisici quali il postulato della realtà, Vincenzo De Risi (Technische Universität, Berlin) ne *La dimostrazione kantiana del Quinto Postulato di Euclide* si è soffermato sul-

la possibilità di estendere la rivoluzione copernicana kantiana alle geometrie non euclidee analizzando le *Reflexionen* 8-10. Eduardo Giovannini (Universidad de Buenos Aires), nella sue *Reflections on Kant's Theory of Geometrical Concepts Formation*, ha messo in evidenza il ruolo delle intuizioni spaziali non nella formazione del concetto geometrico, bensì nella sua giustificazione. Ofra Rechter (Tel-Aviv University), infine, discutendo *On Kant on Arithmetic, Time and Irrationals*, ha cercato il significato del numero irrazionale nella costruzione aritmetica dei concetti nella intuizione pura.

I lavori di sabato 22 maggio sono proseguiti con la conferenza serale di John Searle (Università della California, Berkeley), *The Basic Reality and the Human Post-Kantian Themes*, consacrata alla disamina della tradizione filosofica post-kantiana in riferimento al rapporto tra realtà fondamentale e realtà umana scaturita dalla relazione fenomeno-noumeno.

Domenica 23 maggio, nella prima parte della mattinata, si sono svolte interessanti considerazioni sul problema della religione in Kant. In particolare nella relazione *Kant et la tentation gnostique* Rémi Brague (Università Panthéon-Sorbonne, Paris) ha sottolineato il legame tra antropologia e metafisica, dopo aver chiarito come quest'ultima si sposta dal dato teorico al campo morale. L'uomo come animale razionale ha una naturale disposizione verso la metafisica e in tal modo si realizza quell'affinità tra la teoria kantiana della conoscenza e il razionalismo gnostico. Invece Bernd Dörflinger dell'Università di Trier, nel suo contributo *Eine neuere Religionsauffassung im Licht einer älteren. Habermas und Kant*, ha proposto un confronto tra il filosofo di Königsberg e Jürgen Habermas sul problema della religione. Distinguendo il piano cognitivo dal piano pratico-sociale la religione, come esigenza morale, dipende, kantianamente, dall'intenzione dell'individuo.

Nella seconda parte della mattinata due interventi hanno occupato il programma di lavoro: al concetto di sistema e al suo rapporto con il metodo nel pensiero kantiano è stata dedicata la relazione *Methode und System in Kants Philosophieauffassung* di Claudio La Rocca dell'Università di Genova. Il metodo sistematico, il processo di sistematicità, è l'attività stessa del pensiero nel mondo. Nella seconda relazione Béatrice Longuenesse della New York University ha proposto alcune stimolanti riflessioni su *Kant and Freud on "I"*. Longuenesse ha esaminato le quattro caratteristiche dell'io nell'io penso kantiano (pensiero discorsivo, attività pre-discorsiva della mente e sua non accessibilità alla coscienza, rapporto dell'io con il corpo) in riferimento all'Ego freudiano, trovando, in tal modo, un importante precedente dell'Ego freudiano nell'io di Kant.

Nel panel pomeridiano *Ontologia e metafisica* il primo intervento di Ralf Bader dell'Università St. Andrews (*Self-Knowledge in § 7 of the Transcendental Aesthetic*) ha illustrato la risposta kantiana alle obiezioni avanzate da Lambert, Schultz e Mendelssohn alla concezione del tempo come forma dell'intuizione. Sul concetto di metafisica in Kant si è soffermato Johan de Jong (Universiteit van Amsterdam) che, in *The Modesty of Kant's Metaphysics*, ha interpretato la possibilità della conoscenza metafisica in termini di modestia. Anna Kristina Engelhard dell'Università di Köln (*Kant's Theory of Causality: Categories, Laws and Powers*), invece, considerando la teoria della causalità kantiana alla luce del dibattito contemporaneo, ha tentato di

mostrare come l'intuizione sia il risultato dell'integrazione della regolarità e delle condizioni trascendentali.

Nella sezione *Ontologia e metafisica* Konstantin Pollok (University of South Carolina), nella relazione *The Space of Reason: Kant's Theory of Normativity*, ha chiarito in che senso sia possibile parlare di un naturalismo in Kant non nei termini della filosofia della natura newtoniana, quanto, piuttosto, secondo l'accezione contemporanea.

*Kant's Ambivalent Cosmopolitanism* è il titolo del contributo di Karl Ameriks (University of Notre Dame), che ha dato inizio alla terza giornata del congresso. Riflettendo sulla natura ambivalente del cosmopolitismo kantiano nell'ambito della ragion pura e nell'ambito morale Ameriks ha esaminato la posizione parziale dell'uomo nel mondo, che deve confrontarsi con il paradosso dell'autolegislazione. Alfredo Ferrarin dell'Università di Pisa (*The Unity of Reason. On Cyclopes, Architects, and the Cosmic Philosopher's Vision*) ha incentrato la sua disamina sul corretto uso della ragione, perché diventi guida per la conoscenza, e sul ruolo determinante della filosofia o, meglio, del filosofare, per il raggiungimento di tale scopo.

Nella seconda parte della sessione, Barbara Herman (Università della California, Los Angeles), nel contributo *Making Exceptions*, ha condotto un'analisi sul rigorismo kantiano e sulle possibili eccezioni alle regole che si possono verificare tra i doveri privati (non tra i doveri pubblici) che non rientrano nella categoria di piacere e di dolore, cioè nella significatività di un evento. Manfred Baum della Bergische Universität Wuppertal ha svolto alcune considerazioni su *Freiheit und Recht bei Kant* chiarendo il rapporto tra la libertà d'azione di una singola persona e il diritto degli altri.

Pierre Kerszberg (Université de Toulouse), nella sezione pomeridiana *Scienza, matematica, filosofia della natura*, ha offerto pregevoli delucidazioni su *Kant and the Idea of Science*: il significato dell'accezione kantiana di scienza si può, a suo avviso, estendere a tutte le possibili fisiche matematiche se si considera l'operazione matematica come libertà di lavoro dell'intelletto. Bernhard Grünewald (Universität zu Köln), in *Kant und die Grundlegung der Geisteswissenschaften*, ha avanzato la singolare proposta di "primi principi metafisici di una scienza della natura pensante", poiché si devono ricercare le condizioni di possibilità non solo della natura corporea, ma anche della natura pensante sulla base del fatto che anche gli oggetti sociali sono parte dell'esperienza. Partendo dalla non possibilità di esistenza di oggetti primi e ultimi per la legge della continuità, Eric Watkins dell'Università della California, San Diego, ha svolto le sue riflessioni su *Kant on Infima Species*: l'incondizionato non delinea i limiti della nostra sensibilità, bensì dell'intelletto.

I tre interventi successivi – Gennar Luigi Linguiti (Università di Pisa), *Aspetti del concetto di storia della natura in Kant*; Werner Stark (Philipps-Universität Marburg), *Naturgeschichte bei Kant*; Peter McLaughlin (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg), *Actualism and the Archaeology of Nature* – hanno considerato un aspetto rilevante dell'indagine kantiana, ovvero il concetto di natura. La prima relazione ha illustrato il significato della nozione di natura nel periodo precritico e la sua svolta nel criticismo. Uno sguardo panoramico delle prospettive storiche del concetto di natura ha

impegnato il secondo contributo al fine di chiarire la distinzione kantiana tra storia della natura e descrizione della natura, così come si è venuta configurando nello scritto sulle razze umane e nel corso di geografia fisica. La terza relazione ha approfondito la corrispondenza tra l'unità fondamentale della natura organica e l'archeologia della natura.

Il cosmopolitismo e i suoi risvolti nella contemporaneità è stato il tema generale dell'intera seduta plenaria di martedì 25 maggio. La relazione di Eiji Makino (Hosei University, Tokyo) *Weltbürgertum und die Kritik an der postkolonialen Vernunft* si è a lungo soffermata sull'analisi del cosmopolitismo kantiano al fine di chiarire come una sua estensione alla complessità odierna sia possibile solo mediante un ampliamento della stessa concezione kantiana che scaturiva da una determinata situazione storico-sociale.

Il parallelismo tra la ragione umana e il cosmopolitismo fornisce una possibile soluzione contro il razzismo e il colonialismo secondo quanto affermato da Ricardo Terra (Universidade de São Paulo) che, polemicamente, si è domandato se *La raison kantienne a-t-elle une couleur?* La teoria kantiana delle razze è antirazzista perché afferma *l'unicità della razza umana*. Inoltre la storia quale processo di civilizzazione del pensiero richiede la pluralizzazione dell'uguaglianza, l'universalismo della differenza nella costruzione del cosmopolitismo.

Onora O'Neill dell'Università di Cambridge, nel suo contributo *Cosmopolitanism Then and Now*, ha ricostruito le posizioni contemporanee sul cosmopolitismo partendo dalla formula limitata kantiana di giustizia cosmopolitica. È possibile, a suo avviso, una giustizia internazionale cosmopolitica che ponga le condizioni per il continuo progresso verso la pace.

Nella sessione pomeridiana dedicata al cosmopolitismo politico di Kant, Thomas Pogge (Yale University) in *Kant's Vision of a Just World Order*, ha svolto alcune osservazioni sulle differenti forme di stato e sulla loro non assoluta perfezione partendo dalla distinzione tra stato di natura e stato giuridico. L'intervento di Reinhard Brandt (Philipps-Universität Marburg), *Der ewige Friede – das Fundament der Rechtslehre?*, si è soffermato sulla possibilità di realizzare la pace perpetua attraverso la ragion pura. Interessanti delucidazioni ha fornito, infine, la relazione di Massimo Mori (*Reine Vernunft und Weltbürgertum: Recht, Politik und Geschichte in Kants Kosmopolitismus*) dell'Università di Torino nel suo esame del cosmopolitismo nella sfera del diritto, della politica e della storia. Alla tradizionale relazione tra individuo e stato nella concezione del diritto Kant aggiunge l'espressione trascendentale della ragion pratica nel suo uso etico. A parere del relatore, pertanto, dovremmo agire come se la pace universale fosse una cosa. Nel contesto di queste discussioni concernenti i rapporti tra politica e storia si sono poi svolte molte interessanti comunicazioni che hanno tutte sottolineato l'importanza della riflessione kantiana. Tra queste meritano di essere segnalate quelle di Tom Bailey, Tomas Baum, Claus Dierksmeier, Andree Hahmann, Pauline Kleingeld, David James, Fabio Minazzi, Lutz Koch e Clélia Martins.

La questione dello *Übergang dai primi principi metafisici della scienza della natura alla fisica* ha impegnato la sezione *Sul concetto kantiano di filosofia*. Nello specifico, mentre Giovanni Pietro Basile (Hochschule für

Philosophie München) si è interrogato su *Die Ausgangsfrage des Übergangsjahrprojekts und die reflektierende Urteilskraft*, fornendo uno sguardo panoramico tra le molteplici interpretazioni del rapporto tra *Opus postumum* e *Critica della facoltà di giudizio*, la relazione *Der Zweck von Kants Übergangswerk* di Ernst-Otto Onnasch (Universiteit Utrecht) ha indagato il ruolo e il significato dell'*Opus postumum* all'interno della filosofia critica. A parere di quest'ultimo relatore, il *Nachlaß* nascerebbe dall'esigenza kantiana di rispondere alla domanda su come sia possibile la scienza della natura.

Nella giornata conclusiva di mercoledì 26 maggio, Hans Jörg Sandkühler (Università di Bremen) nel suo contributo *Moral, Recht und Staat in weltbürgerlicher Perspektive. Überlegungen im Anschluss an Kant*, ha illustrato la prospettiva cosmopolitica a partire da Kant esaminando nello specifico sei tesi: il pluralismo, la dignità dell'uomo, la nozione di cosmopolitico, il rapporto tra stato e diritto, la questione della legalità, la civilizzazione e il cosmopolitismo di fatto.

Wolfgang Carl dell'Università di Göttingen, nel contributo *Kants Kopernikanische Wende*, ha discusso del significato della rivoluzione copernicana nella riflessione kantiana a partire dalla nota lettera di Kant a Marcus Herz del 21 febbraio 1772: le cose in natura esistono e possono essere conosciute con l'approccio cognitivo possibile mediante la connessione ottica.

Nel suo intervento *Kant on Judgement and Representation*, Robert Brandom dell'Università di Pittsburg ha indagato il ruolo della responsabilità nel giudizio unitamente al valore della rappresentazione, nella quale si può distinguere una dimensione rappresentativa (direzione verso l'oggetto) e una dimensione semantica (contenuto di ciò che si pensa).

Mario Caimi dell'Università di Buenos Aires ha riflettuto su *L'oggetto che deve essere sussunto sotto le categorie secondo la teoria dello schematismo*, vale a dire sul ruolo dello schematismo nel capitolo corrispondente dell'*Analitica trascendentale* e sul suo rapporto con la deduzione trascendentale.

Nella sezione pomeridiana *Scienza, matematica, filosofia della natura* Emily Carson (McGill University), in *Arithmetic in the Critique of pure Reason*, ha svolto alcune considerazioni sulle condizioni di possibilità della matematica stabilite da Kant nel concetto di numero-quantità. Anja Jauernig (University of Notre Dame), nel suo contributo *The Synthetic Nature of Geometry, and the Role of Construction in Intuition*, ha indagato la funzione della costruzione di concetti geometrici nell'intuizione, al fine di spiegare come la geometria euclidea sia possibile come scienza sintetica a priori. Nella relazione *The Analogies of Experience as Premises of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Johan Blok (Rijksuniversiteit Groningen) ha incentrato la sua disamina sul parallelismo tra le tre Analogie dell'esperienza della *Critica della ragion pura*, le tre leggi della Meccanica così come esposte nel terzo capitolo dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* e le tre leggi meccaniche di Newton quali esempi in concreto della metafisica speciale.

Sull'uso delle ipotesi nella metodologia kantiana e la loro funzione esplicativa nelle scienze si è soffermato il contributo di Christian Leduc (Princeton University) dal titolo *Hypothèses transcendantales et physiques dans*

la *méthodologie kantienne*. Brandon Look (*Matter, Inertia, and the Contingency of Laws of Nature in Leibniz and Kant: Some Points of Comparison*) dell'Università del Kentucky ha discusso del concetto di materia in Kant in contrasto alla teoria leibniziana, soffermandosi, in particolare, sulla natura delle leggi e sul rapporto contingente-necessario. Hernán Bruno Pringe (Buenos Aires), discutendo *On the Metaphysical Principles of Quantum Theory*, ha dimostrato come la strategia kantiana dell'opera del 1786 possa estendersi alla teoria quantistica al fine di saggiarne la validità oggettiva.

Le articolate relazioni e le feconde discussioni hanno cercato di indagare, con acume critico e rilevanza teoretica, gli aspetti fondamentali della complessità umana. Infatti filosofare in senso cosmopolitico significa chiedersi *Che cosa posso conoscere?*, *Che cosa devo fare?*, *Che cosa mi è lecito sperare?*, vale a dire rispondere ai tre fondamentali interessi della ragione umana che, a parere di Kant, si riconducono all'antropologia, cioè alla domanda sull'uomo. Infatti interrogarsi sull'uomo significa determinare il valore e i limiti della conoscenza, stabilire come agire moralmente in società e proporsi dei fini. La conoscenza in generale e le scienze, la morale e il diritto, l'escatologia e la religione sono state le principali tematiche sulle quali i partecipanti hanno riflettuto a partire dai testi kantiani per rispondere, tramite esso, a questioni fondamentali.

Al fine di diffondere e rendere familiare il concetto cosmico di filosofia che conferisce la più alta dignità alla conoscenza e, al contempo, rendere obsoleta una diffusa e alquanto fuorviante immagine nozionistica della filosofia si sono svolti, parallelamente al congresso, dei dibattiti pubblici. Confilosofando sui temi della scienza, della morale, della politica, della storia e dell'estetica un pubblico più ampio e non esclusivamente specialistico ha potuto discutere e confrontarsi con esponenti della comunità di ricerca sulle problematiche dell'attualità. Inoltre nel corso dell'anno scolastico 2009/2010, una serie di iniziative dal titolo *Filosofia al presente* ha coinvolto le scuole superiori toscane per offrire, ai giovani studenti, la possibilità di esercitare il proprio diritto a pensare e, in tal modo, imparare a ragionare autonomamente e liberamente. Nella società odierna multimediale il pensiero critico diventa il requisito essenziale per l'esercizio di una cittadinanza attiva cosmopolita.

In quest'ottica si inserisce anche la nascita di una collana di studi "Zetetica" con l'intento di promuovere quel metodo zetetico-indagativo di cui parlava Kant nell'annuncio delle lezioni del semestre invernale 1765-66, quale modello peculiare della filosofia che si fonda sull'uso libero della ragione. Questa collana – presentata al congresso nel pomeriggio del 25 maggio – ospita, come primo volume, una raccolta di scritti di Silvestro Marcucci, *Scritti su Kant. Scienza, teleologia, mondo*, a cura di Claudio La Rocca (Edizioni ETS, 2010). La scelta non è stata casuale poiché il confronto di Marcucci con il filosofo di Königsberg ha aperto nuove ed interessanti prospettive interpretative che sono state da stimolo all'approfondimento e alla ricerca, testimoniando, ancora una volta, come filosofando si innesta la discussione e il confronto continuo. Proprio in questa prospettiva di supporto e incremento dell'argomentare filosofico, Marcucci, studioso di Quiesa di Massarosa (Lucca), animato dal vivo interesse per la lettera e lo spirito di Kant, fondò la rivista «Studi Kantia-

ni» nel 1988 – la prima ad accostarsi alla rivista «Kant-Studien» – e poi, nel 1991, la Società Italiana di Studi Kantiani.

Inoltre, nello stesso pomeriggio e nella stessa sede plenaria, è stato ufficialmente presentato il numero 13 della sesta serie della nostra rivista «Il Protagora», nella quale appaiono gli *atti* del convegno, *Kant e il problema del trascendentale*, svoltosi a Copertino (Lecce) il 13 novembre 2004. Questo fascicolo monografico è dedicato a Marcucci poiché quest'ultimo ha attivamente collaborato fornendo – come ha ricordato il direttore della rivista, Fabio Minazzi, promotore e organizzatore del convegno copertinese – non solo preziosi suggerimenti nell'organizzazione della manifestazione salentina, ma anche l'appoggio ufficiale della *Società Italiana di Studi Kantiani*.

A conclusione di questa cronaca vorrei anche ricordare che i partecipanti al convegno hanno vissuto nella serata di martedì 25 maggio, a Lucca, presso l'*Auditorium San Romano*, un momento di intenso coinvolgimento durante il conferimento dell'“Internationaler Kant-Preis” della Fondazione Fritz Thyssen e del “Kant-Nachwuchspreis” della Fondazione Silvestro Marcucci, rispettivamente assegnati a Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires) e a Jens Timmemann (University of St. Andrews), due studiosi che si sono distinti nelle loro ricerche sul kantismo e la diffusione dei suoi scritti. La cerimonia è stata animata da un quintetto e un quartetto di Luigi Boccherini eseguito dall'*Ensemble Auser Musici*.

Immanuel Kant, la cui riflessione filosofica ha preso forma nell'approfondimento critico dei problemi della propria epoca, diventa, così, un interlocutore privilegiato nel dibattito contemporaneo, dimostrando come la filosofia trascendentale possa altresì comprendere criticamente gli sviluppi e i nuovi interrogativi posti dall'avanzare incessante delle conoscenze.

CLAUDIA PEDONE

*Les puissances de l'herméneutique:  
riflessioni sull'effettività dell'ermeneutica*

Si è svolto a Verona l'annuale Convegno internazionale organizzato dal *Réseau Herméneutique, Mythe et Image* che, dal 1997, riunisce studiosi e docenti provenienti da più parti d'Europa attorno alle problematiche aperte dal pensiero ermeneutico.

Dal 9 all'11 settembre 2010, l'università di Verona e il Dipartimento di Filosofia, Pedagogia, Psicologia, in particolare nella persona di Mario Lombardo, ha ospitato l'intensa rete di studio, dialogo e riflessione che, per la prima volta, si è riunita in Italia, dopo aver trasformato in luoghi di riflessione sull'ermeneutica città come Neuchâtel, Dijon, Bruxelles, Lille, Zurigo, Lausanne e Lione.

Al centro della riflessione, in questo tredicesimo anno di vita del *Réseau*, è stata esplicitamente posta la questione de *L'effettività dell'ermeneutica*. La prospettiva di ricerca si rivolge pertanto al farsi effettivo del processo ermeneutico e al suo rapporto con il farsi effettivo della vita, ponendo per lo più in secondo piano uno scavo di tipo archeologico, per dare risalto alla capacità ermeneutica di generare degli effetti, di essere filosofia efficace.

