

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XXXVI, gennaio-giugno 2008, quinta serie, n. 11

SOMMARIO

STUDI

- Angelo Mancarella, *Uomo, cultura, società. L'antropologia evolutivista del marxismo*
- Gianmarco Pincirolì, *L'architettura del paradiso, ovvero: dell'abitare, secondo Edgar Allan Poe*
- Fabio Minazzi, *Filosofia ed architettura in Wittgenstein*

NOTE E DISCUSSIONI

- Antonio Quarta, *Antonio Banfi e il protestantesimo*
- Fabio Minazzi, *Non è possibile, né auspicabile, un modello unitario della comunicazione*
- Fernando Soderò, *I Seminari di Filosofia di Copertino: sette anni di attività e la nascita di un laboratorio civile*
- Raoudha Guemara, *Dell'uso e dell'utilità degli archivi nella ricerca storica: riflessioni di una utente*
- Gaetana Silvia Rigo, *I primi dieci anni dell'Università degli Studi dell'Insubria*

INEDITI

- Fabio Minazzi, *Il centenario della nascita di Ludovico Geymonat*
- Moritz Schlick - Ludovico Geymonat, *Carteggio (1935-1936, con una lettera alla figlia di Schlick del 1980)*, a cura di Fabio Minazzi
- Ludovico Geymonat, *Lettere a Mario Dal Pra*, a cura di Fabio Minazzi

ARCHIVIO DELLA MEMORIA

- Alessandra De Donatis, *I campi d'internamento francesi: il caso Vernet*

PROBLEMI DELLA SCUOLA

- Gino Candreva, *L'Istituto Pedagogico della Resistenza: ragioni di una battaglia*

CRONACHE

- Francesco Luzzini, *Ciclo di presentazioni Vallisneriane*
- Elisabetta Scolozzi, *Einführung in die Kritik der reinen Vernunft III. Transzendente Analytik*
- Claudia Pedone, *Recenti convegni internazionali di studio sul pensiero di Paul Ricoeur*

RECENSIONI

- Mario Pappagallo, *Contro il dolore* (Maria Grazia Sandrini)
- Anacleto Ferrer - Xavier García-Raffi - Francesc J. Hernández - Bernardo Lerma, *Primum videre, deinde philosophari, Una Historia de la Filosofía a través del cine* (Letizia Gaetani)
- Dario Generali, *Antonio Vallisneri. Gli anni della formazione e le prime ricerche* (Gian Luca Sanna)
- Thomas P. Hugues, *Il mondo a misura d'uomo. Ripensare tecnologia e cultura* (Giovanni Carrozzini)
- Marie Louise Gothein, *Storia dell'arte dei giardini*, edizione italiana a cura di Massimo De Vico Fallani e Mario Bencivenni (Arianna Tosi)
- Mario Capanna, *Il Sessantotto al futuro* (Fabio Minazzi)

STUDI



Karl e Jenny Marx.

ANGELO MANCARELLA

Uomo, cultura, società
L'antropologia evuzionistica del marxismo

1. *Marxismo e darwinismo*

Il marxismo nasce in contrapposizione al liberalismo ed è simultaneo al darwinismo. L'entusiasmo iniziale di Marx ed Engels per la «teoria dell'evoluzione», ossia per la teoria darwiniana della «selezione naturale» che, sistematizzata sul terreno scientifico, si caratterizza come «darwinismo naturale», si rovescia ben presto nel suo contrario. Sembra utile far luce sulla causa di tale rovesciamento, per comprendere l'ascesa e soprattutto il declino del marxismo medesimo, che risiede proprio nel suo rapporto equivoco con la teoria di Darwin. La teoria scientifica darwiniana diviene il terreno di scontro di due opposte ideologie. Il liberalismo, poiché dominante e avversario da battere da parte del marxismo, determina in via indiretta la sua ascesa e in via diretta anche il suo declino, poiché adatta vantaggiosamente a sé la teoria sistematizzata sul piano ideologico dalla «filosofia sintetica» di Spencer che si caratterizza come «darwinismo sociale». In questo senso, oltre alla causa della sua ascesa, anche la causa del declino del marxismo risiede fondamentalmente nel suo rapporto equivoco con la teoria darwiniana, ma vi sono naturalmente altre cause che vale la pena mettere in luce¹.

Bisogna tenere presente che già prima della pubblicazione di *L'origine delle specie* (1859) di Darwin, Marx si era dichiarato in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)* implicitamente convinto del rapporto evolutivo tra uomo e animali superiori: «L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di su-

1 Sui rapporti complessi e controversi tra Marx ed Engels con Darwin, tra marxismo e darwinismo nelle rispettive e molteplici varianti, si veda: Y. CHRISTEN, *Marx e Darwin. La grande sfida*, trad. it., Roma, Armando Armando, 1982; F. VIDONI, *Natura e storia. Marx ed Engels interpreti del darwinismo*, Bari, Dedalo, 1985; P. SINGER, *Una sinistra darwiniana. Politica, evoluzione e cooperazione*, trad. it., Torino, Edizioni di Comunità, 2000; P. TORT, *Darwin e la filosofia. Religione, morale, materialismo*, trad. it., Roma, Meltemi, 2006.