La prima sessione, presieduta da Mario Lombardo, è inaugurata dalla riflessione di Georges Charbonneau: *Herméneutique de la puissance. Les rapports entre la puissance et le sens*. Psichiatra e docente presso l'Università Paris VII "Denis Diderot", Charbonneau delinea un'imprescindibile correlazione tra *sens* e *puissance* all'interno del lavoro ermeneutico, rintracciando l'origine di tale correlazione sin nell'opera di Aristotele. Secondo le linee aperte da Charbonneau, dunque, il senso è costretto a valicare il campo della significazione e a riconoscere la propria appartenenza alla costituzione di un'*energeia*. Seguendo questa linea di pensiero, non appare possibile parlare di *sens* prescindendo da una *potenza che si fa effetto*, che spinge il senso oltre il suo non-senso. Al contempo, però, Charbonneau invita a chiedersi che cosa mai sarebbe una *puissance*, un produrre effetti, che non divenisse senso. Proprio nella tensione aperta tra *sens* e *puissance* si delinea un nuovo paradigma ermeneutico.

Segue la relazione di Jean-Claude Gens (Université de Bourgogne), che si cimenta nell'affrontare una sfida, *Le défi contemporain d'une compréhén-*

*sion inter-spécifique*, come recita il titolo del suo intervento. La sfida qui affrontata riguarda la possibilità di comprendere l'uomo quale essere in relazione non solo con la sua comunità di appartenenza, ma con l'intera comunità dei viventi, degli esseri naturali, gli animali e le piante, ma anche l'acqua e il sole. Per far ciò, Gens individua tre livelli, differenti e indissociabili, su cui si sviluppa la forza ermeneutica a fronte della crisi ecologica e la sua recisione dei legami di apprensione empatica della natura. La comprensione degli esseri naturali non si può basare solo su un accumulato di conoscenze che li esaminano come oggetti, la comprensione inter-specifica si basa per lo più su una rete di relazioni. Frutto di questa relazione è l'individuazione di due modelli di comprensione, una comprensione "elementare", basata su un legame empatico nei confronti dei viventi, ed una comprensione "superiore", che attraversa la mediazione del sapere delle scienze naturali. Distinte, eppure unite in quanto punto di partenza per una nuova politica.

Infine Claudia Pedone (Università del Salento – EHESS Paris), ha chiuso la prima sessione del Convegno con una riflessione su *La comprensione di sé: tra immagine e parola*. Il tentativo di individuare il particolare valore ermeneutico dell'immagine e della parola, all'interno del percorso verso la comprensione di sé, muove dal confronto con la filosofia del linguaggio e le istanze avanzate dalla filosofia dell'immagine. Attraverso la lettura di Foucault e la crisi dell'*episteme* della somiglianza e della rappresentazione, l'immagine e la parola, nonostante le specifiche differenze, sono accomunate da uno stesso percorso che le rende parte di un fecondo processo ermeneutico. Tuttavia, questo è possibile solo nel mantenimento di un'evidente *tensione* tra gli elementi in gioco e di una necessaria *distanza* del soggetto interpretante. Lo studio sulla metafora, e l'intreccio di immagine e parola che avviene al suo interno, offre un quadro teorico privilegiato per reinterpretare la compresenza dell'immagine e della parola nel percorso verso la comprensione di sé.

Con *Herméneutique et poétique philosophique*, Stephan Grätzel (Università di Mainz) ripercorre una lettura della *Poetica* di Aristotele che lo conduce fino all'incontro con *Temps et récit* di Ricœur. L'attenzione del relatore si concentra sulla *Poetica*. L'effetto catartico generato dal mito si collega direttamente all'apertura sulla prassi ed è sovente adombrato dalla riflessione sulla morfologia della poesia. L'interrogazione attorno alla catarsi permette di individuare nella storia il luogo in cui essa risiede, poiché nella storia si struttura e si realizza l'azione e prende avvio il processo di *refigurazione*. Proprio la catarsi e la refigurazione valicano i confini di una poetica della morfologia, aprendo la strada per una poetizzazione della vita e per un'applicazione terapeutica della narrazione, già inaugurata da Freud in alternativa alla biologia.

Uno sguardo all'effettività dell'ermeneutica in ambito teologico è offerto dalla relazione di Pierre Bühler (Universität Zürich), *Martin Luther: un combat personnel avec l'Écriture sainte et ses implications publiques*. Secondo l'interpretazione offerta dal relatore, la svolta teologica di Lutero è una svolta di natura ermeneutica e la sua effettività risiede nelle implicazioni pubbliche, da Bühler delineate con precisione e in modo circostanziato. Per Lutero il cristiano è, senza soluzione di continuità, un uomo pubblico:

*coram Deo – coram mundo*. La stessa vicenda di Lutero prende avvio con un atto pubblico: l'affissione delle 95 tesi sul portone della cattedrale di Wittenberg. L'alternativa marxiana tra interpretare o cambiare il mondo, dunque, appare troppo limitata se ogni interpretazione è già un compiersi di un cambiamento del mondo.

La sessione del 10 settembre si apre con due studi consacrati al tema della traduzione e le sue specifiche implicazioni ermeneutiche. Carla Canullo (Università di Macerata) illustra delle interrogazioni sull'ermeneutica e la traduzione ne *La traduction à l'épreuve de l'herméneutique*. L'intervento della Canullo non si propone di spiegare il rapporto, già ampiamente investigato, che lega la traduzione all'ermeneutica. Il suo intento, piuttosto, consiste nell'osservare in che modo l'ermeneutica possa offrire una spiegazione alle questioni che la traduzione ha il compito ad affrontare. La *querelle* che apre il dibattito tra la traducibilità e l'intraducibilità dei testi permette di puntare l'attenzione su una plurivocità di senso dell'"intraducibile", un intraducibile "negativo", che esprime l'impossibilità dell'equivalenza tra il testo di riferimento e quello tradotto, e un intraducibile "positivo", quel nucleo irriducibile che si offre continuamente ad essere tradotto. L'intraducibile è individuato dalla Canullo come la vera questione ermeneutica della traduzione, poiché esso apre immediatamente la riflessione sulla questione della verità. L'intraducibile, in senso positivo, attinge ad una verità ineffabile. Per dirlo con le parole della Canullo, «L'intraduisible de la traduction est l'inépuisable et l'inobjectivable mouvement de la vérité qui se présente».

La riflessione sul tema della traduzione prosegue con Akos Herman (Faculté Saint-Louis, Bruxelles), che propone un percorso atto a far dialogare le tesi di Gadamer con quelle di Benjamin, sempre a proposito della questione della traduzione. Proprio la traduzione, infatti, può essere ritenuto il "caso limite", capace di porre in evidenza la posizione di Benjamin rispetto all'ermeneutica: la traduzione può essere definita il paradigma della comprensione. La problematica aperta dall'intraducibile diviene centrale anche in questa riflessione, ma con Benjamin l'impossibilità della traduzione totale è fronteggiata dalla possibilità di un traduzione dischiusa dall'originaria convergenza delle lingue.

Oltre ad una valenza tecnica nell'interpretazione dei testi, l'ermeneutica detiene un valore filosofico proprio di riorientamento nel mondo, su un piano etico e politico. Christian Berner (Université Lille 3) offre una lettura dell'estensione dell'ermeneutica dal testo al mondo nel suo intervento *Herméneutique et orientation*. Il bisogno di comprendere nasce come un sentimento soggettivo che fa appello ad un bisogno di coerenza, avvertito come urgente a seguito di un disorientamento nel mondo. Proprio nell'assenza di comprensione si cela già un appello ad essere compreso. Le diverse culture che fanno parte della nostra realtà elaborano dei segni e propongono orientazioni di senso differenti tra loro, composte insieme secondo le opzioni dell'universalismo o del relativismo. Berner, attraverso una nuova orientazione dell'effettività dell'ermeneutica, propone una terza via tra queste due. Una via da percorrere per compiere il lavoro di comprensione dell'altro in quanto altro. Si tratta della via del *dialogo*: qui la tolleranza viene elevata al rango di vera e propria virtù ermeneutica.

L'intervento di Letizia Coccia (Università di Macerata) si pone in diretta continuità con questa esortazione ad un dialogo tra culture. Al centro della riflessione della Coccia è posto il rapporto tra ermeneutica e filosofia giapponese, *Sulle possibilità interculturali dell'ermeneutica: una sfida giapponese*. Il proposito di trattare di un'"ermeneutica giapponese" appare in prima battuta un paradosso, poiché l'ermeneutica è estranea al pensiero giapponese. Tale estraneità è in gran parte causata dall'assenza del soggetto, che fa la sua comparsa in questo panorama soltanto alla fine del XIX secolo. Il soggetto, nella filosofia giapponese, non è definito secondo una dimensione sostanziale, bensì come soggetto agente il cui fondamento di continuità è l'intuizione attiva. Questo soggetto si modifica in base all'universo in cui è inserito: al di là dell'universo dell'essere si apre l'universo del nulla relativo, anch'esso superato dall'orizzonte del nulla assoluto. È proprio nell'universo del nulla assoluto che il soggetto ha la più ampia possibilità di realizzarsi, dimenticando se stesso. L'ermeneutica giapponese chiede di interpretare il soggetto sullo sfondo del nulla assoluto.

Un ulteriore confronto tra culture è offerto da Timothy Tambassi: *Ontologia analitica e ontologia ermeneutica. Un confronto possibile?* Il confronto delle due differenti prospettive ontologiche, di cui Tambassi sottolinea le differenze delle metodologie e dei fini rispettivamente selezionati, permette di individuare i limiti e le risorse di un'ontologia analitica e di un'ontologia ermeneutica. Per stabilire un fruttuoso dialogo tra le due prospettive ontologiche in questione, la strada qui proposta è quella di una fruttuosa interazione tra le metodologie rispettivamente utilizzate e della creazione di un dizionario condiviso, che permetta di superare l'attuale incomunicabilità.

La terza sessione di studio si apre nel pomeriggio di venerdì 10 settembre con *La competenza ermeneutica nelle filosofie di trasformazione* di Annarosa Buttarelli (Università di Verona). La Buttarelli coglie l'occasione per presentare le linee teoriche per lo sviluppo del master su *Le filosofie di trasformazione*, promosso per l'a.a. 2010/2011 dall'Università di Verona. Il master si propone di riabilitare le competenze ermeneutiche che consentono l'interpretazione di quel testo che è l'esperienza quotidiana. Cosmologia, mistica, psicoanalisi, fenomenologia e pensiero di genere sono solo alcune delle filosofie di trasformazione che permettono di modificare la comprensione della vita quotidiana, avviando così un cambiamento che mira a divenire una trasformazione di civiltà.

Ed è proprio su una di queste filosofie della trasformazione, sebbene da tutt'altra prospettiva, che conduce la sua analisi Antonino Mazzù (Université libre de Bruxelles) in *Comprendre et interpréter chez L. Binswanger*. Nella ricerca di una teoria dell'interpretazione in ambito psicologico, Binswanger dovrà guardare al di là di Freud, a Heidegger e Husserl, per rinnovare l'irriducibilità della comprensione agli atti o all'esperienza.

Jean-Philippe Pierron (Université Jean-Moulin, Lyon 3) ne *L'imagination: une faculté du possible pratique?* dipinge "il quadro ermeneutico dell'immaginario dell'azione". In tale prospettiva, la morale perde le caratteristiche della sedimentazione, aprendosi ad un maggiore dinamismo: la mediazione dell'immaginazione sviluppa la vita interiore dell'agente. Il *détour* ermeneutico attraverso i segni dell'*ethos* ristruttura l'io e si apre, in

seconda battuta, verso un'esteriorizzazione. Il rapporto tra immaginazione e prassi non giunge mai ad una conclusione e rende l'agente morale un interprete che non può mai porre un punto al compiersi della sua vita morale nella forma dell'interpretazione.

Un nuovo sguardo all'Estremo Oriente è proposto da Salvatore Giammusso (Università di Napoli "Federico II"): *Mente ermeneutica, mente meditativa*. Contro l'univoca interpretazione dell'ermeneutica quale procedimento legato alla parola e alla comunicazione, Giammusso pone al centro della scena il dio Hermes, guida dell'anima, e non solo protettore della parola. Nell'intento di aprire l'ermeneutica ad un procedimento pre-linguistico, il senso deve essere slegato dalla corrispondenza diretta con la parola e ri-allacciato alla relazione tra il corpo vivente e la realtà. Ecco tratteggiata, seguendo l'opera di Bollnow, un'ermeneutica del silenzio nella sua piena potenzialità trasformatrice e portatrice di senso. Il vissuto della corporeità illustrato dal relatore lo spinge ad affermare la necessità di superare il tradizionale paradigma ermeneutico per un'ermeneutica delle "transizioni", che dà risalto alle esperienze del corpo vivente.

Massimo Mezzananza (Università dell'Insubria, Varese) espone una relazione dal titolo *Ermeneutica e autobiografia: narrazione, interpretazione e identità*. L'autobiografia è analizzata in quanto spazio privilegiato per la comprensione della vita e la costruzione del sé. Adottando una prospettiva ermeneutica, lo studio dell'autobiografia può superare i limiti di un approccio eminentemente letterario. A partire da questa premessa, Mezzananza esplicita una serie di interrogativi che delineano il contorno teorico di questo momento ermeneutico, in particolare nel suo rapporto con la scrittura, coi racconti collettivi e con la formazione di un'identità.

Il fronte della narrazione continua ad essere scandagliato in chiave critica nella relazione di Silvia Pierosara (Università di Macerata) ne *La relazione tra narritività e dimensione simbolica: togliere per conservare?*. L'intento della relatrice è di condurre la riflessione sulla narrazione al di là della narrazione stessa, per riscoprire quel fondo simbolico e indicibile cui essa attinge tutto il suo potenziale euristico, un fondo che rimane assolutamente irriducibile. La narrazione può essere riscoperta come la tessitura della relazionalità umana solo se mantiene viva la tensione verso il senso, presente nella dimensione simbolica, interagendo con essa senza sostituirla. La posta in gioco consiste nella possibilità di preservare la dimensione pre-narrativa dell'esperienza umana.

*Dilthey e l'ermeneutica della struttura. Progetti di una logica ermeneutica* è la lettura offerta da Claudio Paravati (Università di Verona) allo scopo di delineare i tratti di "un'ermeneutica della struttura" in Dilthey. Mostrare l'autonomia delle scienze dello spirito, per Dilthey, vuole dire innanzitutto mostrarne la struttura, lo statuto gnoseologico e logico. Fondare le scienze dello spirito significa fare emergere il particolare rapporto interno-esterno, soggetto-oggetto, che caratterizza tali scienze e che struttura l'uomo nel suo "mondo". La missione che Dilthey si propone è cogliere la vita da se stessa e per far ciò deve fare appello all'ermeneutica, poiché la vita è la struttura e le scienze dello spirito non possono essere che scienze della comprensione che, nell'individuo e nella vita, incontrano i limiti inaggrirabili di questo comprendere.

La quarta ed ultima sessione di studio è inaugurata da Augustin Dumont (Facultées Saint-Louis, Bruxelles) che si sofferma sullo studio della comprensione e dell'interpretazione in Fichte: *La compréhension au risque de la Bildlehre fichtéenne. Etude sur la Doctrine de la science de 1804*. In particolare, la dottrina dell'immagine dell'ultimo Fichte e l'eredità raccolta da Novalis permettono di porre in luce, nel pensiero di Fichte, il rifiuto della dimensione interpretativa a favore della comprensione e il recupero di essa compiuto invece da Novalis, che la reintegra ne "la vita dell'immagine".

*La puissance des œuvres. Pour une reconstruction de l'herméneutique de Georg Simmel* di Denis Thouard (Centre Marc Bloch, Berlin), incentra l'analisi sul tardivo interesse di Simmel per la dimensione estetica, di cui si può però rintracciare un anticipo sin nell'*Estetica sociologica* del 1896 o negli studi più psicologici del 1902. Ben lontano da un intento sistematico, Simmel privilegia lo studio di singoli casi, redigendo brevi testi su soggetti particolari come il ritratto, il paesaggio o l'attore, e prendendo in analisi una gran varietà di forme estetiche, senza per questo progettare un resoconto sistematico sull'arte. L'intervento di Thouard delinea un Simmel che si muove tra la riflessione sulla profonda estetizzazione dell'esperienza delle opere d'arte stesse e la loro oggettività, che sfugge ad un approccio esclusivamente estetizzante.

La riflessione del convegno continua con l'intervento di Marco Sgarbi (Università di Verona), che ritrova la possibilità di una riflessione ermeneutica nel cuore stesso del pensiero criticista, esponendo una relazione dal titolo *La mente ermeneutica in Kant*.

L'intervento di Azadeh Thiriez-Arjangi (EHESS Paris), inaugura l'ultimo insieme di riflessioni che fanno più esplicitamente capo ad un'originale e interessante lettura di alcuni capitoli dell'opera di Ricœur. In *Hegel et l'histoire selon Ricœur* Thiriez-Arjangi ci invita ad un incontro tra filosofia e storia. Secondo Ricœur, è grazie ad Hegel che la filosofia dell'interpretazione si convince che il senso dell'esperienza si costruisce attraverso l'uomo. Proprio a partire da questa convinzione si fa strada la riflessione di Thiriez-Arjangi, che tenta un'immersione nell'opera di Ricœur, alla ricerca delle tracce della filosofia della storia hegeliana nel pensiero del filosofo francese.

Mario Lombardo (Università di Verona), illustre ospite di questo tredicesimo incontro de *Le Réseau Herméneutique*, propone un proficuo contributo al dibattito col suo intervento *La comunione dei vivi e dei morti*. Tra gli animali, l'uomo è l'unico che mantiene un legame con i morti attraverso elementi simbolici e ritualizzati, come ad esempio la sepoltura. Anche la morte, però, ha una sua storia e, nel mutare degli elementi simbolici, delle coordinate del 'tempo' e della 'realtà', la morte dei miei "tu" si costituisce oggi come il momento di unificazione della vita, per me che continuo a vivere. Mario Lombardo offre una lettura della proposta ricoeuriana di ritrovare in Kant quella logica della sovrabbondanza del senso che, pur mantenendosi nei limiti della semplice ragione, permette di approssimarsi ad una teologia cristiana dell'evento escatologico.

La tre giorni di lavori è chiusa dall'intervento di Alberto Romele (Università di Verona) che, in *Ricœur interprete di Agostino. Sulla nozione di*

*verbum in corde* sottopone la riappropriazione dell'agostiniano concetto *verbum in corde* alle prove dell'ermeneutica di Paul Ricœur, l'ultima ermeneutica filosofica a cui si può riconoscere una particolare "veemenza ontologica". A fronte di un'apparente rottura, dovuta all'assenza di mediazioni richieste dalla nozione agostiniana, Ricœur si riappropria della nozione di *verbum in corde* dal lato dell'esteriorità della narrazione, per mezzo di un *détour* attraverso il senso. La riflessione di Romele si apre inoltre su un secondo fondamentale binario di ricerca, che sottopone la stessa ermeneutica filosofica di Ricœur alla prova della nozione agostiniana di *verbum in corde*.

Il Convegno giunge così a termine, ma con esso non si concludono i lavori del *Réseau Herméneutique, Mythe et Image* che continua la costante attività di studio e confronto, anche attraverso le convenzioni di cotutela per dottorandi stabilite tra le Università *partner*, e avvia sin da subito i preparativi per l'appuntamento del 2011.