piore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta»². Non solo, il giovane Marx si era presentato nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* come un darwinista *ante litteram*, laddove aveva sostenuto che «la teoria della creazione della Terra ha ricevuto un fortissimo colpo dalla *geognosia*, cioè dalla scienza che presenta la formazione, il divenire della Terra come processo, come una generazione spontanea. La *generatio aequivoca* è l'unica confutazione pratica della teoria della creazione»; ed è sorprendentemente predarwinista anche dal punto di vista strettamente antropologico, in specie, sul rapporto tra uomo e natura, allorché sottolinea che «la natura che diviene nella storia, nell'atto di nascita della società umana, è la natura *reale* dell'uomo, onde la natura, quale diviene attraverso l'industria, se pure in forma *estraniata*, è la vera natura *antropologica*. [...] La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo. La scienza naturale sussumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà una sola scienza. [...] La realtà *sociale* della natura, la scienza *umana* della natura, la *scienza naturale dell'uomo* sono espressioni equivalenti»³. Su queste basi, Marx era giunto molto presto ad applicare all'uomo la «teoria dell'evoluzione» darwiniana prima che questa fosse sistematizzata, ed Engels, da parte sua, si era dichiarato profondamente convinto del passaggio evolutivo tra animale e *Homo sapiens*.

Questi postulati dottrinali, nondimeno, restano allo stadio di «dichiarazioni di principio», poiché Marx ed Engels, dopo aver proclamato il nesso uomo-animale, la naturalità della storia e abbozzato il progetto filosofico di una «scienza naturale dell'uomo», si affrettano a considerare l'uomo un essere che, per il suo lavoro, differisce nettamente dal resto della natura. Ben presto utilizzano il concetto di «lavoro» per elaborare una distinzione radicale tra uomo e animale, tra uomo e natura, società e natura e via continuando. In *L'ideologia tedesca* (redatta tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846, ma rimasta inedita fino al 1931), affermano: «Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale»⁴. Pur considerando la storia naturale alla base della storia umana, essi rovesciano la prospettiva teorica originaria introducendo il concetto di «lavoro» com'elemento esterno dell'evoluzione biologica. Tale concetto non può che nutrirsi del postulato di una «discontinuità» tra evoluzione sociale ed evoluzione biologica, tra

2 K. MARX, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, trad. it., vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1974⁴, p. 33.

3 K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Torino, Einaudi, 1968, pp. 122-123.

4 K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1975², p. 8.

uomo e natura, tra uomo e animale. Teorizzano, in questo modo, una frattura del processo evolutivo e della storia naturale diretta a sdoppiare la «teoria dell'evoluzione» darwiniana che, al contrario, è organica e coerente. Con i concetti di «lavoro» e di «storia» essi ricollocano cartesianamente l'uomo al di fuori della natura, e i fedeli seguaci del marxismo si adopereranno in seguito per dimostrare che l'uomo non rientra nella classificazione degli animali: per combattere il biologismo riduzionistico metteranno a punto un nuovo riduzionismo, l'economicismo, inteso come scienza che «si riduce» a un'altra. L'economicismo riduzionistico dei marxisti, diretto a esaltare l'ideologia dell'egualitarismo, ha interesse a spiegare l'uomo e la storia solo mediante il fattore "sociale" piuttosto che mediante il fattore "naturale", poiché il primo si adatta meglio alla tesi secondo cui le differenze sociali discendono dalle condizioni sociali e non naturali e, in ultima istanza, giustifica la necessità di abbattere l'ordine sociale medesimo. Il rapporto tra marxismo e darwinismo s'inserisce, così, in quello più generale tra evoluzione biologica e culturale, tra scienze naturali e umane.

Il discorso di Marx ed Engels su Darwin comincia appena viene pubblicato *L'origine delle specie* (24 novembre 1859), ed è un discorso tortuoso e ambiguo basato su schemi concettuali essenzialmente ideologici. Engels scrive subito una lettera (12 dicembre 1859) a Marx con cui saluta entusiasticamente l'affondamento della teleologia e la dimostrazione dell'esistenza di uno «sviluppo storico della natura». Da parte sua, dopo aver letto l'opera darwiniana e scoperto la spiegazione della storia naturale come processo, un anno dopo Marx scrive una lettera (19 dicembre 1860) a Engels in cui dichiara che «è in questo libro che si trova il fondamento storico-naturale della nostra concezione», un giudizio poi confermato in una lettera (16 gennaio 1861) a Lassalle in cui sottolinea che l'opera darwiniana «è importantissima e mi è utile come base della lotta storica delle classi»⁵.

In effetti, sussiste un'analogia tra la darwiniana teoria dell'evoluzione e la marxiana concezione materialistica della storia. Essa risiede nel fatto che entrambe giustificano, in base al principio dell'evoluzione, rispettivamente, i cambiamenti del mondo naturale e delle società umane, nel senso che nel mondo naturale agisce la «lotta per l'esistenza» come nelle società umane agisce la «lotta tra le classi». Il concetto di "lotta" è il loro comune denominatore, ma con un significato diverso: nella spiegazione darwiniana la lotta è il motore dell'evoluzione naturale nella sua interezza (biologica e sociale), nella spiegazione marxiana (il materialismo storico comporta l'adesione all'idea di una natura sociale mutevole) essa è il motore della storia (sociale) dell'uomo separata dal mondo naturale che si basa sulla distinzione filosofica classica tra uomo e animale; in nessun caso Darwin accosta la «lotta per l'esistenza» alla «lotta tra le classi» come in nessun caso Marx accosta la «lotta tra le classi» alla «lotta per l'esistenza».

5 Le lettere sono in *Carteggio Marx-Engels*, trad. it., 6 voll., Roma, Edizioni Rinascita, 1953.

L'approvazione marx-engelsiana della teoria darwiniana, però, è di breve durata e si trasforma rapidamente in avversione vera e propria. In una lettera (18 giugno 1862) a Engels, Marx così si esprime: «È ragguardevole vedere come Darwin riconosca presso gli animali e le piante la propria società inglese, con la sua divisione del lavoro, la sua concorrenza, le aperture di nuovi mercati, le invenzioni e la sua malthusiana lotta per la vita. Ciò è il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes». Egli, poi, cita Darwin nel primo volume di *Il capitale* (1867), ma solo con due note in calce per criticarlo piuttosto che per approvarlo: «Il Darwin ha diretto l'interesse sulla storia della *tecnologia naturale*, cioè sulla formazione degli organismi vegetali e animali come strumenti di produzione della vita delle piante e degli animali. Non merita eguale attenzione la storia della formazione degli organi produttivi dell'uomo sociale, base materiale di ogni organizzazione sociale particolare? E non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il Vico, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra? [...]. I difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il *processo storico*, si vedono già nelle concezioni astratte e ideologiche di suoi portavoce appena si arrischiano al di là della loro specialità»⁶.

Da parte sua, Engels pone questa interpretazione marxiana capovolta della teoria darwiniana di «lotta per l'esistenza», intesa come «il trasferimento della società alla natura vivente», alla base della sua opera *Dialettica della natura*, la cui stesura inizia quattro anni dopo (1875, ma inedita fino al 1925) la pubblicazione dell'opera di Darwin *L'origine dell'uomo* (1871), che peserà gravemente sulla lettura successiva del naturalista inglese da parte dei seguaci del marxismo. Perché avviene questo capovolgimento di giudizio con la condanna senza appello della teoria darwiniana da parte di Marx ed Engels? È questa la questione preliminare che bisogna approfondire.

2. *Marxismo e antidarwinismo*

Marx, e di conseguenza Engels, comincia a sospettare che nella «teoria dell'evoluzione» darwiniana si annidi la logica capitalistica della concorrenza e della competizione selettiva con l'avanzare del «darwinismo sociale» che, mistificandola, è impegnato a legittimarla come una estensione ideologica del liberalismo etico-politico fondato sulla logica spenceriana della «sopravvivenza del più adatto», della malthusiana «lotta per la vita», della hobbesiana «guerra di tutti contro tutti». Un aspetto che, in ultima analisi, può essere anche giustificato dall'uso e dall'abuso indiscriminato della teoria dell'evoluzione prima e dopo la pubblicazione di *L'origine delle specie* da parte dei darwinisti sociali, ma non dovrebbe più esserlo dopo la pubblicazione di *L'origine dell'u-*

6 K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it., I², Roma, Editori Riuniti, 1973⁷, pp. 72-73.

omo, che è manifestamente contro ogni ideologismo, e ancor meno dopo la pubblicazione di *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872). Di Darwin, Marx non può leggere solo l'*Autobiografia* (1887), in quanto pubblicata quattro anni dopo la sua morte (1883) e cinque anni da quella dell'autore (1884), ma avrebbe potuto certamente leggere le altre due opere; quanto a Engels, avrebbe potuto leggere le opere darwiniane nel loro insieme. Pur tuttavia, nel 1880 Marx offre a Darwin la dedica del suo secondo volume di *Il capitale*, allegando all'invito le bozze di stampa, il quale con una lettera (13 ottobre) ringrazia e declina l'offerta «perché ciò potrebbe in certo senso implicare la mia approvazione per il contenuto di tutta l'opera» e perché «le argomentazioni in forma diretta contro la cristianità e il teismo ha qualche effetto sul pubblico» e per non offendere il sentimento religioso della moglie Emma⁷. I marxisti del Ventesimo secolo sosterranno che la lettera di Darwin a Marx, divulgata da Aveling (compagna di una figlia di Marx), fosse invece diretta a quest'ultimo in risposta a una sua richiesta per ottenere l'autorevole approvazione alla pubblicazione di una raccolta di articoli divulgativi della teoria dell'evoluzione, ma è una tesi malferma, poiché tanto la lettera di Darwin quanto quella di Aveling portano la stessa data. A ogni modo, Engels non trova di meglio da attestare, nell'orazione funebre per il suo amico scomparso, che paragonare Marx a Darwin: «Così come Darwin ha scoperto la legge dello sviluppo della natura organica, Marx ha scoperto la legge dello sviluppo della storia umana»⁸.

A ben vedere, anche la lettura di *L'origine delle specie* da parte di Marx sembra che non sia stata, nella più benevola delle ipotesi, particolarmente attenta. In essa, Darwin non usa mai l'espressione «sopravvivenza del più adatto» (*survival of the fittest*), la cui paternità appartiene notoriamente a Spencer, bensì l'espressione «lotta per l'esistenza» (*struggle for existence*) che mutua dal suo maestro Lyell e connette alla propria di «selezione naturale» (*natural selection*). Il terzo capitolo della principale opera darwiniana ha, appunto, questo titolo e, allo scopo di dimostrare che la lotta per l'esistenza influisce sulla selezione naturale, il naturalista inglese avverte: «Devo premettere che impiego il termine *lotta per l'esistenza* in senso ampio e figurato, comprendendovi la dipendenza di un essere all'altro e (cosa più importante) comprendendovi non solo la vita dell'individuo, ma anche la sua probabilità di lasciare una progenie [...]. Siccome nascono più individui di quanti ne possono sopravvivere – egli chiarisce –, in ogni caso vi dev'essere una lotta per l'esistenza, sia tra gli individui della stessa specie sia tra quelli di specie differenti, oppure con le condizioni materiali di vita. È questa la dottrina di Malthus in un'energica e molteplice applicazione estesa all'intero regno animale e vegetale»⁹. In una nota poi alla sesta e ultima edizione,