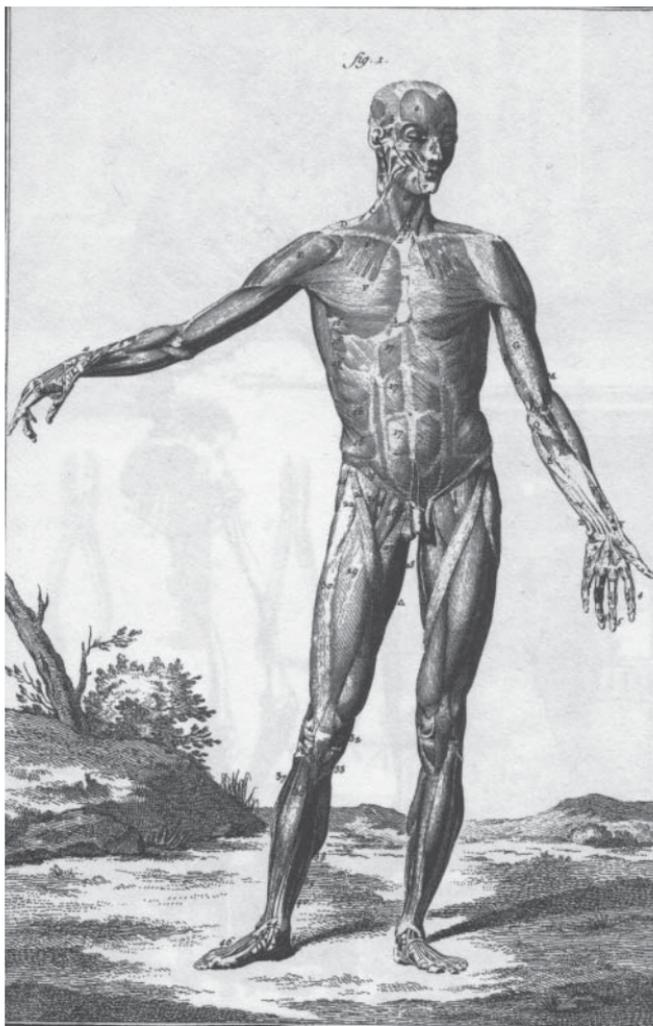


Tavola d'anatomia dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert.

## RECENSIONI

Franco Coniglione, *Popper Addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale*, Bonanno, Acireale-Roma, 2008.

A guardar bene il panorama attuale di saggi, manuali e testi specialistici più recenti in ambito epistemologico sembra ci sia una sorta di lacuna, derivante da un pregiudizio tutt'oggi ancora persistente: la lacuna concerne l'esistenza di studi post-neopositivisti sul pensiero scientifico che vadano aldilà di autori classicamente noti come coloro che di quel tradizionale paradigma hanno segnato la morte (Wittgenstein, Popper, Kuhn, Feyerabend); il pregiudizio implicitamente nascosto dietro tale lacuna è l'erronea convinzione che, forse, la riflessione sulla scienza e sulle attività epistemico-cognitive che la sottendono abbia in qualche modo avuto termine con quei pochi autori. Il testo qui presentato di Francesco Coniglione, il quale da anni si batte per una riflessione epistemologica aperta a ben altri confini che non quelli strettamente definiti dalla parabola della tradizione neopositivista e dai suoi critici, vuole essere uno stimolo ad aprire tali vedute per includervi dell'altro: per spaziare cioè dall'avvento delle epistemologie naturalizzate alla sociologia della scienza, alle sue varianti costruttiviste (il *programma forte* di Bloor, la *discourse analysis* di Gilbert e Mulkay, l'*Actor network theory* di Latour, i STS), passando per una rapida disamina del costruttivismo radicale e dell'epistemologia di matrice femminista, fino a giungere alla dissoluzione del *logos* occidentale operata dall'apostata Richard Rorty.

L'opera prende le mosse con la ricostruzione dell'idea di scienza e di razionalità all'interno del paradigma della cosiddetta Tradizione Ricevuta del neopositivismo, e dei suoi più specifici caratteri ricompresi sotto l'etichetta di *Received View* (introdotta da Putnam nel 1962) – temi dei quali l'autore è studioso ormai da anni – per seguire via via il passaggio di questi concetti attraverso le critiche post-positiviste ricevute fino alla loro caduta, e ai tentativi di sostituirvi altre e alternative visioni della scienza. Tutto ciò avviene in uno stile narrativo ampio, scorrevole e dialogico, in cui l'autore riesce a condurre il lettore entro gli sviluppi storici delle correnti prese in esame e a dibattere, al tempo stesso, alcune tesi nel merito delle argomentazioni, mostrandone lega-

mi, confronti e parallelismi, o talora criticando i punti deboli di posizioni che troppo facilmente e ingenuamente hanno preteso di sostituirsi a quelle criticate senza però aver compiuto, rispetto ad esse, un travaglio metariflessivo di livello pari o magari superiore.

Il testo nasce come secondo volume a completamento della precedente *Introduzione alla filosofia della scienza* (2004), che per diversi anni ha fornito agli studenti universitari una introduzione a concetti e teorie che sono state le fondamenta dell'epistemologia del Novecento. Ora, però, di fronte agli sviluppi tecnoscientifici più recenti, alle enormi rivoluzioni che la scienza e la sua presenza hanno apportato nelle nostre società e nelle nostre vite, si rende necessaria una ripresa di quei punti lasciati in sospeso nella precedente opera e di quelle teorie che all'orizzonte apparivano come nuvole scure a minacciare le ottimistiche promesse di filosofi ed epistemologi in qualche modo vicini alla concezione neopositivista della razionalità scientifica. Tuttavia, piuttosto che essere una mera prosecuzione del primo, questo testo ha ricevuto, consapevolmente crediamo, gli elementi fondamentali per vantare un'identità propria e un'esistenza autonoma. Meno didatticamente accurato del precedente, meno attento a particolari e spiegazioni di dettaglio, *Popper addio* è certamente un testo per chi possiede già strumenti propri di lettura e comprensione delle problematiche disciplinari, e, soprattutto, per chi coltivi un interesse personale, storico e sociale per la dimensione epistemologica e scientifica attuale nella quale, si voglia o no, siamo tutti civilmente coinvolti.

È così che questo viaggio della ragione del Novecento tra rappresentazioni gloriose e battaglie perse prende l'avvio, ma è un viaggio che ricalca quello del vecchio e intramontabile *logos* occidentale di cui la ragione della Tradizione Ricevuta è una tra le rappresentazioni più simboliche. Riflessivamente articolati e discussi, i passaggi di questo viaggio sono inizialmente seguiti lungo il farsi del concetto di razionalità scientifica moderna e la costruzione dei caratteri formali, sintattici e metodologici che contraddistinguono teorie e leggi scientifiche a partire dalle riflessioni dei circoli di Vienna e Berlino, in una ricostruzione storica e dialettica delle relazioni e delle differenze tra i concetti di scienza, conoscenza, razionalità. Queste analisi seguono passo passo il presentarsi dei primi segnali di crisi del modello dominante: dall'entrata in scena della storia della scienza, alle difficoltà di tenuta di alcune assunzioni come quelle che governavano il riduzionismo interteorico, la distinzione tra un vocabolario teorico ed uno osservativo, o tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione. È proprio questo uno dei baluardi della concezione tradizionale della scienza che, venuto a cadere, porta alla revisione dei fondamenti dell'epistemologia classica: dalla rimessa in discussione che il momento della scoperta sia qualcosa di indistinto e di a-logico rispetto al più razionale e fondante momento della giustificazione, si aprono le strade per una riflessione che accolga in sé le acquisizioni più accreditate di discipline come psicologia e scienze cognitive, o le strutture del discorso epistemico e metodologico della sociologia. Comune denominatore di tutti questi sviluppi, sia che si tratti di epistemologia naturalizzata, di sociologia della conoscenza scientifica o di storia della scienza, è che l'immagine tradizionale della scienza che il neopositivismo ci ha fatto conoscere perde la sua posizione di impresa intellettuale per eccellenza, universale, cumulativa, a-valoriale, disinteressata, a-valutativa, empiricamente fondata, priva di influenze metafisiche e, infine,

mirante alla cattura di un oggetto reale, di una verità cui ci si approssima sempre di più e sulla quale si ritiene possibile, a ciò, di fatto si è aspirato dalla Rivoluzione scientifica in poi, dire qualcosa di definitivo.

Rilevante a questo proposito anche l'interpretazione dell'atteggiamento di Feyerabend, comunemente e sbrigativamente etichettato come "anarchismo metodologico", ma qui invece inteso come una forma di "misticismo metodologico": l'espressione è coniata allo scopo di esprimere tutta la carica di complessa ricchezza che si nasconde dietro le pratiche e le tradizioni in uso in qualsiasi comunità, carica che, piuttosto che lasciarsi comprendere normativamente o descrittivamente, è tacitamente posseduta ed utilizzata dagli "adepti" di ciascun gruppo, senza lasciarsi ingabbiare in rigide descrizioni processuali. Così come è innovativo il richiamo che permette di rivedere le idee feyerabendiane alla luce della più fertile prospettiva modellizzante e idealizzazionale, di matrice polacca, secondo cui ogni teoria scientifica può essere sfruttata al meglio se privata di pretese assolutizzanti e fortemente realistiche, e valorizzata invece quale costruzione ideale con un certo grado di adattabilità e successo nella spiegazione o nella predizione di eventi.

Ma ciò non basta ad esaurire il quadro delle novità che hanno scosso il panorama epistemologico di questi ultimi cinquant'anni, quale è qui presentato: mentre molti, specie nel panorama italiano, ancora si ostinano a ignorare quanto avviene in altri paesi e contesti, a chi vuole occuparsi seriamente di filosofia della scienza diviene chiara la necessità di includere nelle proprie riflessioni anche quelle esperienze che hanno segnato risolutamente alcuni passi in avanti nella comprensione dei fenomeni scientifici non più visti solo dalla prospettiva contenutistica e metodologica, ma anche da quella del contesto sociale, politico o economico, e dell'interazione con interessi e visioni personali. In questo senso si spiega la rinnovata attenzione alla Sociologia della conoscenza, che superato il modello mertoniano, in fondo ancora analogo a quello della tradizione ricevuta, fa propri alcuni degli elementi di novità già noti alla filosofia della scienza, per calarli entro studi di natura macro e micro-sociologica, attenti anche all'evoluzione della tecnologia e verificati con precise e puntuali analisi di *case-studies*. Così si spiegano le analisi del *programma forte* della scuola di Edimburgo, del superamento del determinismo tecnologico permesso dall'avvento del programma SCOT, dell'analisi di *laboratori life* e dei *network* che proprio entro i laboratori concorrono alla costruzione dei fatti scientifici di Latour, fino a toccare punti concettualmente fondamentali come la riflessione sulla *co-produzione* di scienza e società all'interno dell'ampio ed inesauribile dibattito dei STS (*Science and technology studies*).

Da qui sorge l'occasione per mostrare la relazione, in vero tutta da approfondire, tra tali concetti di recente introduzione e precedenti riflessioni, quale quella tradizionale e ricorrente di Feyerabend, da una parte, e quella modellizzante e idealizzazionale, dall'altra, della quale l'autore è estimatore e simpatizzante, oltre che attento studioso e ricercatore. Nella fattispecie, egli è qui sostenitore di una posizione per la quale trova appoggi più e meno illustri (dalla polacca scuola di Poznan a Marcello Cini, a Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, per finire con Nancy Cartwright e Ignazio Licata) che, muovendo dalla necessità di distinguere il piano epistemico della teorizzazione da quello ontico della realtà materiale sottostante, gli permette di vedere nelle teorie che noi costruiamo sulla realtà, di qualsiasi natura esse siano, delle mere model-

lizzazioni o teorizzazioni astratte, cioè costruzioni ideali ben poco fattuali, ma valide nella misura in cui si adattano a cogliere un determinato ambito o livello di fenomeni, e che hanno successo nella loro spiegazione.

Seppur col rischio di abusare della pazienza del lettore, l'autore cerca di dimostrare la plausibilità delle proprie posizioni, lasciate brevemente a far capolino sulle analisi condotte, con una disamina del costruttivismo e delle posizioni meno accettabili in esso: è in particolar modo discussa e nel merito di singole posizioni confutata la teoria del costruttivismo radicale, sostenuta all'interno di discipline in gran parte umanistiche o vicine alle scienze umane (psicologia, scienze cognitive, biologia, etc.), contro le quali si sostiene l'implausibilità di una posizione del tutto priva di ogni aggancio realistico e ontologico, semplicisticamente fenomenista, quale apparirebbe dalle argomentazioni condotte dai costruttivisti radicali, i quali ne escono con una ben magra figura di pensatori metodologicamente e filosoficamente ingenui. Tra le altre tappe del viaggio fin qui descritto, figurano ancora le posizioni critiche dell'epistemologia femminista, che nella sua versione più radicale porterebbe alla decostruzione delle fondamenta stesse su cui si è eretta l'epistemologia del Novecento; ed infine quelle dell'apostata Rorty, che sembra chiudere la parabola che egli stesso ha percorso con la sua formazione di filosofo, decretando la morte dell'epistemologia e della filosofia tradizionalmente intesa, alla quale può semmai subentrare una forma di civile conversazione, di dialogo radicato etnocentricamente nella consapevolezza della limitatezza storica e culturale di ogni posizione, comunità, epoca.

Quale allora la conclusione di questo itinerario a dire il vero complesso e stravolgente per l'immagine tradizionale della razionalità scientifica che da Galileo in poi tutti avevamo ormai imparato a conoscere ed ammirare? È davvero decretata la fine del *logos* occidentale? E se esso abdica alle sue funzioni di conoscenza e razionalità critica cosa potrà mai prendere il suo posto? Dubitiamo che le intenzioni conclusive del testo credano realmente nel futuro crearsi di un vuoto epistemologico, intendendo piuttosto le domande finali come provocazioni per continuare a pensare e per tentare di creare una nuova immagine della ragione occidentale, alla luce certo delle critiche fin qui seguite e accettate, ma senza dimenticare la necessità, per ogni uomo che intenda la filosofia come un dovere civile, di continuare ad affrontare domande, richieste, esigenze e dubbi della nostra epoca. Lasciare che alla umana ragione si sostituisca una mistica della verità, con nuovi popoli eletti e nuovi vangeli, rischierebbe di condurci a rinnovati periodi di oscurantismo e fondamentalismo, i cui risultati, come la storia ci ha insegnato, non valgono mai il numero dei sacrifici imposti. Per ciò riteniamo che da queste conclusioni debba trarsi stimolo per un nuovo progetto, per una nuova proposta che potrebbe essere da queste basi sviluppata anche a partire delle riflessioni qui tracciate dallo stesso autore: in tal modo, essa sarebbe infatti una tra le tante teorie o modelli possibili, adatti a rispondere a determinate questioni e non ad altre, perciò parzialmente e temporaneamente efficaci, ma senz'altro necessari al proseguimento del lavoro dell'umana ragione.

*Rosaria Di Tommasi*

Mario Capanna, *Per ragionare. Sessanta domande sul nostro futuro e alcune proposte*, Garzanti, Milano 2010, pp. 208.

La piacevole lettura di questo piccolo ed intelligente libro costituisce un ottimo rimedio contro il diffuso e pervasivo logorio quotidiano della nostra democrazia, anzi come puntuale e stimolante denuncia critica di quel progressivo, ma continuo, svuotamento reificante, spesso prodotto *dall'interno*, della nostra stessa democrazia, che ci ha condotto ad una situazione di autentica oligarchia nella quale i cittadini contano sempre meno, mentre la casta degli oligarchi (in politica, economia, sanità, scuola, università, scienza, etc.) conta sempre di più e si percepisce come sostanzialmente impunita.

Il tenace *file rouge* di questa ultima riflessione di Capanna è peraltro ben espresso dal titolo del libro: sono così offerti al lettore sessanta differenti spunti per tornare a riflettere criticamente, appunto con l'ausilio della nostra razionalità critica, sulla nostra situazione attuale (non solo quella italiana) che sembra sempre più sfuggirci di mano, perdendo di vista alcuni riferimenti fondamentali. Capanna ha peraltro il merito di far ragionare il suo lettore prendendo le mosse dai problemi concreti più diversi ed eterogenei, mostrando, *kantianamente*, come «ciò che emerge è l'acuto bisogno che la verità torni a permeare la politica» (p. 50). Certamente, come ha rilevato il premio Nobel per la letteratura Dario Fo, prima o poi, continuando proprio in questo andazzo reificante e disumano «si arriverà al punto che anche noi italiani potremo gridare: per dio, siamo immersi nella merda fino al collo, ma è per questo che camminiamo a testa alta!». Ma proprio quale efficace antidoto a tale infausta previsione, le considerazioni di Capanna aiutano, fin da ora, a camminare comunque a testa alta, secondando, per dirla con Kant, la nostra *indoles erecta*, entro una drammatica situazione nazionale ed internazionale che si percepisce come sempre più degradata, iniqua ed oligarchica.

Il che vale, *in primis*, per le stesse forze della sinistra che hanno il grave torto storico (e politico) di non riuscire più nemmeno a scorgere e vedere la «dittatura del profitto» (p. 39) che avvolge l'intero pianeta. Non solo questa sinistra, sempre più "sinistra", non comprende neppure che lo stesso «mercato reale non è affatto "libero": entro le dinamiche del profitto, soggiace e obbedisce alle oligarchie dei più potenti. Oligarchie, ovvero minoranze» (p. 38). In questa prospettiva planetaria allora per Capanna, «dinanzi al fallimento strategico del capitalismo globalizzato, il riformismo - ogni riformismo - è semplicemente una foglia di fico sulla sua catastrofe» (p. 64), proprio perché, per dirla con il sociologo polacco Zygmunt Bauman, «il capitalismo offre il meglio di sé non nel risolvere i problemi, ma nel crearli [...] Per dirla crudamente, è in sostanza un sistema parassitario». Di fronte ad una società basata sul profitto (anziché sull'onesto guadagno) e sugli egoismi (anziché sulla solidarietà), dalle pagine di Capanna emerge, quindi, la necessità e l'opportunità di ricostruire «una sinistra autentica e moderna», proprio perché «se avessero una qualche percezione della realtà - "effettuale", direbbe Machiavelli - i gruppi dirigenti socialdemocratici (e pure quelli sedicenti antagonisti) dovrebbero non solo dimettersi, ma generosamente estinguersi» (p. 65). Tuttavia, tale auspicata estinzione è, naturalmente, ben al di là da venire e, proprio per questa ragione di fondo, occorre allora attrezzarsi criticamente, onde utilizzare tutta la nostra intelligenza per meglio comprendere i profondissimi squilibri che contraddistinguono il nostro mondo contemporaneo.

In questa prospettiva occorre allora lasciare pienamente al lettore il gusto di poter godere, pagina dopo pagina, la varia considerazione dei differenti e contrastanti aspetti sociali, culturali, economici, politici e scientifici che vengono differentemente presi in rapida considerazione dall'Autore. In questa sede sia invece sufficiente ricordare come tutta questa ricca e assai differenziata disamina sia comunque in grado di cogliere pienamente il vario dipanarsi del pernicioso e sempre più grave divorzio tra etica e politica, divorzio realizzatosi non solo nel nostro piccolo paese europeo, ma anche a livello internazionale (per esempio, come dimenticare, le clamorose menzogne di un presidente americano avanzate per giustificare una guerra iniqua, attuata, peraltro, in palese e clamorosa violazione del diritto internazionale, con la complicità degli stessi europei?). A fronte di tale drammatico divorzio il volume, con le sue considerazioni critiche, propone di collocare al centro dell'azione civile la preziosa indicazione kantiana, secondo la quale «l'onestà è la miglior politica».

Ma è anche interessante sottolineare come la critica alla «dittatura del profitto» venga svolta da Capanna grazie ad uno sguardo più attento all'uomo e alla stessa dimensione (fondamentale) della natura. Osserva infatti Capanna: «vorrà pure dire qualcosa che in natura *la crescita indefinita* - cardine cervelotico del profitto capitalistico - non esiste. Per esempio: una quercia, un ulivo possono vivere decenni (e addirittura per secoli), ma non si sviluppano oltre una certa misura. Nelle forme di vita naturali non c'è ipertrofia salvo - a riprova - quella indotta dall'esterno, spesso tramite elementi inquinanti» (p. 103). L'ipertrofia patologica del profitto, tipica del mondo capitalista, vuole invece crescere indefinitivamente, violando palesemente limiti e confini della compatibilità ambientale, della giustizia e, persino, della stessa umanità. In questa precisa situazione «siamo arrivati al punto, oggi, che sono gli scienziati (non tutti, ovviamente, ma quelli più responsabili) a dire ai politici, e ai cittadini, che occorre in primo luogo una rivoluzione di pensiero, che metta al centro la salvezza dell'uomo e del pianeta, tramite una nuova economia di solidarietà - solidarietà fra gli esseri umani e i popoli, e fra loro e la Terra» (pp. 110-111).

A fronte di questa disamina la proposta dell'Autore consiste non solo nell'illustrare le ragioni di una diversa economia da conseguirsi con l'attuazione di un differente scambio "equo e solidale", ma anche nel ricordare la necessità di difendere un'agricoltura libera dagli organismi geneticamente trasformati (OGM), onde riattivare e incrementare «l'agricoltura di prossimità e la filiera corta, la produzione e il consumo più ravvicinati possibile». In questa prospettiva si scorge del resto una interessante e indubbia sintonia di fondo di alcune chiare prese di posizione di Capanna con quelle espresse da Luca Zaia, anche quando quest'ultimo era ministro delle Politiche agricole (ma non solo: per questo singolare sintonia civile cfr. la recensione al volume di Zaia pubblicata qui di seguito). In ogni caso per Capanna è chiaro che esattamente da questa diversa consapevolezza critica sul mercato, l'economia, l'agricoltura e i rapporti tra i popoli e le persone «deve ripartire la sinistra che voglia essere di alternativa» (p. 121). In caso contrario, la sinistra, in tutte le sue sfumature politiche, sarà, necessariamente, subalterna, miope e contraddittoriamente riformista, incapace, cioè, di comprendere che responsabilità essenziale della democrazia è quella di «assumersi il compito di rigenerarsi, di essere il baricentro che libera la sovversione propulsiva dei nuovi paradigmi scientifici,

di essere motore, senso e scopo dell'innovazione che, se non è condivisa e non demarca corrispondenti evoluzioni progressive nell'ordinamento sociale, ha come suo esclusivo fine quello di alimentare tecnologie che concentrano capitali, che moltiplicano l'acuirsi delle disuguaglianze, che generano conflitti in una spirale senza fine» (p. 189).

Fabio Minazzi

Luca Zaia, *Adottare la terra (per non morire di fame)*, Mondadori, Milano 2010, pp. 122.

«Una comunità è riconoscibile anche attraverso la sua identità alimentare. [...] I prodotti tipici sono la semantica del rapporto unico che si instaura tra un gruppo umano e il suo territorio. La sintassi, invece, è costituita dalle ricette tramandate dalla sapienza tradizionale, cui sono connessi i riti conviviali quali forme umanizzate di consumo» (p. 55). Per Zaia occorre pertanto «riscoprire la linea della narrazione popolare per resistere all'oblio» (p. 16) e se un sociologo polacco come Zygmunt Bauman ha efficacemente definito «liquida» la nostra società - la società contemporanea in cui la malattia collettiva sembra essere proprio la perdita complessiva di memoria - allora occorre senz'altro contestare l'immagine pubblicitaria dei "mulini bianchi", onde saper riscoprire la nostra fondamentale e assai complessa relazione con la terra, relazione sempre mediata dalla nostra stessa, non meno complessa, storia.

Sono queste, sinteticamente, le interessanti premesse di fondo che inducono consapevolmente Zaia a proporre di «adottare la terra» quale intelligente e vincente strategia di sviluppo equilibrato e rispettoso per saper rispondere ai disastri causati da una globalizzazione basata sempre più sul profitto che dimentica, sistematicamente, i *limiti* e le *compatibilità* ambientali e naturali entro le quali si svolge la vita umana e anche quella di qualunque essere vivente. Citando un filosofo liberale del Seicento come John Locke - che già ben distingueva tra le attività, come quelle agricole ed artigianali, in cui «la fatica pone un limite morale al desiderio vitale di assicurarsi risorse» (p. 35) e le attività finanziarie che, invece, «non conoscono un simile freno» (*ibidem*) - Zaia afferma, conseguentemente, che «il neoliberalismo deve rivedere molti dei suoi parametri e, soprattutto, deve rimettere al centro la persona. Il mercato non può mai essere un fine. Soprattutto quando, come oggi, è alterato dalla vacuità del diritto internazionale e dai meccanismi di una globalizzazione senza controllo» (p. 36). *Contro* il «supermercato della cultura unica» e anche *contro* una «produzione alimentare e industriale standardizzata e omologata», Zaia propone allora, *costruttivamente*, di rivalorizzare proprio la semantica e la sintassi delle differenti tradizioni alimentari popolari, a sua volta radicate nelle varie storie sociali e civili, giacché, sempre a suo avviso, «ciascuno deve essere messo in condizione di decidere del proprio destino e di fabbricarselo secondo la propria storia, la propria identità, la propria capacità di sfruttare le risorse che possiede alla nascita» (p. 9).

In questa prospettiva Zaia propone allora di riscoprire la nostra relazione con la terra «o meglio le terre - quelle di appartenenza - che consentono la persistenza della biodiversità nelle coltivazioni e la presenza di identità comu-

nitarie diverse, unite però da una comune visione di fondo» (p. 17). Sempre in questo orizzonte prospettico allora Zaia non solo esplicita le sue profonde sintonie con alcune tipiche tematiche sviluppate articolatamente da Carlo Petrini di *Slow food*, ma parla esplicitamente anche della necessità di saper configurare, nel prossimo, immediato, futuro, una «economia umanizzata» che sappia appunto reagire ad un «mercato sradicante», recuperando «le ragioni dell'economia storicizzata» (p. 20). Del resto, ricorda ancora Zaia, se si tiene presente che «nel nostro Atlante agricolo si contano 4471 prodotti tipici, si capisce subito quanto la nostra agricoltura abbia a che vedere con la storia delle nostre comunità, con le radici profonde dei nostri territori, con l'identità antica del nostro Paese, delle sue regioni, delle sue province, dei suoi comuni» (p. 27). Anche Charles De Gaulle diceva che in Francia vi erano più formaggi che giorni dell'anno: questa straordinaria e diffusa ricchezza alimentare è anche ricchezza culturale e civile, intessuta di molteplici storie di differenti territori, nonché di moltissimi uomini e di donne che hanno lavorato, per secoli e per varie generazioni, proprio quei pascoli, quelle erbe, quelle valli, quei campi, etc., onde poter infine ottenere quel determinato, tipico e irripetibile, prodotto agricolo che ora costituisce il risultato, ultimo e più interessante, di questa storia specifica, nata anche da una precisa e peculiare relazione con un peculiare territorio e i suoi stessi peculiari valori.

La biodiversità costituisce allora una risorsa e una ricchezza - culturale ed economica - che deve essere tutelata e valorizzata, anche perché «i consumatori hanno il diritto di poter acquistare la qualità a prezzi ragionevoli. I produttori, quello di avere il giusto compenso per il loro lavoro» (p. 39), attuando, appunto, un mercato umanizzato che contesti le logiche astratte globalizzanti e senza limiti del profitto finanziario e anche quelle, altrettanto patologiche, del «traffico internazionale di cibo adulterato» (p. 79), proprio perché «ogni territorio ha una sua agricoltura particolare, che è espressione della propria cultura e della propria tradizione» (p. 90). Facendo così leva sullo «sviluppo rurale [che] è uno sviluppo che non prescinde dal territorio, ma che anzi ne vuole sfruttare tutte le potenzialità» (p. 91), Zaia propone di «difendere e promuovere il complesso mosaico delle comunità rurali, sia rispettando la biodiversità sia tutelando le identità territoriali», giacché questo «equivale dunque a difendere e promuovere non solo un comparto economico, ma anche quel "gesto economico e politico" di cui c'è bisogno. Sia a livello nazionale sia internazionale. Ma per farlo occorre ristrutturare le reti comunitarie dell'economia agricola, non fondata sulle sole regole del Wto o sugli accordi interstatuali. Tale esigenza si è trasformata in urgenza dopo la crisi che ha investito il mondo intero» (p. 107).

L'«adozione della terra» si configura così come una mossa strategica e politica di importanza vitale e cruciale, per più ragioni. Chi infatti «vuole adottare la terra sta resistendo a una violenza che renderebbe l'umanità infinitamente più povera» (p. 113). Non solo si difendono in tal modo alcuni elementi vitali come l'acqua, il cibo e l'aria stessa che si respira, ma si deve essere anche consapevoli che l'agricoltore, nel momento stesso in cui «è responsabile di una vera e propria azienda economica», a sua volta difende e «trasforma il territorio e il paesaggio» (p. 112). Zaia sottolinea anche come la salute e la qualità «sono diritti su cui non si può mediare. Ma bisogna rendere la gente consapevole che nel mondo globalizzato non tutti pensano e vivono la salute e la qualità come diritti e come prassi di produzione» (p. 78). Proprio per questa

ragione occorre allora saper riattivare, con intelligenza e creatività, le molteplici semantiche e le diverse sintassi radicate nelle differenti storie territoriali popolari, onde saper tutelare e difendere, con piena consapevolezza culturale e civile, la varietà delle storie e delle culture popolari (anche, e soprattutto, di quelle alimentari ed agricole).

In questo orizzonte della tutela delle differenze e delle identità storiche Zaia non può non essere allora coerentemente federalista, perché il federalismo gli si configura come una intelligente *terapia* per ricostruire un'*unità nella differenza*, basata su un patto di amicizia e solidarietà. Afferma esplicitamente Zaia: «esiste un'Europa che mi piace. È quella sognata ancora due secoli fa da un filosofo come Immanuel Kant, che vedeva nella federazione dei popoli europei l'unica possibile terapia contro le guerre che per secoli avevano insanguinato il continente. C'è voluto il Ventesimo secolo con le sue follie ideologiche, le guerre mondiali, gli stermini e la Guerra fredda, per rendere infine l'Europa qualcosa di più umano. Penso al contributo di Altiero Spinnelli, un grande federalista» (p. 66). In questa precisa prospettiva strategica il federalismo si configura allora, coerentemente, come un nuovo patto sociale, fondato, *in primis*, sul pieno «riconoscimento della natura plurale» dell'Italia, dell'Europa, dei vari continenti e del mondo stesso e di qualunque singolo paese, paese singolo che sempre, a sua volta, si articola in differenti regioni e in varie storie regionali.

Il che suggerisce, in definitiva, una precisa strategia economica ed alimentare mondiale: «serve più agricoltura, e più agricoltura nei territori in cui c'è la fame. Il commercio internazionale è importante; e lo sono anche le attività delle organizzazioni internazionali, quelle delle Ong e di tutte le persone di buona volontà. Ma il problema si risolve tenendo conto delle tradizioni e delle produzioni di ogni territorio. Non capisco perché un bambino africano e un bambino del Bangladesh debbano mangiare burro di noccioline. Tutta la terra dà frutti. Abbiamo le tecnologie necessarie per mettere tutti nelle condizioni di nutrirsi» (pp. 88-89). Non stupisce, allora, di leggere che Zaia è decisamente contrario all'introduzione nell'agricoltura degli organismi geneticamente modificati (OGM), non solo perché si modificherebbe, in modo assai rischioso e incontrollabile, delle diete alimentari efficaci ed equilibrate, ma anche perché l'introduzione degli Ogm non risolverebbe affatto il problema della fame nel mondo: «non solo non si sfamerebbe il mondo, ma si renderebbero ancora più dipendenti gli agricoltori e i popoli dei Paesi più poveri dalle tecnologie e dai brevetti delle sementi dei Paesi più ricchi» (p. 87).

Come forse si può evincere anche da questa pur sintetica scheda recensoria, dalle differenti argomentazioni di Zaia emergono notevoli ed interessanti punti di contatto con altre tradizioni di pensiero che, per esempio, collocano questo libro di Zaia in significativa sintonia civile (anche schiettamente operativa: per esempio contro gli Ogm) con quello di Capanna che si è precedentemente segnalato. Certamente nell'articolazione complessiva del discorso di Zaia emergono anche taluni punti più problematici - come quando, per esempio, si cercano di difendere le differenti identità tradizionali colte nella loro concretezza immediata, irridendo alla tutela della laicità delle strutture civili di una comunità moderna (cfr. p. 67 e l'esplicita difesa della presenza del crocifisso nelle aule scolastiche). Tuttavia, d'altra parte, non può neppure sfuggire come questa proposta di Zaia, in cui il federalismo è presentato, giu-

stamente, come una felice terapia critica per risolvere positivamente i gravi problemi del mondo globalizzato, non possa non far sua l'esigenza strategica di tutelare e far leva, gramscianamente, proprio sulle «autonomie dal basso», che, sole, possono appunto costruire un nuovo e affidabile scenario civile e politico. Con il che i problemi, naturalmente, non si chiudono, bensì si *aprono*, proprio perché occorre sempre saper reagire criticamente al complessivo degrado contemporaneo, individuando nuove strategie civili e politiche che ridiano voce e ruolo alla gente che non accetta di vivere in un mondo sempre più inquinato, dominato da un cibo che avvelena e dove natura, uomini ed animali sono sempre più assoggettati, globalmente, alla disumana «dittatura del profitto» che sembra tutto travolgere in una folle corsa acefala verso la sistematica distruzione della vita su tutto il pianeta.

*Fabio Minazzi*

Giulio Giorello, *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano 2010, pp. 232

Se è vero, come sosteneva Jules-Henry Poincaré (*Il valore della scienza*, 1905), che «il pensiero non è che un lampo in mezzo a una lunga notte. Questo lampo, però, è tutto», allora il lettore rimarrà probabilmente deluso dalla lettura di questo libro. Il volume tratta *pragmaticamente* «del buon uso dell'ateismo», ma non contiene una briciola di pensiero originale in relazione al problema teoretico dell'ateismo. A conferma di questa singolare assenza di teoresi, basti segnalare che il pensiero filosofico di un pensatore oltremodo acuto ed originale come Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), la cui riflessione, come è noto, ha fornito tanto filo da torcere ai teorici credenti e religiosi, è qui invece sostanzialmente ignorato. A Feuerbach, che costituisce una figura invero centrale dell'ateismo contemporaneo, si accenna, del tutto episodicamente, in tre sole occasioni, peraltro parlando di lui come di uno «strano tipo di ateo» (p. 91). Parimenti ignorati sono d'Hollbach (1723-1789), La Mettrie (1709-1751), Helvétius (1715-1771), Marx (1818-1883), Comte (1798-1857), Le Dantec (1869-1917), etc. etc.

Nel volume viene sostenuto apertamente un *ateismo metodologico*. Dichiarata l'Autore: «non mi interessa in sé la questione dell'esistenza o della non esistenza di una qualche divinità - se non esiste, ciò è bene per la nostra argomentazione; se esiste è ancora meglio (più significativo avrà la nostra ribellione) - quanto il fatto che Dio può venire impugnato come una clava per sottrarci ogni forma di autonomia - filosofica, politico-economica, tecnico-scientifica. Si tratta di evidenziare l'infondatezza di tale pretesa, da qualunque parte venga avanzata: maghi, incantatori, sacerdoti, funzionari di partito, imbonitori della televisione ecc. E soprattutto, attenzione al linguaggio: perché parlare di *salvezza* o di *redenzione*? Chi si esprime in questo modo non dovrebbe anche avere l'onere di indicare il *pericolo* o il *peccato*? È la libertà una malattia mortale? O addirittura la vera ragione per cui il mondo sarebbe corrotto? Anche dei filosofi sembrano aver pensato così (vedi oltre il caso del Platone della *Repubblica*). Ma per me la libertà non è un'influenza contro la quale bisogna vaccinarsi, bensì la condizione di base per la vita che decidiamo di vivere,

senza che nessuno venga a dettar legge alla nostra coscienza» (p. 139). Quindi secondo l'Autore che in Ulster si è autoqualificato, assai bizzarramente (ma, tuttavia, senza alcun minimo coraggio, cfr. *infra*), quale «ateo protestante» (p. 16), il problema dell'esistenza di dio è del tutto indifferente, al punto, come si è visto, che su questa questione non si pronuncia e, da autentico *latitudinario*, non prende, quindi, alcuna posizione. Conseguentemente, perlomeno sul piano del pensiero, il suo *indifferentismo* pragmatico non è neppure assimilabile ad una sorta di agnosticismo: il Nostro si limita infatti a dichiarare di voler vivere *come se* dio non esistesse. Punto.

D'altra parte il suo «ateismo metodologico» possiede una fonte ben precisa ed esplicitamente riconosciuta: vale a dire il pensiero teorico di un filosofo francese come Jean Petitot, con particolare riferimento ad un suo recente ed emblematico volume, *Per un nuovo illuminismo (La conoscenza scientifica come valore culturale e civile*, ed. it. a cura dello scrivente, Bompiani, Milano 2009). Tuttavia, va subito rilevato come l'«ateismo metodologico» di Petitot scaturisca soprattutto da un preciso e complesso piano di riflessione squisitamente epistemologico e si inserisce, a sua volta, in un ben preciso ed articolato programma di ricerca filosofico e civile, dichiaratamente neoilluminista, alla luce del quale questo pensatore francese sottolinea l'attualità critica del razionalismo trascendentalistico di ascendenza kantiana, rifacendosi anche, peraltro in modo sempre programmatico, alla grande e feconda tradizione del razionalismo critico di pensatori italiani del Novecento come Antonio Banfi, Giulio Preti, Ludovico Geymonat. Su questa preciso orizzonte prospettico Petitot delinea insomma un'interessante proposta teorica per un nuovo illuminismo critico per mezzo del quale, a suo avviso, si può risalire alle stesse radici, eminentemente teoretiche, del disastro della ragione post-kantiana, onde delineare una innovativa tricotomia critico-trascendentale, sempre in grado di connettere l'ordine descrittivo ed esplicativo dell'oggettività scientifica e della verità cognitiva (il sapere), con l'ordine prescrittivo e giuridico della correttezza etica e delle regole normative (il dovere), nonché, *last but not least*, con l'ordine autoriflessivo dell'emancipazione e dell'autenticità (la speranza). L'originale proposta filosofico-civile delineata da Petitot configura così un ricco programma di pensiero che si situa, del tutto consapevolmente, entro una composita e ben precisa, classica, tradizione teoretica, onde rilanciare, ad un nuovo livello epistemologico, filosofico e civile, il profondo e fecondo nesso critico che nella tradizione occidentale, perlomeno a partire dalla modernità, si è via via instaurato tra la conoscenza (e il suo costante incremento critico) e la libertà (e il suo continuo ampliamento civile), trovando nell'escatologia (nell'utopia e nella progettualità politica di impianto razionalista) il suo più autentico asse dinamico, un autentico baricentro storico-critico creativo. Come forse si può evincere anche da questi cenni, pur assai sintetici ed ellittici, la complessa proposta di Petitot risulta essere particolarmente originale ed articolata, come ben emerge dalle pagine di questo suo recente, importante, denso e certamente non facile, volume.

Niente di tutto ciò è invece presente nel volume di Giorello il quale depotenzia e svuota sistematicamente l'originale proposta di Petitot - che pure assume, *parassitariamente*, come fondamento centrale e di riferimento strategico per il suo libro - per ridurla, invariabilmente, ad una sua ombra evanescente, ovvero ad un assunto di comodo, appunto quello di un «ateismo me-

todologico» che si qualifica proprio per la sua pretesa, invero programmatica, di non sporcarsi mai le mani con questo o quel determinato assunto teorico, onde lasciar sempre spazio, libero e privilegiato, proprio al piano pragmatico, appunto quello concernente esclusivamente «il buon uso» dell'ateismo à la Epicuro. Nulla e niente interessa a Giorello oltre e al di là di questo «buon uso». Il suo, infatti, è e vuol sempre essere, programmaticamente, solo «un ateismo autenticamente libertino» (p. 59) che, conseguentemente, non si impegna mai in nessuna disputa teorica. Perché? Perché il suo cuore non si commuove affatto per il pensiero, la teoresi, la verità, la giustizia, la speranza e altre simili illusorie chimere, proprie, forse, dei baggiani che si dedicano a tali vane illusioni metafisiche, giacché il Nostro «ateo protestante», «non ritiene che alcun valore sia così profondo da imporgli il sacrificio della propria autonomia o indipendenza di giudizio» (p. 146). Ecco così svelato l'arcano del Nostro «ateo protestante», il suo più vero "centro di gravità permanente", *l'anima dell'anima* della sua posizione pragmatica: la sua «propria autonomia o indipendenza di giudizio», pensata sempre in modo assoluto, irrelato ed esclusivo.

Ma questo assunto non costituisce forse, a sua volta, un determinato e preciso *valore* della modernità, storicamente conseguito entro un ben peculiare contesto storico-culturale, scientifico e civile, che ha alle spalle anche molteplici sacrifici e battaglie di innumerevoli singoli individui che, da soli, oppure in relazione tra di loro, hanno combattuto, sacrificando apertamente, a volte, la loro stessa vita? Giorello non prende affatto in considerazione questo problema storico in tutta la sua portata teorica. Preferisce invece motivare questo suo assunto riferendosi esplicitamente ad un celebre pensatore come John Stuart Mill (1806-1873), dichiarando che «insomma, per dirla ancora con Mill, vorremmo "perseguire il nostro bene al nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella ricerca". Come faceva notare Harsanyi nel 1977, "questo non è che il notissimo *principio della sovranità del consumatore*, spesso discusso nella letteratura dell'economia del benessere: gli interessi di ciascun individuo devono essere definiti nei termini delle *sue proprie* preferenze *personali* e non nei termini di ciò che qualcun altro pensa sia *bene per lui*"» (p. 153, corsivi nel testo). Il buon uso dell'ateismo si radica, dunque, nell'utilitarismo che massimizza sempre gli interessi di ciascun individuo, pensato sempre come un assoluto irrelato.