7 La lettera si trova anche in A. KEITH, *Darwin*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1959.

8 AA.VV., *Ricordi su Marx*, trad. it., Roma, Rinascita, 1951, p. 7.

9 CH. DARWIN, *L'origine delle specie*, trad. it., Roma, Newton & Compton, 1981⁴, p. 111-12.

quella appunto letta da Engels¹⁰, egli aggiunge: «L'espressione spesso usata dal signor Herbert Spencer (sopravvivenza del più adatto) è più precisa e talvolta altrettanto conveniente»¹¹. Analogamente, in *L'origine dell'uomo*, sottolinea di non condividere la tesi generale spenceriana sul nesso tra "civilizzazione" e "progresso", sebbene prenda in considerazione la tesi particolare sulla probabile «tendenza ereditaria della virtù», sostenuta dal «nostro grande filosofo Herbert Spencer [che] ha recentemente spiegato le sue idee sul senso morale»¹². L'uso dell'espressione «sopravvivenza del più adatto» da parte di Darwin, invece, si può rinvenire nella sua *Autobiografia*. In ogni caso, la selezione naturale darwiniana è una teoria scientifica, distinta da quella filosofica spenceriana, e unitaria (biologica e antropologica).

Ciò nonostante, i padri del marxismo e i loro seguaci continuano a confondere Darwin con Spencer, soprattutto Engels che, in *Dialettica della natura*, sostiene che:

«l'errore di Darwin consiste proprio nel fatto che egli nella "selezione naturale" o "sopravvivenza del più adatto" mescola due cose assolutamente diverse»; sottolinea, poi, che «è assolutamente puerile il voler riassumere tutta la multiforme ricchezza dell'intreccio e dello sviluppo storico sulla scarna, unilaterale espressione "lotta per l'esistenza": si dice più o meno niente»; e, infine, conclude che «tutta la teoria darwiniana della "lotta per l'esistenza" è semplicemente il trasferimento dalla società al mondo organico della teoria hobbesiana del *bellum omnium contra omnes*, e della teoria della concorrenza dell'economia borghese, come pure della teoria di Malthus sulla popolazione»¹³.

Le sue idee antidarwiniane espresse in *Dialettica della natura* sono tortuose e, in ogni caso, di segno nettamente contrario a quelle espresse in *Antidhüring* e in altre opere, allorché si dichiara per un darwinismo senza «selezione naturale», nel senso di accettare la «teoria dell'evoluzione» ma non il suo metodo di dimostrazione. In altre parole, Engels instaura una distinzione tra naturalismo metodologico (del darwinismo) e naturalismo filosofico (del marxismo), ovvero, per dirla con Hume, «tra ciò che è» (questioni di fatto) e «ciò che dovrebbe essere» (questioni di valore), giudicando, illogicamente, il secondo superiore al primo. Tale distinzione sintetizza tutto il rapporto tra marxismo e darwinismo: traccia un confine con una divisione dei ruoli tra Darwin (per la storia naturale) e Marx (per la storia umana); stabilisce che la teoria dell'evoluzione darwiniana si sia fermata agli albori dell'umanità per cedere il

10 Cfr. F. ENGELS, *Antidhüring*, trad. it, Roma, Editori Riuniti, 1971², p. 78.

11 Ivi, p. 125.

12 CH. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it., Roma, Newton & Compton, 2004⁴, p. 108.

13 F. ENGELS, *Dialettica della natura*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1971³, pp. 314-315.

posto alla teoria del materialismo storico. In questo modo, il marxismo, sebbene si autodefinisca “scientifico” (contrapposto al socialismo cosiddetto “utopistico”), rinuncia alla scienza per confluire nella filosofia.

3. *Marxismo e darwinismo sociale*

In effetti, c'è molta confusione. Non c'è alcuna confusione in Darwin, al contrario, è evidente quella di Engels che, per dirla con le sue stesse parole, mescola il darwinismo naturale col darwinismo sociale; e non si tratta di un mero errore di valutazione o d'interpretazione, ma di una palese ambiguità ideologica basata su una condizione implicante la possibilità di una duplice interpretazione. Infatti, diversamente da quanto sostiene in *Dialettica della natura*, in *Antidühring* (1878) è ben visibile una difesa a oltranza della teoria darwiniana avversata, appunto, da Dühring che l'aveva definita «un campione di brutalità contro l'umanità». In essa, allorché difende Darwin, Engels non associa più la «selezione naturale» all'espressione «sopravvivenza del più adatto», bensì all'espressione autentica darwiniana di «lotta per l'esistenza». Non solo, ma difende Darwin perfino dall'accusa di aver trasferito la teoria malthusiana sulla “popolazione” dall'economia alla scienza della natura, perché «a Darwin, neanche da lontano è mai venuto in mente di dire che l'origine dell'idea della “lotta per l'esistenza” si debba ricercare in Malthus. Egli dice solamente che la sua teoria della “lotta per l'esistenza” è la teoria di Malthus applicata a tutto il mondo animale e vegetale. Per quanto grosso possa essere il granchio preso da Darwin nell'accettare ingenuamente, senza averla esaminata, la dottrina di Malthus, ognuno vede a prima vista che non occorrono gli occhiali di Malthus per percepire la lotta per l'esistenza nella natura»; e conclude, sottolineando «lo slancio colossale che la scienza della natura deve all'impulso avuto dalla teoria darwiniana»¹⁴. La stessa valutazione positiva, e con maggiore enfasi, si può leggere nella prefazione alla quarta edizione di *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), laddove assegna alla teoria etnologica di Morgan «la stessa importanza che ha la teoria dell'“evoluzione” di Darwin per la biologia, e la teoria del “plusvalore” di Marx per l'economia politica»¹⁵.