Tuttavia, il ruolo dell'individuo e dei suoi interessi, se costituiscono, indubbiamente, una significativa conquista di *civiltà* della modernità, non possono poi essere indebitamente assolutizzati, trascurando che quello stesso individuo costituisce anche, *in se stesso*, un preciso *reticolo di civiltà e di socialità*. Se del resto si volesse procedere per assoluti ci si troverebbe ben presto di fronte a due polarità assolute contrapposte: l'*individuo* e la *società*. Anche quell'individuo assoluto, il *consumatore sovrano* (sic!) cui si appella il Nostro, deve poi essere sempre posto in relazione con la sua specifica polarità opposta: quella del *mercato*. Ma il mercato è poi sempre un *ben preciso* mercato, *quello specifico* mercato, storicamente determinato, entro il quale il «consumatore» cerca di esplicitare la sua, presunta, «sovranità». Una sovranità invero mentecatta, perché assai limitata e assai circoscritta, come sa, *sulla propria pelle*, chiunque debba quotidianamente lavorare per vivere, *idest* debba vendere la propria forza-lavoro al mercato, onde procurarsi i mezzi per

soddisfare i suoi bisogni primari. Né può essere inoltre taciuto come questa «sovranità» sia sempre condizionata proprio dal particolare mercato entro il quale si agisce (come nuovamente sa bene qualunque accorto «consumatore», spesso alle prese con la disperata e vana ricerca di una merce introvabile entro uno specifico mercato storicamente configurato). Spesso e volentieri la «sovranità» del «consumatore» si rivela essere così un *mito* reificante, perché nel mercato si può unicamente scegliere - liberamente? - tra le merci effettive che lo stesso mercato mette a disposizione. Ma per il Nostro «ateo protestante» consumatore, tali limitazioni non costituiscono affatto un problema, al punto che il Nostro si compiace di ricordare - citando la traduzione in volgare della Bibbia di un «lucchese per schiatta e ginevrino per nascita» come Giovanni Diodati - che anche l'*insipiens* «nella sua volontà perversa e ribelle [...] opera senza timore di Dio» (p. 160), appunto come dovrebbe fare, a suo giudizio, l'«ateo protestante», volto al buon uso pragmatico dell'ateismo.

Il che induce il Nostro ad una conclusione assai singolare, con la quale sembra voler salvare capre e cavoli, tutto e, persino, il suo contrario: «L'insipiente (l'ateo metodologico che a qualsiasi dispotismo è deciso a ribellarsi) non solo lavora per liberare noi tutti da questa beffa metafisica, ma può operare per liberare lo stesso Dio dai ceppi della superstizione dei suoi adoratori» (p. 161). Con il che si scopre allora un altro aspetto, assai curioso, di questo preteso «buon uso» pragmatico - non teoretico - dell'ateismo, perché ci troviamo appunto di fronte ad un ateismo metodologico che vuole aprire una strada per arrivare a dio, onde liberare dio stesso, come si è testé letto, «dai ceppi della superstizione dei suoi adoratori». Risultato invero assai paradossale che merita, tuttavia, di essere segnalato: siamo infatti di fronte ad un «ateo protestante» che lotta apertamente anche per liberare dio (non stupirà allora sapere che in un intervento giornalistico di mercoledì 6 ottobre 2010, pubblicato dal «Corriere della sera» [anno 135, n. 237, p. 37, cc. 2-3] Giorello abbia parlato, nuovamente ed apertamente, dell'ateismo come di «una via per arrivare a Dio»). L'ateo in questione va dunque a braccetto non solo con il mercato, ma anche con la divinità, proprio perché *dio è vivo e lotta (e consuma) con noi...*

In questo preciso contesto eminentemente pragmatico - che si apre alle soluzioni più diverse, antinomiche e paradossali (appunto quello di un preteso ateismo che lotta addirittura per arrivare a dio!) - non può essere taciuto come il nostro «ateo protestante» non eviti di compiere alcune impegnative dichiarazioni (ma, si sa, sono sempre e solo parole, parole, parole...) in cui dichiara - utilizzando, come il Papa, il plurale *maiestatis* - «che siamo disposti a combattere l'attentato alle nostre libertà ricorrendo - se è il caso - anche alla forza fisica» (p. 45). Giorello si configura così come il paladino, senza macchia e senza paura, irto e incorrotto, di una ben precisa tradizione civile di lotta e di impegno, appunto quella che ci ricorda, assai giustamente, che «la tolleranza che l'Occidente ha imparato a praticare tra lacrime e sangue, non è stata annunciata dalle trombe degli angeli, ma è stata costruita da esseri in carne e ossa, che rischiavano vita e proprietà - e per questo da espediente politico per la stabilità degli Stati è diventata preconditione per la più ampia *libertà di coscienza*» (p. 43, corsivo nel testo). Il che, tuttavia, non può non far specie soprattutto a chi ha la ventura di conoscere un poco questo curioso «ateo protestante» il quale, tra le sue pur notevoli qualità, non sembra proprio annoverare quella del coraggio civile della lotta. Per esempio, come dimen-

ticare il singolare “coraggio” con il quale il Nostro aderì, come un’ostrica, al materialismo dialettico un tempo apertamente difeso dal suo maestro Ludovico Geymonat (1908-1991)? A questo proposito uno studioso di grande rigore come Sebastiano Timpanaro - in una lettera del 25 luglio 1987 (conservata presso il *Fondo Timpanaro* della Normale di Pisa, già edita, parzialmente, su questa nostra rivista, nel numero dell’annata XXXVI, gennaio-giugno 2008, quinta serie, n. 11, p. 159, corsivi nel testo) - parlando di Giorello ha scritto quanto segue: «A me sembra soltanto un *furbo*, non un *intelligente*. Si è finto materialista e marxista per aver l’aiuto di Geymonat nella carriera universitaria; appena ottenuta la cattedra è “passato al nemico”, e si è messo a sostenere sciocchezze che non hanno nemmeno il pregio della novità. Se Geymonat non lo attacca per generosità e disponibilità fa benissimo; ma se scorge nel pensiero del “Giorello nr. 2” qualcosa di positivo davvero non lo capisco. Se io dovessi fare un’unica critica a Geymonat (per il quale sai bene quanta sia la mia ammirazione e il mio affetto) sarebbe questa: di non aver riconosciuto i veri geymonatiani, di non averli aiutati anche nella carriera, mentre ha aiutato dei perfetti ipocriti e voltagabbana».

Avendo presenti anche solo questi taglienti rilievi di Timpanaro allora le roboanti dichiarazioni, di principio di Giorello non convincono. Come non convince quella nella quale il nostro «ateo protestante» dichiara - come novello Rodomonte - che se «gli esponenti di qualsiasi chiesa, sinagoga, madrasa ecc.» volessero eventualmente dar sfogo alle loro inquietudini «con minacce alla libertà di espressione altrui, non resta che ricorrere a quella difesa dei propri beni e della propria vita che è diritto di ogni cittadino esercitare contro gli intolleranti di qualunque estrazione» (p. 49). Questo Giorello pronto, addirittura, a sacrificare la propria vita, entra infatti in drammatica e flagrante contraddizione con la sua concreta ed effettiva biografia, appunto quella di un ordinario (*à la* Papini!) professore di Filosofia della scienza che, godendo della protezione offertagli da Geymonat, ha ottenuto, assai agevolmente, la cattedra milanese di questa disciplina senza aver peraltro mai scritto, allora, un libro di epistemologia! Ma entra anche in contraddizione con un Giorello che, nei primi anni Ottanta, si vantava, con compiacimento, di avere sempre con sé un biglietto aereo aperto - *di sola andata* - per l’Inghilterra, come sua forma di tutela, naturalmente assolutamente individuale, a fronte di un temuto colpo di stato che, a suo dire, si sarebbe potuto allora realizzare in Italia.

Ma senza ora sperdersi in tutti questi istruttivi, ma non edificanti, dettagli biografici, questa sua presa di posizione pragmatica entra anche in contraddizione flagrante con quanto l’«ateo protestante», che vuol appunto fare un «buon uso» dell’ateismo, sostiene, in questo stesso libro, scrivendo che le sue “decisioni” non costituirebbero affatto «la resa alle più arbitrarie e “soggettive” idiosincrasie di ciascuno», perché rappresenterebbero invece, al contrario, «l’assunzione della responsabilità del soggetto che decide il corso delle proprie azioni, che soppesa l’utilità che si aspetta dalle sue scelte alla luce delle opinioni che si è liberamente formato su come va il mondo» (p. 182). Il che poi risulta perfettamente in sintonia proprio con quel Giorello «un *furbo*, non un *intelligente*» di cui parla Timpanaro, che sa sempre soppesare «l’utilità che si aspetta dalle sue scelte alla luce delle opinioni che si è liberamente formato su come va il mondo». Se quindi Giorello dichiara che «*ateismo* per me ora vuol dire *niente abbassamento*» (p. 189), sappiamo che questo monito provie-

ne tuttavia, per dirla con le parole stesse di Giorello, «da un uomo che s'è messo in ginocchio» (p. 188) e che per proprio questo motivo non è allora molto credibile. Oppure è credibile solo se ci si ferma alle sole parole, ignorando le biografie concrete e dimenticando, come scriveva un uomo e un intellettuale combattente come Antonio Gramsci (1891-1937), che non si piegò mai al fascismo, che un uomo coincide sempre con la sua propria storia, con la sua effettiva, concreta e reale biografia empirica. Come del resto sosteneva anche Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831): *was der Mensch thut, das ist er*, l'uomo è sempre la storia dei suoi atti, di quello che fa, non certo di quello che dice (perché, semmai, *marxianamente*, dobbiamo invece saper sempre interpretare ciò che dice proprio alla luce delle sue effettive azioni).

Per questa ragione di fondo quando Giorello si appella esplicitamente al motto degli anarchici «*ni dieu ni maître*», non si può cadere nel tranello di quest'abito pre-confezionato con il quale il Nostro vorrebbe ora presentarsi di fronte al lettore e alla società civile. Non è infatti l'anarchismo la sua storia: pertanto quando afferma, con enfasi, «nessun padrone, *mai!*» (p. 193), il Nostro non è credibile, non solo alla luce della sua stessa vita (in cui si è assoggettato, con furbizia, alla moda del giorno), ma anche alla luce delle stesse conclusioni, paradossali ed assolutamente antinomiche, cui giunge in questo suo libro, per esempio quando scrive che «l'autonomia è la condizione che conquistiamo per noi stessi nella fatica quotidiana - dalle scelte esistenziali alla ricerca scientifica (in tal senso oggi l'autonomia non è però "assoluta"; potrà sempre venir ampliata e rafforzata domani): per questo l'ateismo può rendere un buon servizio perfino a Dio, impedendo che venga ridotto a un oppressore» (p. 195). Un tale ateismo che rende un buon servizio a dio stesso non fuoriesce, infatti, dal magico cerchio - guicciardiniano - del proprio «particolare». Oppure, per dirla con le parole di un pensatore, oggi dimenticato, come Erminio Juvalta (1865-1934), non esce dall'orizzonte delle innumerevoli schiere di quei simpatici «girasoli della filosofia» che dominano ampiamente la tradizione, italiana, degli intellettuali «venderecci», come ricordava anche uno studioso come Francesco De Sanctis (1817-1883), che aveva conosciuto la persecuzione a causa delle sue idee. Infatti un tale presunto ateismo non fuoriesce mai, sistematicamente, dal mondo della prassi, perennemente dominato da questo utilitarismo pragmatico, sempre ben disposto a compiere qualunque abile mossa e qualunque giravolta, più o meno spregiudicata e servile, pur di poter *furbesicamente* incrementare il proprio utile, il proprio potere e anche i propri interessi.

Pertanto questo «ateismo protestante» solo a parole «si ribella al male, si rifiuta di accettarlo, anzi osa combatterlo» (p. 77), perché, in realtà, costituisce, esso stesso, un camuffamento di un'altra filosofia, quella dell'utilitarismo pragmatico che non conosce né dio, né diavolo, né verità né falsità, né giustizia, né ingiustizia, perché sempre deifica, dogmaticamente, il singolo individuo, astratto e mitizzato, collocato cioè completamente *al di fuori* della storia e delle stesse società, storicamente determinate, entro le quali le singole persone sempre esplicano la loro vita effettiva. In tal modo l'individuo è innalzato a feticcio atto ad ingannare gli sprovveduti, ad unica misura, assoluta, del mondo, della verità, del giusto e dell'ingiusto, etc.. Non per nulla il Nostro «ateo protestante» è anche un coerente *relativista*. Anche se Giorello si affanna a scrivere che «*relativismo* non si oppone a verità, ma ad *assolutismo*» (p.

127, corsivi nel testo), la sua presa di posizione non ci consente di trascurare che questo suo relativismo si radica, ancora una volta, proprio nei desideri e nelle preferenze del singolo, astratto, individuo (in altri termini si radica in quella che un classico del pensiero come Karl Marx, avrebbe giustamente qualificato come un'autentica *robinsonata*).

Ancora una volta ci troviamo insomma di fronte a desideri e preferenze sistematicamente innalzate ad unico ed assoluto criterio (utilitaristico) di vita e di comportamento. Ma proprio entro questi desideri, entro queste preferenze del singolo ed entro queste pulsioni soggettive, invariabilmente assolute, la lotta, il sacrificio e l'impegno personale contro il male e l'oppressione (del padrone, della società oppure, ancora, *leopardianamente*, della natura), come anche la stessa, assai articolata, conoscenza oggettiva (propria e tipica del patrimonio tecnico-scientifico elaborato dalla scienza moderna), rischiano semplicemente di essere tutti travolti e distrutti. Travolti e distrutti proprio dal criterio dell'utile che costituisce, in realtà, l'autentico alfa ed omega di questa concezione, il suo vero dio, il suo centro di gravità permanente, per mezzo del quale questo povero nostro diavolo di «ateo protestante» non è neppure in grado di teorizzare (ovvero di pensare), in modo originale, il proprio ateismo. Più che di ateismo si dovrebbe quindi parlare di utilitarismo, sottolineando il soggettivismo che permea tutto questo brillante pistolotto, peraltro assai pretesco ed ipocrita, sul cosiddetto «buon uso» pragmatico dell'ateismo. Ma noi oggi, più che di furbizia pragmatica e di latitudinari senza spina dorsale, abbiamo invece bisogno di idee, di pensiero e, anche, se possibile, di onestà e rettitudine civile.

Fabio Minazzi

Umberto Veronesi, con Alberto Costa, *L'uomo con il camice bianco*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 212 e Alessandro Cecchi Paone, *Umberto Veronesi, Una vita per la scienza*, Longanesi, Milano 2009, pp. 64 con due DVD di interviste e documenti.

«[...] l'era della medicina del dialogo, del rapporto paritario fra medico e paziente. [...] Cominciai a battermi per far capire che un paziente informato e cosciente può sviluppare un rapporto di fiducia con il suo medico, e non di semplice dipendenza, e che può quindi partecipare più responsabilmente alle scelte terapeutiche che lo riguardano perché esse terranno conto del suo progetto di vita e della globalità della sua persona» (p. 137). Questa battuta del volume di Umberto Veronesi, nato dalla collaborazione con il suo allievo Alberto Costa, consente di ben precisare il *focus* critico e strategico attorno al quale si è dipanata la vita di questo celebre chirurgo che ha consacrato la sua vita alla lotta contro il cancro, introducendo, a partire dal 1981, per il tumore al seno, la quadrantectomia, un'alternativa alla mastectomia che si è poi progressivamente imposta a livello mondiale.

Il primo libro non solo offre un quadro assai avvincente dell'attività professionale, umana e biografica di Veronesi, ma consente anche di meglio intendere la specifica sensibilità con la quale questo chirurgo ha sempre vissuto e praticato la sua professione e la stessa ricerca medica. «Oggi - dichiara l'au-

tore - nella mia mente c'è una gigantesca fossa comune. Ho visto morire molte persone. Troppe. Il dolore degli altri è diventato il mio dolore esistenziale» (p. 24). Per questa ragione Veronesi si interroga sulla pratica quotidiana degli stessi ambulatori: «tutto è molto veloce negli ambulatori e si hanno pochi minuti per decidere. La decisione dipende dalle proprie conoscenze, dall'esperienza accumulata, dal modo in cui le domande sono formulate, dall'umore, dallo stato di salute, da come è andata la notte: giusto che il destino di chi ti sta davanti dipenda da tutto ciò?» (p. 24). Naturalmente non è giusto ed ecco allora l'impegno di una vita che si dipana per cercare di trovare una soluzione prospettica umanamente praticabile e migliore di quelle escogitate nel recente passato. Per questo motivo per Veronesi occorre pensare la sala operatoria come un "luogo sacro", nel quale «concentrazione, preparazione, consapevolezza dell'importanza di quello che sta per accadere, spirito di squadra (ogni figura è fondamentale), rispetto dei ruoli, distacco dal mondo esterno» (p. 32) costituiscono momenti ed elementi fondamentali per conseguire un risultato possibilmente (ed auspicabilmente) positivo.

Né può sfuggire come in questo preciso contesto, di aperta e sincera collaborazione tra medico e paziente, Veronesi sia anche consapevole che proprio grazie ad *Internet* il «diritto alla conoscenza» del paziente «sta facendo saltare le roccaforti della "segretezza" su qualsiasi tipo di cura» (p. 94), perché sempre più spesso i pazienti e i loro familiari «navigano per ore sulla rete alla ricerca di informazioni» e, sempre più spesso, sono informati «su tutti i possibili effetti collaterali - a breve e a lunga distanza - della terapia che è stata loro consigliata» (p. 94). In questo preciso contesto Veronesi non nutre dubbi a quale principio occorra allora riferirsi: «è il principio di autonomia: spetta al malato decidere che cosa è bene per lui e l'atto medico deve essere a suo puro vantaggio» (p. 95). Né parimenti sfugge a questo medico il carattere eminentemente paradossale della malattia oncologica alla cui sconfitta ha consacrato l'intera sua vita professionale, giacché la cellula tumorale «non ha altro scopo se non la distruzione dell'organismo che la contiene» (p. 106). Per questa ragione, onde rafforzare sempre più l'alleanza terapeutica che può instaurarsi tra il malato e il suo medico, Veronesi non solo si è battuto per far comprendere l'importanza di poter operare con pazienti informati e coscienti, ma anche per difendere la prassi del cosiddetto "testamento biologico", cui ha dedicato anche le sue energie in qualità di senatore della XVI legislatura italiana. Infatti a suo avviso «il testamento biologico è la logica estensione del consenso informato: si tratta infatti della volontà della persona, espressa in condizioni di buona salute, di disporre o rifiutare delle cure anche quando la capacità di decidere fosse irreversibilmente persa. In sostanza è il modo per stabilire a priori e in anticipo quel consenso o dissenso che ogni paziente ha diritto di esprimere sulle cure, anche di solo sostegno, che gli vengono proposte» (p. 138).

Il lettore non rimane quindi affatto stupito quando leggendo le pagine di questo libro scopre che Veronesi si batte apertamente per estendere «la fiducia collettiva nella forza innovativa e civilizzatrice del pensiero scientifico» (p. 140). Per Veronesi la battaglia per la scienza (come quelle per «la salute, l'istruzione e il lavoro, la mobilità, la scelta procreativa consapevole, come quella per il diritto ad avere cibo sufficiente, acqua incontaminata e aria non inquinata» (*ibidem*), costituisce un impegno strategico e civile che si deve infine saldare strettamente con l'impegno della scienza per la pace: «la scien-

za non va fuori tema se cerca di comprendere l'aggressività umana, l'origine delle guerre e dei conflitti religiosi, perché se l'umanità non riuscirà a superare questi continui ritorni al passato, non riuscirà neppure a determinare positivamente il suo futuro» (p. 142). Veronesi percepisce «la scienza come forza trainante» (*ibidem*), decisiva, poiché, a suo avviso, non solo la conoscenza genera diritti e speranze, ma solo «la scienza rende liberi» (come dichiara nell'intervista raccolta nel secondo volume, nato dalla collaborazione con Alessandro Cecchi Paone, cfr. pp. 19-21).

In questo preciso orizzonte si inseriscono, più o meno coerentemente, anche tutte le altre molteplici prese di posizione di Veronesi, compresa quella in cui si è sempre battuto per la creazione di ospedali semi-pubblici, nei quali il paziente, a seconda delle sue differenti condizioni economiche, dovrebbe sempre poter scegliere liberamente un differente «*comfort*» ospedaliero di trattamento. Naturalmente Veronesi ha sempre sottolineato come «una differenza nei comfort non escludesse affatto la totale uguaglianza nella cura» (p. 185), appellandosi apertamente ad un suo congenito «pragmatismo scientifico» (*ibidem*). Tuttavia, perlomeno a mio avviso, è proprio questo suo «pragmatismo scientifico» che finisce, invece, per mostrare i limiti (ideologici!) di alcune sue prese di posizioni: non si comprende infatti perché questa obsoleta distinzione classista - concernente espressamente il *comfort* - debba ancora essere tutelata, *anno 2010*, negli ospedali pubblici e persino negli stessi mezzi di trasporto pubblici. Un tempo sui treni esistevano tre differenti «classi» che si sono poi ridotte a due sole: non sarebbe ora di abolire anche questa odiosa distinzione sociale tra la prima e la seconda classe? Veronesi pensa, invece, che sia giusto introdurla negli ospedali pubblici, il che, francamente, sembra costituire un grave controsenso, proprio perché esistono già le cliniche private (che, assai paradossalmente, in Lombardia prosperano proprio grazie al sistema sanitario nazionale al quale succhiano risorse preziose non assumendosi tuttavia pari oneri sociali: basterebbe per esempio pensare all'assenza pressoché sistematica, negli ospedali privati, del servizio di pronto soccorso il quale ultimo, come ben sa ogni medico, costituisce un onere assai gravoso per qualunque ospedale). Nell'ambito del mondo privato queste distinzioni non creano, naturalmente, alcun particolare problema, ma in ambito pubblico costituiscono, invece, un paradosso assai curioso, proprio perché, appunto, pretendono di introdurre una differenziazione di censo là dove l'ente dovrebbe invece essere sempre interessato ad offrire *a tutti i cittadini*, appunto senza discriminazioni, un buon trattamento equivalente, indipendentemente dalla dichiarazione dei redditi.

Del resto è sempre questo discutibile «pragmatismo scientifico» che induce Veronesi a sposare, spesso in modo eccessivamente acritico e clamoroso, molte istanze alquanto problematiche: per esempio la sua nota difesa dell'energia nucleare (da lui difesa a spada tratta anche se in Italia si è comunque svolto, una manciata di anni fa, un *referendum* a larghissima partecipazione popolare che ha sonoramente bocciato la possibilità di ricorrere nel nostro paese all'uso dell'energia nucleare) oppure, ancora, la sua difesa, altrettanto acritica, degli OGM che Veronesi presenta addirittura come «organismi geneticamente migliorati» (p. 35 del volumetto di Alessandro Cecchi Paone), stendendo sistematicamente un velo acritico su tutti i numerosi problemi (sociali, economici, giuridici e politici) inevitabilmente connessi con questo presunto «migliora-

mento". Malgrado questi diversi aspetti problematici che scaturiscono spesso dal suo «pragmatismo scientifico», tuttavia anche nell'interessante e sempre assai piacevole ed ampia intervista *al caminetto* che Veronesi ha parallelamente realizzato con Cecchi Paone, emerge nuovamente il meglio di questo chirurgo che ama presentarsi come un "personaggio" a tutto tondo. Giustamente nel suo breve ma agile testo che accompagna gli articolati colloqui con Veronesi, Cecchi Paone ha voluto commentare, in forma spesso piacevolmente incisiva e sempre corretta, alcune punti di forza della vita e dell'impegno sociale di questo chirurgo e anche alcune sue precise prese di posizioni largamente condivisibili, insistendo, per esempio, sul ruolo della scienza che «rende liberi», sui rapporti tra scienza e politica, sull'importanza di «essere laici», sul «diritto alla morte» (e al testamento biologico), sulle nuove frontiere connesse allo studio del DNA, etc., etc.

Tuttavia, l'ascolto, peraltro sempre piacevole, della voce *ragionante* di Veronesi e la riflessione complessiva su alcune sue posizioni non possono comunque non destare, in ultima analisi, un elemento critico che trova proprio in questo «pragmatismo scientifico» di questo chirurgo italiano un punto debole che non consente poi allo stesso Veronesi di meglio intendere tutta la portata, autenticamente critica, costruttiva e rivoluzionaria (anche sul piano sociale, culturale e civile) del sapere scientifico e della stessa impresa conoscitiva posta in essere dalla scienza a partire dal XVII secolo, una tradizione cui pure il Nostro vorrebbe appellarsi programmaticamente e strategicamente. Ma questo limite, a ben considerare lo straordinario itinerario scientifico e civile complessivo di Veronesi, non scaturisce tanto dal suo impegno scientifico di chirurgo (che tante benemerienze ha comunque acquisito in seno alla comunità internazionale), bensì proprio da quel complessivo moderatismo riformista che contraddistingue tutte le sue, a volte pur molto apprezzabili, prese di posizione culturali e civili. Se il timore, come si è visto, vive e si sviluppa entro un curioso paradosso organico, sembra allora che anche la pur importante battaglia politica di Veronesi sembri dipanarsi all'interno di un altro, altrettanto curioso, ma non meno antinomico e grave, paradosso sociale e civile: Veronesi difende apertamente il valore rivoluzionario della scienza, ma tuttavia non scorge poi come proprio quella conoscenza scientifica debba costituire la premessa più valida per ripensare, in termini radicali e complessivi, la stessa società civile, politica ed economica. Il che spiega perché nel movimento *Science for peace* che lo stesso Veronesi ha meritoriamente promosso a Milano, tramite la Fondazione a lui intitolata, a partire dal 2009, siano poi emerse proposte alquanto discutibili, come quella di attribuire proprio ad uno strumento come *Internet* il Premio Nobel per la pace. Proposta invero alquanto bizzarra, proprio perché se *Internet* può sicuramente configurarsi come uno strumento prezioso per la democrazia e la diffusione della conoscenza, tuttavia può anche essere uno strumento altrettanto prezioso per chi combatte, invece, la democrazia e la diffusione del sapere (come dimostrano, per esempio, gli stessi siti informatici che propongono autentica "spazzatura" mediatica ed informativa, *et similia*). Anche in questo caso il «pragmatismo scientifico» di Veronesi lo ha indotto a prendere lucciole per lanterne, scambiando il mezzo tecnologico - peraltro importantissimo e certamente sempre più al centro di un'autentica rivoluzione culturale e sociale - per una realtà autonoma, dotata di una propria personalità, tale, insomma, da poter diventare, addirittura, il "soggetto" di un Premio

Nobel per la Pace. Malgrado questi rilievi critici, va tuttavia anche aggiunto che, pur entro questo specifico orizzonte antinomico, Veronesi deve essere comunque ringraziato per tutta la sua straordinaria attività e anche per il suo tenace e coraggioso impegno per una maggiore diffusione della scienza e dei diritti dei malati, oltre che per la sua importante battaglia, di una vita, contro il cancro, che lo ha visto spesso operare, soprattutto al fianco delle donne, con una particolare e indubbia sensibilità che merita di essere segnalata e ricordata da parte di tutta la società civile (e non solo da quella italiana).

Fabio Minazzi

Edoardo Boncinelli - Giulio Giorello, *Lo scimmione intelligente. Dio, natura e libertà*, Rizzoli, Milano 2009, pp. 224.

La lettura, peraltro abbastanza piacevole, di questo volume lascia tuttavia, soprattutto nel lettore filosofo, una strana impressione di disagio e anche parecchio amaro in bocca. Disagio e amaro in bocca perché nel dialogo il filosofo è, spesso e volentieri, in una posizione molto scomoda: quella di chi saltella e si agita, più o meno vanamente, intorno al biologo il quale dipana, invece, con maggior sicurezza, determinatezza e positività, il suo discorso conoscitivo. Alla luce di questo grave squilibrio di fondo, che non viene mai corretto lungo il corso di tutto il dialogo, si potrà forse anche rimanere abbagliati e più o meno impressionati dalle numerose battute del filosofo, tuttavia il quadro di fondo, sostanzialmente, non muta mai: il biologo dipana un discorso conoscitivo di un certo interesse, mentre il filosofo si limita sempre a svolgere un ruolo di contorno. Brillante quanto si vuole, ma sempre in un ruolo da “giullare” della conoscenza. Ad un certo punto se ne accorge anche lo stesso Boncinelli che verso la fine del dialogo, rivolgendosi direttamente al suo interlocutore, dichiara, pieno di ammirazione: «sei incredibile: leggi di tutto e ti ricordi tutto. La tua conoscenza e la tua capacità di citare spaziano da Paperino a papa Ratzinger!» (p. 180). Appunto, *da Paperino a papa Ratzinger*: questa sembra essere la dimensione migliore in cui collocare il ruolo di questo giullare della filosofia. Se infatti si segue con attenzione l'intero dibattito, al di là e dietro gli abili fuochi d'artificio (di sbarramento?), accesi dal filosofo, spesso e volentieri, in pressoché ogni pagina del dialogo, l'immagine complessiva che il filosofo lascia trasparire non è per nulla edificante, proprio perché il “bandolo della matassa” sembra essere sempre saldamente in mano al «fisico passato alla biologia» (p. 9), mentre il «matematico che insegna filosofia» (*ibidem*) rischia spesso e volentieri di configurarsi solo come il *parassita* del discorso conoscitivo dipanato, costruttivamente, dallo scienziato.

Del resto se «la biologia è sotto il segno della contingenza» (p. 62) come sostiene Boncinelli, il «matematico che insegna filosofia» rischia, invece, di configurarsi perlomeno sotto il segno del conformismo più logoro. Conseguentemente, per fare un esempio emblematico, persino le pagine consacrate al conformismo e allo spirito gregario non si possono che leggere con una certa pena, soprattutto se si conosce la biografia del «matematico che insegna filosofia». In ogni caso anche in questo caso è Boncinelli che guida la discussione, come sempre. E la guida formulando alcuni rilievi che, se posti

appunto in relazione alla biografia effettuale, per dirla col Machiavelli, del «matematico che insegna filosofia», non possono che risultare *al fulmicotone*. Afferma per esempio Boncinelli: «ma ciò che mi inquieta, anche e soprattutto *in democrazia*, è per quale misterioso motivo oggi, con tutto quello che è successo, questo desiderio, anzi libidine, di sistemarsi nell'alveo di un pensiero dominante imperi ancora» (p. 132, corsivo nel testo). Per poi aggiungere, poco dopo: «non ci vuole una gran fatica a *parlare* di tutto questo. *Fare* è tutt'altra cosa» (p. 133, corsivi nel testo). In questo caso, allora, la pagina assume addirittura un tono grottesco quando Giorello, presentandosi come autentico paladino del «dissenso», non evita neppure di dichiarare come per lui conti, *in primis* e soprattutto, «la manifestazione *fisica* del dissenso» (p. 134, corsivo nel testo). Affermazione davvero incredibile che fa tornare in mente il Giorello che, in qualità di docente incaricato di *Filosofia della scienza serale* alla *Statale* di Milano, svolgeva, a metà anni Settanta, i suoi memorabili corsi su Popper, avvertendo, assai *conformisticamente*, i suoi studenti, che il pensiero di questo noto epistemologo falsificazionista era particolarmente pericoloso per il movimento operaio e, in particolare, per i difensori del materialismo dialettico, tra i quali, allora, il Nostro si annoverava, riconoscendosi, sempre con moltissimo e tradizionale conformismo, proprio sulle posizioni di Ludovico Geymonat, ovvero di chi aveva già agevolato la sua carriera e che doveva ancora battersi, in quei mesi, onde farlo arrivare stabilmente a Milano quale successore alla sua cattedra di Filosofia della scienza, come poi puntualmente avvenne. Inoltre ora questo «matematico che insegna filosofia» non si vergogna affatto di dichiarare che «il conformismo, come la moda, cambia nel tempo: e cambia... in modo conformistico. Ti faccio ora questa domanda: come agisce il conformismo sul piano evolutivo?» (p. 150). In tal modo le danze biologiche del dialogo riprendono a pieno titolo, con il biologo che risponde alla domanda del filosofo ed espone le sue conoscenze, mentre il «matematico che insegna filosofia» saltella continuamente avanti e indietro, riempiendo le pagine di citazioni e considerazioni più o meno «brillanti» che fanno tuttavia sempre da contorno alle risposte di Boncinelli.

Ma anche in questo caso, da conclamato saltimbanco, il nocciolo della questione è già stato definito dal biologo che, precedentemente, aveva infatti precisato: «per quanto riguarda l'utile, un'uscita si trova sempre: in un gruppo di conformisti c'è un capo, magari due, i quali, se tutto va bene, almeno loro non sono conformisti. Se poi il capo, come a volte succede, diventa anche lui conformista, cioè se si convince di quello che dice, non serve assolutamente più a nulla» (p. 131). In questa prospettiva anche l'*algoritmo genetico* o *evolutivo*, in virtù del quale Boncinelli ricorda che «paga l'essere conformista - a patto, però, che ogni tanto si produca una svolta!» (p. 152), finisce, appunto, per costituire, sia pur del tutto involontariamente, un commento al vetriolo dello storico conformismo pragmatico-utilitarista del «matematico che insegna filosofia». Non stupisce quindi apprendere che oltre a dipanare continuamente un discorso conoscitivo in ambito biologico, Boncinelli articoli anche alcune sue interessanti proposte in altri settori, come quando analizza, per esempio, il concetto di coscienza individuandone tre differenti gradi. Ma anche in questo caso a Giorello interessa solo ribadire «che nella pratica abbiamo *interessi* convergenti. Non abbiamo bisogno di una ontologia dei valori (Dio, se c'è, ne scampi!); ci basta una metodologia delle preferenze. Per esempio, col mio oculista ho un

ottimo rapporto, lui mi cura bene, e io gli do in cambio una quantità notevole di denaro. Che c'è di immorale in una transizione del genere? Nulla. L'immoralità emergerebbe solo se uno dei due prevaricasse sull'altro. Non potremmo costruire "dal basso" una morale su queste contrattazioni?» (p. 201). Il Nostro «matematico che insegna filosofia» non immagina neppure che in una società come la nostra ci possa anche essere qualcuno che non dispone affatto di «una quantità notevole di denaro» per attivare una tale presunta "contrattazione" dal basso. Ma, come invece ricorda puntualmente Boncinelli, citando apertamente Nietzsche, «il guaio dei filosofi è che si fanno trascinare dalle parole e cascano nella loro rete» (p. 197). Non è quindi il caso di illustrare ora la rete di parole infinite in cui casca, sistematicamente, il «matematico che insegna filosofia». Tuttavia, occorre perlomeno ricordare che le sue dichiarazioni di principio contro la «tirannia dei valori», che trovano un loro punto di riferimento strategico nello *slogan* «essere liberi vuol dire non riconoscere alcunché di intoccabile» (p. 198), rischiano poi di costituire una vera e propria trappola, à la Nietzsche, rivelandosi un'autentica «rete di parole». Non solo perché, come emerge dalle righe precedentemente citate del «matematico che insegna filosofia», si evince che il Nostro paladino del dissenso *fisico* si appella al portafoglio, il quale ultimo, *marxianamente*, indica proprio *la sua specifica capacità di comando*. Ma anche perché, discettando di *relativismo* - onde mantenere sempre «aperta la possibilità di cambiamento» [à la Geymonat!, ndr.], radicata nella consapevolezza che «le leggi della natura sono consuetudini del nostro pensiero» (p. 189) - il Nostro «matematico che insegna filosofia» sposa, appunto, *una posizione relativista per la quale nulla è intoccabile*. Ma come si concilia poi questa sua impegnativa dichiarazione teorica in base alla quale il Nostro «non riconosce alcunché di intoccabile», per esempio con la sua stessa, drastica e dura, presa di posizione contro il reverendo Terry Jones il quale, alla vigilia delle commemorazioni per l'11 settembre a *Ground Zero*, aveva annunciato di voler bruciare il *Corano*? In questo caso il Nostro anticonformista «matematico che insegna filosofia» - in un articolo, *La follia senza filtri nella rete* («Corriere della sera», domenica 12 settembre 2010, anno 135, n. 217, p. 1, c. 3 e p. 2, cc. 2-5) - giungeva senz'altro a qualificare, *totidem verbis*, il reverendo Terry Jones come «un bigotto insieme stolido e arrogante» (p. 2, c. 2). Ma in tal modo l'anticonformista «matematico che insegna filosofia», nonché relativista conformista incallito, non cade forse, à la Nietzsche, nel paradosso antinomico della rete delle sue stesse parole? Non afferma forse che i «roghi di libri» (compresi, naturalmente, anche quelli *minacciati* dal reverendo americano, come quelli *realizzati* dai nazisti e dagli inquisitori) non sono affatto mai ammissibili? Ma questa sua affermazione - pubblicata, peraltro, non senza enfasi, in prima pagina, su un giornale storicamente anti-conformista come il «Corriere della sera» - non costituisce forse l'aperto riconoscimento di qualcosa che si configura come «intoccabile»? Al lettore - che naturalmente a questo punto avrà già abbandonato al suo destino *Lo scimmione intelligente* - l'ardua sentenza! Senza tuttavia dimenticare che certe impegnative prese di posizioni civili e culturali (come la tutela del dissenso *fisico et similia*) possiedono autentico spessore solo se dietro la *rete delle parole* esistono delle *prassi* (di azioni e realtà effettuali) che confermano, valorizzano e sostanziano quelle stesse parole. Proprio quello che sembra invece mancare nel caso specifico di questo «matematico che insegna filosofia» che, nel corso

della sua vita, proprio con le parole, ha sempre navigato, con furbizia, attraverso differenti conformismi.

Fabio Minazzi

Nicolai Hartmann, *Ontologia e realtà*, a cura di Giuseppe D'Anna e Renato Pettoello, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 246.

Questo libro raccoglie i risultati di due intense giornate di discussioni svoltesi il 28 e 29 maggio del 1931, nel quadro della riunione plenaria della *Kant-Gesellschaft*. In tale occasione la relazione fu affidata a Nicolai Hartmann che mise a disposizione del pubblico delle sue *Tesi* sulle quali si è poi sviluppato un ampio dibattito, cui lo stesso Hartmann ha infine replicato. Hartmann affronta nel suo testo *Il problema della datità del reale*, discutendo il problema della realtà effettiva dell'essere cosale e dell'essere umano, del mondo materiale e del mondo spirituale. Per Hartmann la conoscenza si amplia tramite la configurazione di sempre nuove obiettivizzazioni: «l'ampliamento è il suo procedere, il nuovo cogliere ciò che finora non era colto» (p. 72) e si rivolge ad un ente che «è indifferente alla obiettazione, indifferente dunque al fatto che divenga, ed in che misura, oggetto di conoscenza» (*ibidem*). Hartmann denuncia come, in genere, nell'ambito gnoseologico si commette l'errore di cancellare la trascendenza sempre presente nel rapporto conoscitivo. A suo avviso, invece, «l'esperienza costante della resistenza che accompagna ogni fare è una forma fondamentale, caratteristica della datità della realtà» (p. 94). L'esperienza si caratterizza, pertanto, per la sua «durezza» attraverso la quale il reale può «colpire» l'uomo la cui vita «è una continua lotta, una continua battaglia con potenze d'ogni tipo, con pretese e doveri, ostacoli, difficoltà, complicazioni» (p. 84). In tal modo, sempre secondo Hartmann, «si manifesta la specifica situazione ontica: la situazione nella quale sono inserito è per me nel contempo mancanza di libertà e libertà, costrizione e margine di gioco. È costrizione a decidere in generale; libertà è invece come decido» (p. 100). In altre parole per Hartmann «l'uomo è costretto alla libera scelta, dalla situazione nella quale si trova» (*ibidem*): una volta che la situazione specifica si è concretizzata l'uomo può solo «“passare attraverso” di essa. Nel “come” egli riesca a passare in mezzo egli ha un margine di gioco» (*ibidem*). In questa prospettiva per Hartmann l'esperienza emozionale e il conoscere oggettuale non possono non essere profondamente intrecciati, pur risultando sostanzialmente diversi, proprio perché «gli oggetti dell'esperire sono nel contempo oggetti di conoscenza possibile. Se si è compreso questo rapporto, non si può più contestare la realtà ai nessi tra cose che vengono percepiti. Ché è la medesima realtà dalla quale siamo variamente colpiti anche nei contesti della vita» (p. 104). Conseguentemente per Hartmann «la conoscenza umana è tratta dall'agire, dal patire, dal soffrire; la previsione di ciò che ha da venire, dall'aspettazione, dalla paura, dalla rassegnazione; persino la sete di sapere e l'*habitus* filosofico originario dello stupore è strettamente affine alla curiosità e difficilmente distinguibile con chiarezza da essa» (pp. 105-106). Hartmann parla, quindi, della “trascendenza fenomenica” perché il fenomeno «è cosiffatto che “trascende” il suo stesso carattere fenomenico» (p. 107), e conclude

pertanto il suo intervento rivendicando apertamente le ragioni dell'«ontologia», giacché, a suo avviso, psicologia, logica e teoria della conoscenza hanno determinato «il naufragio delle teorie», proprio perché «nessuna di esse, bensì la dottrina dell'«ente in quanto tale» è la naturale *philosophia prima*» (p. 113, corsivo nel testo).