Da tutto ciò emerge che Marx ed Engels leggono *L'origine delle specie* ma non *L'origine dell'uomo*, che costituisce la base della seconda grande rivoluzione scientifica (antropologica) darwiniana e che è intimamente legata alla prima (biologica). Anche una lettura poco attenta di tale opera è sufficiente per comprendere che Darwin non applica in campo antropologico la teoria della «selezione naturale» intesa come «selezione sociale». Inoltre, il naturalista inglese non nega di essersi

14 F. ENGELS, *Antidühring*, cit., p. 75 e p. 80.

15 F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis Henry Morgan*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1993⁴, p. 47.

ispirato alla dottrina malthusiana, secondo cui in tutti gli esseri viventi prevale la tendenza a moltiplicarsi più rapidamente di quel che consenta la quantità di nutrimento a loro disposizione, nel formulare la propria teoria, anzi, lo riconosce apertamente. Infine, e questo è l'aspetto più importante della teoria antropologica darwiniana, essa destituisce di ogni legittimità la teoria malthusiana medesima sul suo stesso terreno, vale a dire, quello della società umana, così come delegittima la selezione sociale spenceriana, l'eugenismo pianificatore galtoniano, il liberalismo economico selvaggio della competizione selettiva, in una parola, ogni sorta di «darwinismo sociale» basato sull'«eliminazione del meno adatto».

È ben evidente la profonda distanza tra “darwinismo naturale” e “darwinismo sociale” che, come hanno notato molti critici, sarebbe più appropriato indicare quest'ultimo con l'espressione «spencerismo sociale» oppure «evoluzionismo spenceriano» (il termine “evoluzione” viene precisamente introdotto da Spencer). Darwin usa l'espressione «lotta per l'esistenza» come metafora per spiegare qualsiasi strategia evolutiva che promuove un maggior successo riproduttivo e che si svolge tanto come “lotta” quanto come “cooperazione”. Spencer usa l'espressione «sopravvivenza del più adatto» come postulato evolutivo attraverso la “lotta” e lo applica alla storia sociale umana, inteso come “progresso” e come giustificazione dell'eliminazione del “meno adatto” che non deve interferire sul corso della natura; da qui, la sua opposizione contro ogni forma d'intervento dello Stato per la regolamentazione dell'industria, dell'istruzione, dei servizi postali, dell'igiene pubblica, delle abitazioni, argomentando che la morte dei reietti sociali favorirebbe il bene di tutti, tuttavia, senza opporsi alla beneficenza privata che favorirebbe lo sviluppo morale dei suoi fautori; inoltre, con tale postulato egli spiega l'evoluzione universale delle stelle, delle specie, dell'economie, delle lingue e quant'altro, e costruisce un sistema filosofico dell'evoluzione universale e progressiva basato sull'“organizzazione” che diviene sempre più complessa mediante la “divisione del lavoro” per il numero crescente delle parti che si differenziano. Quest'ultimo concetto, che è centrale nella filosofia di Marx ed Engels, chiarisce, da un lato, la sua distanza e indipendenza dal “darwinismo naturale” di Darwin e, da un altro lato, la sua vicinanza e connessione causale al “darwinismo sociale” di Spencer. Quanto poi al rapporto di causa-effetto tra «darwinismo sociale» e liberalismo economico non è facile dimostrare, tuttora, che il primo abbia causato tutti i mali prodotti dal secondo, ancorché sia stato da esso legittimato, ovvero abbia frenato il progresso sociale medesimo.

Sembra superfluo sottolineare, in questo quadro, che quelle di Marx ed Engels sono interpretazioni illegittime e abusive della «teoria scientifica dell'evoluzione» finalizzate alla difesa della propria ideologia, che il destino ironico li accomuna ai difensori dell'ideologia avversata. Essi cadono nella trappola tesa abilmente proprio dai loro avversari, perché non leggono l'intera opera di Darwin e perché ossessionati dalla lotta ideologica contro il “socialdarwinismo” tedesco. Da qui, in ultima ana-

lisi, il loro errore basilare: considerare il “darwinismo sociale” connesso al “darwinismo scientifico” e, quindi, corrispondente al “darwinismo naturale”, dando così ragione in anticipo ai propri avversari e contribuendo a far considerare logicamente coerente l’annessione del “darwinismo sociale” al “darwinismo scientifico”; non rendersi conto che il “darwinismo sociale” inteso come «sopravvivenza del più forte» e *conditio sine qua non* del “progresso” è antitetico al “darwinismo naturale”; insomma, non capire che, per giudicare Darwin, bisogna partire da Darwin e, principalmente, che proprio la «teoria scientifica dell’evoluzione» è l’arma più potente contro i comuni avversari.

Si tratta di un errore d’origine del marxismo che continuerà a rinnovarsi con i suoi epigoni, a partire dalla deformazione dogmatica attuata da Lysenko, nell’Unione Sovietica di Stalin, non solo del darwinismo sociale ma del marxismo medesimo. Il “caso Lysenko” è emblematico dell’uso ideologico della scienza, ossia della scienza piegata all’ideologia. Com’è noto, muovendo dalla critica di Engels alla teoria della «selezione naturale» e la sua tesi sui «salti dialettici», egli nega la concorrenza intraspecifica darwiniana, difende l’ereditarietà dei caratteri acquisiti sostenuti dal neolamarckismo, giungendo a sostenere un progetto agronomico, che naturalmente fallisce, allo scopo d’indurre i cereali a crescere anche nelle zone delle rigide steppe siberiane e trasformare il grano duro a ventotto cromosomi in grano tenero a quarantadue cromosomi. In ogni caso, i marxisti si allontaneranno sempre di più dal «darwinismo naturale» soprattutto per la tesi secondo la quale l’evoluzione è mossa dal caso e la conseguente impossibilità per l’uomo di poterla dirigere.

4. Marxismo e ideologismo

Un altro aspetto dell’interpretazione ad uso ideologico della teoria dell’evoluzione da parte di Marx ed Engels riguarda, poi, l’analogia che essi stabiliscono tra Darwin e Hobbes. Quando parlano di analogia tra la teoria darwiniana della «lotta per l’esistenza» con la concezione filosofica hobbesiana dello «stato di natura», lo fanno essenzialmente per destituire la prima della sua qualità scientifica e ridurla a una filosofia. Poiché avevano postulato in *L’Ideologia tedesca* un’equivalenza tra filosofia e ideologia, com’è noto, per dimostrare che «le idee dominanti sono in ogni epoca le idee della classe dominante, cioè la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante»¹⁶, riducono il darwinismo a una mera ideologia e, come tale, la combattono. Il darwinismo, per loro, non sarebbe altro che un’ideologia alla ricerca di un ancoraggio naturalistico che si fa passare per scienza. Insomma, essi confondono l’ideologia con la filosofia e, peggio, l’ideologia con la scienza. Orbene, così funziona, appunto, l’ideologizzazione, e il marxismo è un’ideologia: un «darwinismo sociale

16 K. MARX - F. ENGELS, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 35.

a rovescio» basato sul materialismo storico che non è altro che una teoria dell'evoluzione sociale fondata sull'idea di una natura umana mutevole tendenzialmente orientata al progresso. Come ogni ideologia, esso contiene in sé il germe della propria crisi, l'ideologismo. L'ideologia non può nascere da una scienza ma sempre da un'ideologia e lotta per l'esistenza contro altre ideologie che nascono e muoiono e, spesso, risorgono anche più forti di prima.

Il darwinismo sociale nasce come ideologia politica di destra, ma si sviluppa anche come ideologia politica di sinistra, divenendo, così, una ideologia politica polivalente: è emblematica l'Italia di fine Ottocento, dove Marx viene definito il «Darwin delle scienze sociali»¹⁷ e dove c'è anche chi si dichiara, nello stesso tempo, «darwinista, spenceriano e marxista»¹⁸ che lo stesso Engels in una lettera a Kautsky (23 settembre 1894) giudica «terribilmente confuso». Nel grande mare del darwinismo sociale, storicamente, sfociano infiniti affluenti ideologici, molteplici e opposte concezioni politiche con le rispettive apologie, ognuna delle quali profetizza l'avvento della felicità in una sorta di paradiso terrestre, principalmente, con la scomparsa della lotta per la vita e l'avvento del regno della libertà (il marxismo preconizza la scomparsa della lotta di classe): il liberalismo con l'individualismo, il socialismo con il collettivismo, il comunismo con l'egualitarismo, l'anarchismo con il libertarismo e quant'altro. Proliferano i darwinisti sociali di ogni tendenza, dall'estrema destra all'estrema sinistra, ma si tratta, in ogni caso, di autori che ampliano i confini delle deviazioni del darwinismo sociale e che, con l'aiuto delle scienze biologiche e naturali, non pensano a rendere fertile il campo delle scienze umane e sociali, ma solo a legittimare una particolare ideologia.

L'interpretazione del darwinismo da parte del marxismo, com'è facile rilevare, è frammentaria, confusa, abusiva e, principalmente, ideologica. Si può comprendere, così, perché Marx ed Engels, in una prima fase, pongono alla base delle proprie idee, che poi demoliscono, l'univocità della scienza intesa come «scienza della storia naturale» nella sua interezza, ovverosia come insieme della «realtà sociale della natura», della «scienza umana della natura», della «scienza naturale dell'uomo», e perché i loro seguaci, poi, rifiutano il darwinismo. Si può comprendere, inoltre, perché il marxismo, in una seconda fase, riduce il darwinismo a una semplice ideologia, insistendo sul legame tra la biologia moderna e un'ideologia basata sulla disuguaglianza e sulla concorrenza, e lo rifiuta come scienza. Certamente, il progressivo allontanamento dalla scienza dell'evoluzione è lo sviluppo naturale delle radici ideologiche del marxismo che demoliscono, conseguentemente, il suo proclamato materialismo (storico e dialettico). Quando bisognava combattere contro l'ideologia dominante del capitalismo, la scienza e, nella fattispecie, la scienza dell'evoluzione appariva un'arma eccellente, ma dopo si pro-

17 Cfr. A. LABRIOLA, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1964.

18 Cfr. E. FERRI, *Socialismo e scienza positiva: Darwin, Spencer, Marx*, Roma, Casa editrice italiana, 1891.

fila all'orizzonte un avversario più pericoloso, la scienza medesima: il marxismo, per sopravvivere, deve lottare anche contro il darwinismo. Il darwinismo diviene, così, l'avversario che riconduce il marxismo alla sua ambiguità di base e alla sua metafisica originaria con il ritorno a una sorta di religione (fideistica e dogmatica) e il conseguente rifiuto della scienza. Le opere di Marx ed Engels e dei loro continuatori, come accade in ogni religione, sono dense di messianismo, ossia della fiduciosa e lontana speranza per i propri fedeli di un radicale rinnovamento sul piano sociale, economico o politico e, nello stesso tempo, sono una confessione di rinuncia alla scienza. Il darwinismo, in questo modo, disvela la natura ideologica del marxismo e lo fa rientrare nella religione e nella metafisica.