Il progetto hartmanniano si radica, dunque, nella prospettiva di delineare un'ontologia realistica basata su un realismo trascendente che, in ultima analisi, sarebbe giustificato proprio dagli atti emozionali trascendenti, i quali sarebbero appunto in grado di giustificare l'esistenza di una realtà ontologica indipendente. In realtà il discorso di Hartmann, che sembra concedere molto alle filosofie della vita diffuse nei primi decenni del secolo scorso, non riesce a conseguire il suo intento. Non solo Hartmann non riesce veramente a superare lo scoglio delle obiezioni storicamente avanzate dalla tradizione dello scetticismo, ma non nega neppure come il suo stesso realismo ontologico, in ultima analisi, presupponga proprio una posizione ontologica realistica. Del resto questo realismo trascendente ontologico hartmanniano si contrappone decisamente e apertamente alla prospettiva critica del correlativismo inaugurata dalla rivoluzione copernicana propria del trascendentalismo kantiano. Certamente nella posizione di Hartmann non è difficile scorgere anche degli echi della lezione husserliana e del suo fecondo invito per «ritornare alle cose stesse», tuttavia Hartmann, anche contro Husserl stesso, vuole invece riproporre una concezione decisamente trascendentista della realtà.

L'interesse di questo volume si radica allora, in primo luogo, proprio nella puntuale ed articolata documentazione offerta non solo dalla pubblicazione di tutti gli interventi che hanno fatto seguito alla relazione di Hartmann, ma anche dall'ampia *Introduzione* di Giuseppe D'Anna (che indaga analiticamente la possibilità critica del passaggio dal conoscere alla realtà senza soggetto) e dalla breve, ma puntuale, *Prefazione* di Pettoello (che ricorda le ragioni di «una lezione di onesta e libera indagine filosofica» come quella realizzata da Hartmann). In tal modo il lettore ha a propria disposizione, in secondo luogo, molteplici e puntuali elementi per meglio intendere proprio la proposta ontologico-realista di Hartmann. Anche se a noi questa strada appare, *oggi*, come un vicolo cieco, come un autentico *cul-de-sac*, tuttavia, in terzo luogo, non è senza interesse tornare proprio su questa prospettiva bloccata, onde rinnovare criticamente proprio le specifiche ragioni che sostanziano la prospettiva critico-trascendentalistica inaugurata da Kant.

Fabio Minazzi

Davide Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Bariè, Banfi, Presentazione* di Fabio Minazzi, Guerini e Associati, Milano 2009, pp. 172.

Meritevole documento per la ricostruzione dell'ambiente intellettuale che vivificava l'Accademia scientifico-letteraria della Milano tra la fine del 1800 e gli inizi del 1900, attraverso reciproci scambi anche con la variegata cultura piemontese, il volume di Davide Assael ripercorre le tracce di questi rapporti nella vita e nella filosofia di Piero Martinetti, Giovanni Emanuele Bariè ed Antonio Banfi. Il primo fu il maestro riconosciuto dei secondi, ed in questo

senso l'Autore propone la tesi di una continuità teoretica tra l'insegnamento di Martinetti e le lezioni successive di Barié e Banfi, differendo dalla tradizionale interpretazione di Martinetti quale maestro di una lezione pratico-morale, meresempio, pur notevole, di una condotta integrale di vita e filosofia. La *Scuola di Milano*, quale fucina della migliore intellettualità critica italiana, affonderebbe le sue radici, dunque, non nella lezione banfiana della metà del secolo scorso, ma in quella martinettiana di inizio secolo, in virtù di quella riflessione filosofica che, senza soluzione di continuità, si svilupperebbe appunto a partire dalla speculazione di Martinetti. La tesi è di quelle che, meritevolmente, fanno pensare, sollevando questioni che costringono ad un ripensamento profondo delle riflessioni filosofiche prese in esame. L'attenta analisi svolta dall'Autore propone al lettore i nuclei tematici del pensiero dei tre filosofi, individuando, innanzitutto, nel kantismo martinettiano (e, successivamente, nello studio e nell'attenzione della filosofia europea, in generale, e tedesca, in particolare) la cifra della comune riflessione.

C'è, però, un problema rimasto irrisolto nell'ambito della speculazione filosofica del XVIII sec., da Kant in poi, che viene ripreso e sottoposto ad indagine critica nei due secoli successivi: la religione deve potere essere compresa *entro* o *al di fuori* dei limiti della sola ragione? Il problema non riguarda semplicemente la *vexata quaestio* dei rapporti tra ragione e fede, ma, ancor più significativamente, la possibilità dell'interpretazione di Kant e del kantismo a partire dall'analisi del fatto religioso: è, in altre parole, in gioco il concetto stesso di trascendentale, che, a seconda della oscillazione tra un confine ed un altro, rischia di perdere (o, al contrario, acquisire) la declinazione della sua stessa possibilità, a favore di un carattere necessitante che riporterebbe l'incondizionato kantiano al trascendente, tradizionalmente e teologicamente inteso. Due esiti interpretativi differenti, pur dunque, a partire dallo stesso kantismo, sì che la semplice cifra del "kantismo" appare, riguardo a tale questione, fin troppo generale per poter essere considerata quale specifico e comune punto di partenza della speculazione dei filosofi presi in esame dall'Autore.

L'affermazione del «primato della ragion pratica come necessaria conseguenza della crisi della ragion teoretica» (p. 53), come scrive l'Autore, sembra proprio sottolineare la fondamentale differenza tra l'analisi e la riflessione proposta da Martinetti e l'analisi e la riflessione di Giovanni Emanuele Barié, da un lato, ed Antonio Banfi, dall'altro lato, per i quali, al contrario, la ragione teoretica ha una priorità gnoseologica irrinunciabile. La posizione di Martinetti si colloca, infatti, al di fuori dei limiti della ragione kantiana, dal momento che la ricerca di una realtà più alta che dia, platonicamente, ragione del mondo quale mera apparenza, è una ricerca che si conclude con «l'individuazione di una struttura universale e necessaria che agisce a priori rispetto all'esperienza sensibile» (p. 44) e che riconosce nella moralità l'autentico a priori. Ma se, come l'Autore sottolinea, la «ragione pratica decide a prescindere dall'esperienza» (p. 44), allora un tale fondamento trascendente della ragione spinge la medesima ragione al di fuori della storia e, dunque, non è ammissibile effettivamente «nessun progresso sul piano della storia, ma solo progresso della persona» (p. 48). Appare naturale, quindi, che Martinetti non abbia guardato alla lezione di Hegel (ma semmai a quella di Schopenhauer): era del resto la via a cui obbligava il percorso kantiano stesso scelto dal filosofo, un percorso sostanzialmente astorico ed incompatibile con un sistema

come quello hegeliano nel quale o, da un lato (quello degli hegeliti), l'Assoluto, nella sua trascendenza rispetto al mondo, si soggettivizza nella Ragione stessa la cui fenomenologia è la sua storia, il suo stesso sviluppo storico, oppure, dall'altro lato (quello degli hegelinghi), crea le premesse per sottoporre a critica il contenuto e la forma rappresentativa della trascendenza. L'analisi martinettiana condotta dall'Autore prenderebbe la forma di una emendazione nel passaggio dall'intelletto alla ragione quale Unità trascendente, tale da riproporre nel rapporto spinoziano tra la Sostanza ed i suoi modi ed attributi il rapporto tra l'Unità trascendente e le sue forme di manifestazione trascendentali (come, per esempio, i concetti di forza e volontà), nelle quali, però, il trascendentale di kantiana memoria perde il suo valore nominale per assumerne uno semplicemente aggettivale. Lo statuto della metafisica si riappropria del suo contenuto tradizionale e l'Autore può sottolineare che «nel filosofo di Koenigsberg è riconosciuto il pensatore che, nell'ambito del moderno, ha maggiormente insistito sul carattere trascendente della conoscenza umana» (p. 43).

Nel percorso intellettuale compiuto da Barié e da Banfi, però, l'Autore ben sottolinea l'affermazione di un medesimo momento critico nei confronti della filosofia martinettiana proprio «volto a smussare gli elementi trascendenti del suo sistema» (p. 93). A ciò gioverebbe l'approccio essenzialmente teoretico e formale al kantismo, da un lato, e all'hegelismo, dall'altro lato.

In Barié, in effetti, quella «prospettiva neokantiana» che l'Autore sostiene essere stata «ereditata dal maestro» (p. 94) pare agire sin dalle prime opere del filosofo coerentemente all'interpretazione logico-formale del processo della conoscenza, limitando di fatto lo spazio d'influenza della ragione pratica, della quale ben poca traccia rimane nell'ultimo Barié, impegnato nella ricerca e nell'analisi della struttura del soggetto che sola renderebbe ragione dello stesso processo conoscitivo, tanto da un punto di vista delle scienze della natura, quanto da un punto di vista delle scienze dello spirito. Nell'*io trascendentale* dell'ultimo Barié sarebbe, del resto, interessante indagare quegli aspetti e quegli esiti che, seppur non voluti, rimandano alle analisi egotiche husserliane. Quell'Husserl tanto contestato da Martinetti, che sovverte il tradizionale uso e significato dei concetti di "immanente" e "trascendente" e che, sospendendo il giudizio sul mondo, sembra a Martinetti ridurre l'agire pratico a semplice epifenomeno dell'attività psicologica dell'io. Quell'Husserl che, ancora, pare ritornare nel percorso logico di Barié il quale riconosce nella realtà pensata dall'io un grado di *alterità* ed un carattere di *trascendenza* tali da non poter risolvere questa realtà come semplice rappresentazione del pensato, ma tali da riconoscere che «originario non è mai il mondo in sé, ma sempre la relazione io-mondo» (p. 121).

Il trascendentalismo, che Barié considera quale «conseguenza logica della nuova fisica» (p. 121) alla fine degli anni Quaranta, è il cardine intorno al quale Banfi costruisce la sua teoria della ragione sin dagli anni Venti. La ragione banfiana *universale, autonoma e trascendentale*, come ricorda lo stesso Autore, pone al suo centro la problematicità del rapporto soggetto-oggetto, che, se nella sua universalità ed autonomia rimanda teoreticamente alla sfera dell'*a priori* (così come in Martinetti), tuttavia afferma nel suo carattere trascendentale la possibilità di risolvere la particolarità determinata dell'esperienza nella legalità di un sistema ideale di rapporti, rispetto al quale la trascendenza appare come semplice momento di superamento della particolarità stessa

e non destinazione finale (così come in Martinetti). Non può esistere un *a priori* assolutamente puro, né tantomeno questo può essere ipostatizzato nel momento pratico-morale, poiché la moralità, per Banfi, è sempre immanente all'atto, commista all'evento nel quale si attualizza, nella misura in cui il momento formale della categorizzazione è tale solo rispetto alla particolarità determinata, al materiale sensibile di kantiana memoria. Questa particolarità determinata, inoltre, deve essere colta non nella sua isolata inseità ma come momento continuamente svolgentesi *in e di* una serie infinita di rapporti nei quali si attualizza il processo della conoscenza, ovvero la ragione stessa nella fenomenologia del suo divenire di hegeliana memoria. La vitalità della dimensione spirituale messa in evidenza da Banfi è debitrice, del resto, della lezione di Simmel, di un Simmel, però, ancora una volta, interpretato diversamente da Martinetti, il quale fu forse più interessato all'eredità schopenhaueriana ancor viva nel sociologo tedesco.

Da questo punto di vista, in Banfi, il rifiuto per ogni sorta di filosofia che favorisca teoreticamente, come scrive l'Autore, «quello spirito d'evasione dalla responsabilità della storia» (p. 127) coinvolge anche la speculazione di Martinetti, nella quale il primato della ragion pratica si contraddice nella sua distanza teoretica dalla dimensione storica degli eventi. Il marxismo banfiano e l'attenzione alla fenomenologia hegeliana prima, ed husserliana, poi, appaiono in Banfi più coerenti che mai al suo trascendentalismo e più distanti che mai dall'influenza del pensiero di Martinetti: ed, infatti, sottolinea l'Autore che «se per il maestro la vita era adesione a valori trascendenti l'esperienza sensibile, immutabili nel passaggio fra le epoche, per l'allievo ogni sistema di fini pare intrinsecabilmente legato alla realtà concreta», ed efficacemente rimarca che, in Banfi, «la critica al teleologismo si traduce, in ambito ontologico, nella critica a ogni pensiero aprioristico dell'Essere» (154).

Se, dunque, Banfi, come del resto Barié, non fu fedele all'insegnamento del maestro, ma anzi rispetto ad esso fortemente critico, non altrettanto accadde, da un punto di vista teoretico, tra Banfi ed i suoi allievi (Preti, Paci, Cantoni), i quali al contrario svilupparono coerentemente la forma critica del razionalismo trascendentale del loro maestro, sì da dar vita, effettivamente, ad una scuola filosofica, che nell'Italia del secolo scorso ha avuto una chiara definizione ed uno specifico ruolo culturalmente alternativo alle scuole idealiste, (sia a quella idealista *trascendente* di Martinetti, sia a quella idealista *immanente* di Croce e Gentile), esistenzialiste, spiritualiste e positiviste. Incontestabile rimane, ad ogni modo, la figura di Martinetti quale maestro, nella sua esemplarità pratica, di vita e filosofia, del cui profondo insegnamento permane traccia nell'impegno civile, politico e culturale, innanzitutto, di Antonio Banfi.

*Irene Gianni*

Fabio Minazzi, *Ex pumice aquam? L'«occhio della filosofia» e la scuola come laboratorio seminariale*, Edizioni Sapere, Padova 2009, pp. 120.

Diviso in tre parti il volume di Fabio Minazzi affronta la spinosa questione del rapporto tra la scuola, come istituzione vocata alla formazione di persone criticamente autonome e cittadini consapevoli, e la comunità umana che ne fa

parte, sia come personale formatore sia come personale fruitore. Ed in effetti a ciascuna parte del volume si possono far corrispondere dei protagonisti ben definiti: l'*istituzione scolastica*, in una prima parte, nella quale l'Autore si sofferma ad analizzare la profonda distanza che separa la vita scolastica dalla vita sociale; il *personale formatore*, in generale, e quello docente in filosofia, nel particolare, nella seconda parte; infine, nella terza parte, i *discenti* colti in un momento di particolare fruizione nel progetto didattico dei *Giovani Pensatori*.

Il problema della distanza tra l'astrattezza di una nozione appresa in aula e la contingenza di un evento storico, di un fatto della vita reale, non è nuovo nella pubblicistica scolastica: non c'è stato momento, nella evoluzione e nello sviluppo delle istituzioni scolastiche italiane, in cui lo scollamento tra vita e scuola non sia stato avvertito, a causa soprattutto di un sistema nel quale il rapporto scuola-lavoro, quale tramite eccellente tra scuola e vita, non ha mai rivestito una centralità degna di questo nome, ma anzi ha oscillato tra la considerazione o del primato conoscitivo (essenzialmente noziostico) a scapito della capacità tecnica o del primato della capacità tecnica a scapito di una competenza non in grado di rispondere ad una domanda di conoscenza.

Del resto, quella riflessione sul mondo della prassi, alla quale la scuola dovrebbe fornire un substrato teorico, appare in tutte le sue contraddizioni, nella misura in cui ciò su cui il discente è chiamato a riflettere appartiene ad un tempo ed ad uno spazio differenti e lontani da quelli nei quali egli si esercita. Ciò non fa che avvolgere l'alunno in una spirale sempre più soffocante, quanto più l'esercizio, a cui fa difetto proprio il materiale sperimentale, viene condotto in una forma di monotona e stucchevole trasmissione di pure nozioni, da parte di stanchi docenti, i quali, onde far scorrere il flusso dei loro pensieri in armoniche e coerenti sillabazioni, non affrontano le lezioni partendo dai problemi, ma partendo dalle risposte: «questa scuola che annoia fornisce infatti risposte già codificate e non richieste a domande inesistenti che si illudono, peraltro, di annullare definitivamente i problemi» (p. 24). A tal proposito, infatti, l'Autore si sofferma sulla necessità di una nuova impostazione, certamente più dinamica, che verta sul *sensu* e sul *significato* di ciò che viene insegnato, partendo proprio dai problemi affrontati da ciascuna disciplina, tanto a livello teorico, quanto a livello storico e pratico. Cogliere le differenti discipline da un punto di vista storico e pratico implica, del resto, una concezione interdisciplinare della scuola ed una vocazione ermeneutica del contesto classe, nel quale, appassionati docenti, rendano plausibile una didattica dialogica, aperta alle più diverse sollecitazioni tematiche e capace di sviluppare un autentico scambio tra le opzioni scientifiche ed umanistiche di un medesimo tema o problema. Ma, se questa prospettiva appare, oggi più che mai, utopica, distopica, non solo appare ma è, «quell'opera di sistematica "ipostatizzazione" reificante cui la scuola sottopone, in modo pressoché invariabile, le diverse discipline e i più vari problemi» (p. 31). Ciò vale in maniera particolare per l'insegnamento della filosofia, non riducibile al racconto di una mera « "filastrocca di opinioni" » (p. 33), dal momento che la stessa filosofia come disciplina appare ben poco definibile o etichettabile, essendo, al contrario, costitutivamente problematica e tale, come scrive l'Autore, «che, per suo intrinseco statuto epistemico, sembra rifiutare nettamente ogni procuste letto di contenzione concettuale» (p. 31).

L'esercizio del "talento critico della propria ragione", come insegnava Kant, e come sostiene l'Autore, chiama in causa direttamente l'insegnabilità stessa della filosofia, o meglio ancora, del *filosofato*, attraverso il *medium* docente. Il compito al quale è chiamato il docente, infatti, è l'ardua «costruzione di una prospettiva critica in grado di recuperare pienamente la *dimensione concettuale* presente entro ogni specifico ambito disciplinare» (p. 60). Ecco, quindi, che per i docenti, come personale formatore protagonista della seconda parte dell'analisi condotta nel volume, si delinea la necessità di riconoscersi in una dimensione «erotematica e dialogica», ovvero nella passione della propria vocazione aperta al confronto diretto con gli alunni, confronto che è anche una forma della *responsabilità* dell'insegnamento, come risposta alle ineludibili aspettative dei discenti. Il contrario di quella che l'Autore definisce una «*spiraltà critica*» (p. 79) è un insegnamento (e dunque una scuola) chiuso e dogmatico, un modello di insegnamento che la pratica di una valutazione indifferenziata e complessiva, ripetutamente sostenuta da numerose riforme, ha sostanzialmente garantito. Una pratica che ha, purtroppo, un difetto di forma che affonda le sue radici nei pur lodevoli studi pedagogico-didattici e docimologici che, nati con l'intento di chiarificare ed approfondire il processo di insegnamento-apprendimento nell'integrazione scolastica di alunni con disagio fisico, psichico e sociale, hanno finito per estendere la cosiddetta problematica "D" (alunni disagiati, disattenti, demotivati, distratti, difficili, etc.), all'intero contesto classe. L'insegnamento si è svuotato progressivamente di contenuti (cognitivamente difficili da gestire) radicalizzandosi in tecniche e metodologie di applicazione e gestione di un non meglio definito oggetto.

Da questo punto di vista, l'esperienza didattica del progetto dei *Giovani Pensatori*, realizzato primieramente come risultato della collaborazione tra Università e Scuola nel Salento d'Italia, ha un valore indubbiamente culturale, ma, soprattutto, un significato ed un valore civile in quanto attualità di uno spazio dialogico nel quale i giovani sperimentano il proprio talento critico, ascoltando e discutendo temi quali l'amore la morte la felicità, non solo fra di loro, ma anche con docenti esperti, in grado di fornire un valido punto di riferimento per una adeguata dimensione critico-concettuale degli argomenti trattati, all'interno di un circolo virtuoso di teoria e prassi.