È interessante notare, infine, come il marxismo, l'ideologia che diviene una religione vera e propria con la sua teologia basata sul dio «lavoro», paradossalmente, sia nato come critica della religione, compendiata nella celebre espressione marxiana «oppio dei popoli» in quanto «coscienza capovolta del mondo» e «presupposto di ogni critica», e sia nutrito proprio di critica dell'ideologia.

5. *Marxismo e razzismo*

Gran parte delle critiche mosse dai marxisti al darwinismo si riferiscono al fatto che questo, incoraggiando la competizione, avrebbe favorito il razzismo. I marxisti attaccano per difendersi: divulgano un'immagine distorta del darwinismo per nascondere la macchia indelebile razzistica marx-engelsiana. È necessario fare luce su questa macchia che, sebbene evidente, è stata lungamente nascosta e dimenticata.

È necessario partire da Darwin. È fuor di dubbio che egli insiste sull'importanza della diversità tra le razze, ma si esprime da scienziato, vale a dire, impiega il termine «razza» col significato naturalistico del suo tempo che, come si sa, non corrisponde a quello filosofico e politico introdotto da Kant, che ancora oggi conserva. Tale termine, dal punto di vista naturalistico e biologico, è neutro e, anche se, a partire dal botanico svedese Linneo, con cui nasce la sistematica scientifica moderna che colloca l'uomo tra i primati e propone una classificazione antropologica dell'umanità in sei razze (americana, europea, asiatica, africana, selvaggia e mostruosa), passando per il naturalista francese Cuvier che ne propone tre (bianca, nera e gialla), giungendo alla classificazione odierna in quattro rami (negroidi, europoidi, mongoloidi, australoidi) a loro volta suddivisi in ceppi, gli stessi naturalisti non sono mai riusciti a proporre una tassonomia univoca. Darwin non solo non propone una classificazione delle razze, ma neanche emerge qualsivoglia forma di discriminazione razziale nei suoi scritti, salvo la netta posizione, che sfocia in propositi bellicosi veri e propri e che denotano un atteggiamento tutt'altro che razzistico, contro lo schiavismo e i suoi fautori. Il suo antischiavismo non muove da un'ideologia ma solo da un senso morale, quel senso morale che in *L'origine dell'uomo* indica come la suprema virtù uma-

na, «una delle più nobili di cui l'uomo è dotato», e che è alla base della sua spiegazione antropologica. È lo stesso sentimento che lo spinge a esprimersi anche contro la crudeltà di certi selvaggi, incontrati nel corso delle sue spedizioni, nel famoso brano che chiude tale opera e che gli valse, appunto, la taccia di “razzista” da parte dei suoi denigratori:

«Per parte mia vorrei piuttosto essere disceso da quella piccola eroica scimmietta che sfidò il suo terribile nemico per salvare la vita del proprio guardiano, o dal vecchio babbuino, che discendendo dalle montagne, portò via trionfante un suo giovane compagno da una torma di cani stupiti, piuttosto che da un selvaggio che trae diletto a torturare i nemici, consuma sacrifici di sangue, pratica l'infanticidio senza rimorso, considera le mogli come schiave, non conosce il pudore ed è tormentato da enormi superstizioni»¹⁹.

Questo è tutto il “razzismo” di Darwin! Egli non incoraggia né favorisce alcuna forma di razzismo il quale, giacché si fonda sulla presunta superiorità di una razza sulle altre o su un'altra, è per definizione antitetica alla teoria della «selezione naturale» per il semplice fatto che questa poggia sul principio che tutte le specie viventi discendono da antenati comuni e l'antenato comune più prossimo all'uomo è quello della specie *sapiens*.

Passando poi a Marx ed Engels, essi hanno fornito costantemente prova di razzismo reale, soprattutto di antisemitismo espresso con un'avversione assoluta nei confronti dell'ebraismo. Il peso e il significato del razzismo di Marx, che discende dalla sua adesione alla concezione di Trémaux secondo cui, tra l'altro, i negri sono considerati la degenerazione di una razza superiore, non è inferiore a quello degli ideologi del razzismo ottocentesco. Sebbene di origine ebraica, Marx manifesta odio profondo e ripugnanza verso i Giudei, che indica con gli appellativi più dispregiativi del lessico tedesco, e la cui vittima illustre, com'è noto, è l'amico fedele (anche di Engels) Lassalle, giungendo persino a scrivere un piccolo trattato, *La questione ebraica* (1843):

«Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo*. Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro*. [...] *L'emancipazione degli ebrei nel suo significato ultimo è la emancipazione dell'umanità dal giudaismo*»²⁰.

Il suo razzismo non si limita all'antisemitismo, ma ingloba le sue molteplici varianti come la xenofobia (in particolare, slavofobia e francofobia), ben visibile nel *Manifesto del partito comunista* (1848) oltre che in *Il capitale* dove, tra l'altro, dipinge i Francesi come un popolo di

19 CH. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., p. 462.

20 K. MARX, *La questione ebraica*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1978⁴, pp. 79-80.

degenerati. In una delle sue tante lettere (30 luglio 1862) a Engels, così si esprime su Lassalle:

«Adesso vedo con perfetta chiarezza che egli, come dimostrano anche la conformazione della sua testa e la chioma, discende dai negri che si unirono all'esodo di Mosè in Egitto (a meno che poi sua madre o sua nonna paterna non si sia incrociata con un negro)».

Affermazioni che, in occasione della morte di Lassalle, non gli impediscono di scrivere senza alcun ritegno:

«Io lo amavo personalmente»!