Il progetto dei *Giovani Pensatori* rimane tuttavia un'eccezione alla regola, che dovrebbe, si auspica l'Autore, tradursi nella quotidianità di un'attività seminariale permanente, quale l'insegnamento scolastico dovrebbe essere in effetti, capace, quindi, di svolgersi e rivolgersi all'interno di una classe realmente intesa quale «*comunità ermeneutica*».

In questa lucida analisi la dimensione critica è in primo piano ed il dramma di una scuola che annoia e non forma emerge in tutta la sua *realtà effettuale*, più che mai esasperata dal susseguirsi di Riforme ministeriali, guidate più da tecnici dell'economia orientati al risparmio che non da professionisti della scuola disposti ad ottimizzare le risorse nella salvaguardia del bene comune. L'autonomia scolastica, alla base dell'idea di un corretta gestione territoriale dell'istituzione scolastica, ha progressivamente trasformato la scuola in azienda, il Preside in Dirigente, la formazione in bene non più acquisibile ma acquistabile. Nella lotta concorrenziale di un'"offerta" che più che "formativa" appare "promozionale", il passaggio scolastico di grado in grado, di anno in anno, viene garantito da un sistema di debiti e crediti, che potrebbe essere

tranquillamente definito in termini economici come “*leasing*”. Un tale sistema sta, inoltre, ingenerando un pericolo ancora maggiore, che subdolamente si insinua sempre più nel circolo non virtuoso della scuola che annoia e che appare l’effettivo prodotto di una gestione esclusivamente economica del comparto scuola: l’enorme ritardo con il quale i giovani laureati accedono all’insegnamento spegne quel “sacro fuoco”, richiamato dall’Autore, indispensabile a quel rapporto erotematico con la propria disciplina ed il cui solo calore può *cavar acqua dalla pietra*. I giovani sono costitutivamente portatori sani di entusiasmo ed, oggi, i non più giovani docenti giungono all’insegnamento fortemente demotivati e disamorati, per quel lungo lasso di tempo in cui è mancata la frequentazione con il proprio oggetto d’amore e ciò che possono comunicare è, forse, solo la loro disillusione. La precarietà non è solo una condizione economica, ma una dimensione esistenziale che si traduce nella filosofia del “pressappoco”.

*Irene Gianni*

## ABSTRACTS

Evandro Agazzi, *La filosofia quale soluzione al proprio "problema della vita"*. *La biografia intellettuale di un epistemologo interessato a delineare una concezione integrale dell'uomo*

During the interview, Evandro Agazzi tries to outline, as synthetically as possible, the extraordinary horizon of his vast intellectual experience, adorned with encounters, theoretical perspectives and cultural operations of such a capacity to involve all four cardinal points, as the volume published in his homage emphasises (*Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, edited by Fabio Minazzi), a work including 114 contributions by authors from all over the world.

Hervé Barreau, *Evandro Agazzi: la science et la philosophie sent des disciplines complémentaires*

Starting out from the fifth section (*Filosofia e cosmologia*) of the bulky union volume *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, which was edited by Fabio Minazzi in 2007, Barreau analyses its seven contributions. He highlights some constants: the reciprocal functionality of the philosophical and scientific reflections, the value of the anthropic principles in any finality (internal or external) order, the allusion to the Kantian perspective against such a composite framework.

Andrea Bellantone, *Tornare ai lumi?*

The Enlightenment complex tradition derives from the awareness that it is not possible to totally grasp the real and from an idea of reason which, far from making up a given and immutable structure, frees itself through its ceaselessly *doing*. It comes as no surprise that the *Encyclopédie* assigned a wide value to practical arts. Drawing inspiration from Leopardi's *La ginestra*, Bellantone

highlights the most immediate reason for favouring an anti-Enlightenment attitude: the disenchant of rationality returns man the world's harshness. It is thus far easier to rest in the darkness of illusion. Many authors support the reflection dealt with in this contribution, from Pascal to Leopardi, from Montaigne to Locke, from Descartes to Morin, from Voltaire to Habermas, the latter also concluding the essay: man prefers darkness to light, but it is the philosophy's duty, fully aware of its limits, to bring him back to the emancipation of the Enlightenment horizon.

Rolando Bellini, *Filosofarte 2010. Diario critico di un anno. Da Margherita ad Aldo, da Cristina ad Angelo: le prime due "cartoline"*

Two *atelier* and two encounters in which the body of art and of the artist, the senses in the infinite variety of their connotations, creates an indissoluble match to make a peculiar aesthetic experience come true. In this text, by way of postcard or report, Bellini describes the meetings with Margherita di Battista and Aldo Spoldi.

Brigida Bonghi, *Simone Weil e l'attenzione a Kant*

Tackling the multifaceted Weilian work in search of a unique source is too poor an attempt, as well as proves to be a methodological mistake. This brief essay ponders, especially through the explicit quotations of the Kantian works included in Simone Weil's texts, the value of the Königsberg philosopher's thought within the more general horizon of French philosophy. Weil deals with Kant in his first works above all. In particular, she tackles the philosopher's dimensions of his moral philosophy as analysis tool of the conscience of real.

Emanuele Dell'Atti, *La via dei segni a partire dalla lezione di Ferruccio Rossi-Landi*

The semiotic perspective imposes its role in order for philosophy to be renewed. In his paper, Emanuele Dell'Atti puts forth, *via* Levinas and *via* Bachtin, the *sign way* as ethical tool. When reforming the bond between *res cogitans* and *res extensa*, semiotics reintroduces the dialogue between nature and society. The scholar of semiotics, does not limit himself to the analysis of the conditions of the signifying, he rather maximally emphasises man's behaviour in the world: the *sign way* creeps into the dimension of life signs.

Bernard d'Espagnat, *Cher Evandro, elle n'est pas une vache !*

In these pages, D'Espagnat highlights Agazzi's fundamental role within the *Académie Internationale de Philosophie des Sciences*. He emphasises the indissoluble link between the man of action and the philosopher. Such connec-

tion has moved the Genoian philosopher in his attempt at spreading a deep theoretical reflection, rooted in science and in purely moral issues.

Paolo Giannitrapani, *Tentare l'impossibile? Considerazioni a proposito del progetto insolito dei "Giovani Pensatori"*

The project *Young Thinkers*, designed and promoted by Fabio Minazzi, Professor of Theoretical Philosophy at the State University of Insubria, stems from the awareness of the profound, though at times underestimated, value of the study of philosophy. The active involvement of several students of the liceo in this initiative proved to be a highly significant experience: the young philosophers have seriously tackled the topics selected for the 2010 edition, reviving the classics put forth to deal with such paramount issues as love, time and justice.

Fabio Minazzi, *La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti e la prospettiva del neorealismo logico*

From Giulio Preti's perspective, science unity depends on a unitary epistemology: scientific enterprise, manifestation of a peculiar "objective attitude", must be comprehended unitarily. Science's and epistemology's unitariness qualifies as an open task, which can be carried out exclusively with reference to a critical methodology capable of devising partial solutions that can be perfected through the critical integration of the diverse aspects making up scientific procedure.

In such a framework, evidently deriving from Banfi, this critical methodology thus qualifies as the awareness of the making of knowledge. Through this philosophical standpoint, Preti reinterprets, since the fifties, all the nuances of the neo-Positivist debate, highlighting its truest philosophical and theoretical meaning. Thus, the Kantian notion of transcendental allows to better understand the nature of the concepts that are not meant as elements representing the world, but as unifying functions.

Fabio Minazzi, *Evandro Agazzi Magister*

This paper makes up the introductory text to the volume *Filosofia, Scienza e Bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi* by his editor at the Académie Internationale de Philosophie des Sciences. The homage to Agazzi, which resulted in the aforementioned tome, highlights the fundamental role played by his theoretical reflection within contemporary philosophical debate and, last but not least, the brilliant heritage of the master of thought's fifty-year-long work.

Roland Omnès, *Evandro Agazzi maîtres de la cohérence*

This short contribution pays homage to Evandro Agazzi, master of thought, competence and culture. His effort to tune the voices of philosophy and science, to place the important philosophical and scientific questions into their proper historical dimension, in their more intimate and less immediate direction, ends up with raising the most meaningful issues towards the dimension of universal thought.

Jacques Ricard, *Evandro Agazzi: heureuse symbiose entre philosophes et scientifiques*

This brief text paying homage to Evandro Agazzi briefly synthesises his education, his brilliant career and the posts he filled in institutions and academies. Ricard emphasises, in particular, his tireless work of promotion and organisation of the philosophical and scientific debate within the *Académie Internationale de Philosophie des Sciences*.

Maria Grazia Sandrini, *Medicina e filosofia*

Science must not neglect the peculiar philosophical-cultural dimension that manifests itself as reflection on science itself and on its function in society. Over the centuries, man has offered different images of science, according to its progress and to culture. Scientists and philosophers must still deal with the science images, in order to pick up, if necessary, a new image, which should be more suitable to scientific development, to the perspectives and evolution of its specific period's thought. In this respect, biomedical sciences would make a severe mistake if they gave up taking advantage from their being sciences that do not aspire to become the model of a new image of science (a role played by physics so far), in accordance with the real face of nowadays' scientific research and with this century's epistemological thought.

INDICE DELL'ANNATA XXXVII  
(Anno 2010)

STUDI	fasc.	p.
Evandro Agazzi, <i>L'eredità attuale del trascendentale kantiano</i>	13	43
Evandro Agazzi, <i>La filosofia quale soluzione al proprio "problema della vita". La biografia intellettuale di un epistemologo interessato a delineare una concezione integrale dell'uomo</i> , Intervista a cura di Hortensia Cuellar, traduzione italiana dallo spagnolo di Rossana Avanzi	14	379
Hervé Barreau, <i>Evandro Agazzi: la science et la philosophie sent des disciplines complémentaires</i>	14	373
Andrea Bellantone, <i>Tornare ai lumi?</i>	14	285
Brigida Bonghi, <i>Immanuel Kant, Piero Martinetti e i lumi della religione</i>	13	139
Emanuele Dell'Atti, <i>La via dei segni a partire dalla lezione di Ferruccio Rossi-Landi</i>	14	341
Bernard d'Espagnat, <i>Cher Evandro, elle n'est pas une vache !</i>	14	361
Silvestro Marcucci, <i>La deduzione «trascendentale» delle idee in Kant</i>	13	29
Fabio Minazzi, <i>Sullo statuto epistemologico del trascendentale kantiano</i>	13	87
Fabio Minazzi, <i>La rivalutazione del trascendentale di Giulio Preti e la prospettiva del neorealismo logico</i>	14	313
Fabio Minazzi, <i>Evandro Agazzi Magister</i>	14	365
Roland Omnes, <i>Evandro Agazzi maîtres de la cohérence</i>	14	367
Jean Petitot, <i>Le continu chez Kant</i>	13	63
Armando Rigobello, <i>Il trascendentale all'ombra del nichilismo</i>	13	49
Jacques Ricard, <i>Evandro Agazzi: eureuse symbiose entre philosophes et scientifique</i>	14	371
Elisabetta Scolozzi, <i>L'interesse epistemologico dei Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft di Immanuel Kant</i>	13	127
Mario Signore, <i>Was ist Aufklärung? La via kantiana per un "pensare responsabile"</i>	13	117
<b>INEDITI</b>		
Piero Martinetti, <i>Conoscenza, sentimento e volontà in Franz Brentano</i> , a cura di Brigida Bonghi	13	203
Carlo Emilio Gadda, <i>Leggere Kant</i> , a cura di Brigida Borghi	14	391
Brigida Bonghi, <i>Introduzione. Carlo Emilio Gadda lettore di Immanuel Kant</i>	14	391
Carlo Emilio Gadda, <i>Lettura di Kant (Riordinamento 1933)</i>	14	403
Carlo Emilio Gadda, <i>Prolegomeni. Sunto</i>	14	409
Carla Emilio Gadda, <i>Brevi esempi del come ho potuto leggere i Prolegomeni e la Critica (Milano, 28 ottobre 1925)</i>	14	425

## NOTE E DISCUSSIONI

Giovanna Baietti, <i>Lella Monti insegnante liceale di filosofia</i>	14 463
Rolando Bellini, <i>Il Narciso di Barbara Vistarini: Immanuel Kant?</i>	13 276
Rolando Bellini, <i>Per Carla Della Beffa, Snow-White Wood</i>	14 533
Rolando Bellini, <i>Filosofarte 2010. Diario critico di un anno. Da Margherita ad Aldo, da Cristina ad Angelo: le prime due "cartoline"</i>	14 435
Guido Bersellini, <i>Pietro Ceretti maestro</i>	13 177
Brigida Bonghi, <i>Simone Weil e l'attenzione a Kant</i>	14 441
Franco Cambi, <i>Cassirer nel pensiero di Preti: una "matrice" essenziale</i>	13 181
Claudio La Rocca, <i>Silvestro Marcucci interprete di Kant</i>	13 157
Fabio Minazzi, <i>Ripresa insubrica</i>	13 5
Fabio Minazzi, <i>Kant e il trascendentale: le ragioni di un convegno</i>	13 13
Fabio Minazzi, <i>Nota di cronache e ringraziamenti</i>	13 23
Fabio Minazzi, <i>In ricordo di Silvestro Marcucci</i>	13 165
Fabio Minazzi, <i>Rencontre autour d'Evandro Agazzi: considerazioni introduttive</i>	14 335
Fabio Minazzi, <i>Sulla genesi della filosofia trascendentale. A proposito di una recente pubblicazione</i>	13 193
Fulvio Papi, <i>Mandelville, il lusso e la crisi economica</i>	13 171
Fulvio Papi, <i>Ricordo di Felice Mondella ed Aurelia Monti</i>	14 457
Michele Rivoli, <i>Preghiera laica</i>	14 467
Maria Grazia Sandrini, <i>Medicina e filosofia</i>	14 451

## PROBLEMI DELLA SCUOLA

Paolo Giannitrapani, <i>Tentare l'impossibile? Considerazioni a proposito del progetto insubrico dei "Giovani Pensatori"</i>	14 471
--	--------

## CRONACHE

Giovanni Carrozzini, <i>Between Deleuze and Simondon</i>	13 233
Claudia Pedone, <i>Les puissances de l'herméneutique: riflessioni sull'effettività dell'ermeneutica</i>	14 489
Elisabetta Scolozzi, <i>Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kant (Philosophisches Seminar in Kloster Weltenburg, 22-29 agosto 2009)</i>	13 227
Elisabetta Scolozzi, <i>Kant e la filosofia in senso cosmopolitico. Sull'XI Congresso Internazionale Kantiano di Pisa</i>	14 481

## RECENSIONI

Davide Assael, <i>Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi (Irene Gianni)</i>	14 520
Autori Vari, <i>Bobbio e il suo mondo. Storie di impegno e di amicizia nel 900</i> , a cura di Paola Agosti e Marco Revelli (Fabio Minazzi)	13 261

Norberto Bobbio - Andrea Viglongo, <i>Un filosofo, un editore, una città. Dialoghi attraverso lettere e libri attorno a Torino. Con illustrazioni</i> , a cura di Giovanna e Franca Viglongo, <i>Presentazione</i> di Andrea Bobbio (Fabio Minazzi)	13 266
Edoardo Boncinelli – Giulio Giorello, <i>Lo scimmione intelligente. Dio, natura e libertà</i> (Fabio Minazzi)	14 516
Mario Capanna, <i>Per ragionare. Sessanta domande sul nostro futuro e alcune proposte</i> (Fabio Minazzi)	14 501
Stefano Caracciolo, <i>Con il cappello sotto il braccio. Un profilo psicologico di Immanuel Kant</i> (Elisabetta Scolozzi)	13 244
Franco Coniglione, <i>Popper Addio. Dalla crisi dell'epistemologia alla fine del logos occidentale</i> , (Rosaria Di Tommasi)	14 497
Domenico Dario Curtotti, <i>Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson</i> (Brigida Bonghi)	13 258
Michael Friedman, <i>Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità</i> , edizione italiana a cura di Carlo Gabbani (Elisabetta Scolozzi)	13 241
Giulio Giorello, <i>Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo</i> (Fabio Minazzi)	14 506
Nicolai Hartmann, <i>Ontologia e realtà</i> (Fabio Minazzi)	14 519
Dietmar H. Heidemann, Kristina Engelhard (Hrsg.), <i>Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart</i> (Elisabetta Scolozzi)	13 239
Immanuel Kant, <i>Primi Principi metafisici della scienza della natura</i> , traduzione italiana a cura di Silvestro Marcucci (Elisabetta Scolozzi)	13 247
Claudio Magris, <i>Alfabeti. Saggi di letteratura</i> (Fulvio Papi)	13 253
Laura Marchetti, <i>Ecologia Politica</i> (Fulvio Papi)	13 254
Miuccia Gigante - Sergio Giuntini, <i>Via Somaini 7. Una famiglia antifascista a Lugano, Prefazione</i> di Patrizia Pozzi (Olga Lucchi)	13 268
Fabio Minazzi, <i>Ex pomice aquam? L'«occhio della filosofia» e la scuola come laboratorio seminariale</i> (Irene Gianni)	14 523
Manuela Paschi, <i>L'immaginazione come forma del trascendentale. Testi a confronto</i> (Elisabetta Scolozzi)	13 246
Jean Petitot, <i>Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale e civile. Prefazione</i> , cura e traduzione dal francese di Fabio Minazzi (Elisabetta Scolozzi)	13 249
Rocco Ronchi, <i>Filosofia della comunicazione</i> (Fulvio Papi)	13 256
Umberto Veronesi, con Alberto Costa, <i>L'uomo con il camice bianco</i> e Alessandro Cecchi Paone, <i>Umberto Veronesi, una vita per la scienza</i> (Fabio Minazzi)	14 512
Luca Zaia, <i>Adottare la terra (per non morire di fame)</i> (Fabio Minazzi)	14 503
Abstracts	13 271
Abstracts	14 527



Stan Laurel (Ulveston, Lancashire 1890 – Santa Monica, California 1965) e Oliver Hardy (Atlanta, Georgia 1892 - Burbank, California 1957)

Per Carla Della Beffa, Snow-White Wood

Ho chiesto a Carla Della Beffa, perché sa scrivere e perché ha lavorato in pubblicità (per i BBPR) e, infine, recentemente con me in *workshop* braidensi di grande intensità, un'autopresentazione per *Il Protagora* ed ecco ciò che ne è venuto fuori. Trascrivo fedelemente: «*Nihil sub sole novi*, dice l'Ecclesiaste. *Nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si trasforma* dice la scienza. Il cielo dell'azoto è il mio credo: una filosofia elementare, legata agli elementi, alle stagioni, basata sui cicli della vita. Una filosofia femminile, perché il tempo circolare è una visione delle donne e dei contadini, mentre il tempo lineare è un concetto da uomini di città, come il *logos*. E il bello è che entrambe le visioni sono giuste: si avanza e si ritorna cambiati, in un movimento a spirale: ciclo, trasformazione, ri-ciclo. L'esperienza di dissoluzione e rinascita ha ispirato alcuni dei miei lavori, oltre a filosofie, religioni e miti. Loro promettono una resurrezione dopo la morte, io mi limito a incarnare il processo di crisi e rinascita, cioè crescita e cambiamento, come in *Snow-White Wood*. L'opera è nata riciclando due fotogrammi di riprese girate per un video e non montate. Coerente fino all'ultimo, ma per caso. Nella mia ricerca artistica approfitto di tutti i suggerimenti offerti dal caso, che interviene a modificare progetti accuratamente programmati e li trasforma in opere uniche e inevitabili. Per questo prediligo la videoarte, che mi permette di giocare su molti piani, suoni, movimenti, ritmi, tempo... Infinite opportunità per la creatività e per il caso».

Mi fermerei qui, il seguito non è troppo in linea con lo stile delle mie schede. Per concludere, dirò soltanto che dopo la Biennale del Mediterraneo di Colonia, quest'artista sta progettando una personale per un museo italiano di alcuni eventi a New York e aggiungerò ancora che un tempo ella dipingeva (bene) poi s'è data totalmente alla *net-art*, alla fotografia, infine a installazioni e interazioni ottenendo vasta *audience* con alcune rassegne internazionali *on line*. A Milano (dove vive *part time*, alternandovi soggiorni parigini) ha incontrato Orio Vergani – vicepresidente di Start Milano – più di un gallerista (*Nowhere Gallery*), un sostenitore convinto e un interlocutore. Quasi quanto il sottoscritto.

r. b.