Quanto a Engels, in fatto di razzismo, il suo atteggiamento non è meno evidente e sconcertante. Il suo antisemitismo, già manifestato contro Bakunin, si scatena ancora una volta contro Lassalle che, in una lettera (7 marzo 1856) a Marx, è così descritto:

«Era sempre un tipo a cui bisognava badare maledettamente; da vero ebreo del confine slavo era sempre all'erta per sfruttare ciascuno per i suoi scopi personali».

La corrispondenza epistolare marx-engelsiana, a ben vedere, è un florilegio di espressioni antisemitiche e xenofobiche, che non sono episodiche, e costituiscono solo un aspetto della loro visione razziale che è molto più ampia. Tali espressioni sono sviluppate metodologicamente nelle loro opere: si basano su una interpretazione puramente razzistica della storia dell'umanità e sono dirette alla elaborazione di una teoria razziale, in senso stretto, per l'umanità medesima. I biografi ed esegeti di Marx ed Engels hanno sempre ignorato, ovvero nascosto tutto questo, spiegando che non si trattava di razzismo e intravedendolo, al contrario, in Darwin, ma, per usare il linguaggio marxiano, la realtà è stata semplicemente capovolta.

6. *Marxismo ed etnologia*

Si suole datare l'atto di nascita dell'antropologia culturale con la pubblicazione di *Cultura primitiva* (1871) di Tylor che segue quella di *Legge antica* (1861) di Maine, con cui nasce l'antropologia giuridica, e precede quella di *Società antica* (1877) di Morgan, con cui nasce l'antropologia sociale e da cui discende l'antropologia politica che diviene una sua tarda specializzazione. L'insieme di queste discipline, inizialmente inglobate dall'etnologia, costituisce il vasto territorio di un sapere che si pone, fin dalle origini, in una prospettiva evolucionistica. Tutti insieme questi etnologi s'interrogano sull'origine nello sviluppo di determinati aspetti della società umana attraverso l'indagine etnografica

delle culture dei popoli denominati prima «selvaggi», poi «primitivi» e infine «altri», ma la loro prospettiva evolutzionistica, più o meno sfumata, non è tanto correlata alla teoria biologica di Darwin quanto invece alla teoria filosofica di Spencer.

Maine si sofferma particolarmente sulla nascita e sullo sviluppo del diritto, muovendo dall'organizzazione sociale dominata dalla famiglia e dalla parentela, basandosi sugli scritti degli storici tedeschi del diritto e dei filologi delle lingue indoeuropee, e svolge una comparazione del diritto romano col diritto occidentale, transitando per quello orientale in precedenza scandagliato da Montesquieu.

Tylor traccia sinteticamente una scala dei gradi di civiltà che, però, la considera solo una costruzione ideale per indicare una direzione dello sviluppo sociale umano, impiegando un'analogia geologica, ma tende essenzialmente a delimitare lo sviluppo della religione la cui origine l'attribuisce alla credenza in esseri spirituali appartenenti a una realtà immateriale cui assegna in nome di «animismo».

Morgan, partendo anch'egli dallo studio dei sistemi di parentela, disegna analiticamente le tappe dello sviluppo sociale umano contraddistinte da invenzioni e scoperte collegate a uno «stadio selvaggio», a uno «stadio barbaro» e a uno «stadio civile», ognuno dei quali suddiviso in periodi e connesso l'uno con l'altro; sostiene che questi stadi e periodi etnici siano presenti nella totalità delle culture umane; conclude, come Spencer, che tale sequenza, riscontrabile in tutto lo sviluppo sociale dell'uomo, si svolge come «progresso» con la nascita della famiglia (nello stadio selvaggio), della proprietà (nello stadio barbaro) e dello Stato (nello stadio civile).

Com'è noto, nel 1871 compare la prima edizione di *L'origine dell'uomo* di Darwin, in cui è sistematizzata la sua teoria antropologica, attingendo, oltre che alla propria indagine, a fonti etnologiche, principalmente, dei connazionali Maine e Tylor ma anche del naturalista e paleontologo Lubbock cui si deve la prima distinzione della preistoria umana nei due periodi del Paleolitico e del Neolitico²¹; non è citato Morgan, perché le sue ricerche etnografiche vengono alla luce in seguito, il quale, tra tutti, è invece l'etnologo prescelto da Marx ed Engels.

I temi centrali dell'opera di Morgan riguardano l'origine della famiglia, della proprietà e dello Stato, temi già enunciati nelle opere giovanili di Marx ed Engels, soprattutto in *L'ideologia tedesca*, dove viene rifiutata la contrapposizione tra storia e preistoria e sostenuta la tesi secondo cui la storia sia cominciata quando l'uomo ha creato i primi mezzi per soddisfare i bisogni biologici (mangiare, vestirsi e via dicendo) e a generare, così, nuovi bisogni²². Detto in breve, l'etnologo statunitense

21 Cfr. CH. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, cit., pp. 88, 115, 124-125. Insieme a Spencer sono diffusamente citati Maine, Tylor e Lubbock anche nelle opere darwiniane successive: cfr. CH. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, trad. it., Newton & Compton, 2006, *passim*; CH. DARWIN, *Autobiografia 1809-1882*, trad. it., Torino, Einaudi, 2006³, *passim*.

22 Cfr. K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 23-26.

elabora una teoria basata su uno schema evolucionistico ricavato da una copiosa massa di dati storici ed etnografici raccolti sull'organizzazione sociale degli Irochesi. Egli ritiene che da una condizione di promiscuità originaria (stadio selvaggio) basata sull'assenza della famiglia l'organizzazione sociale umana sia progredita a una condizione basata sui legami di parentela (stadio barbaro), fino a una condizione basata sulla famiglia monogamica (stadio civile) con l'istituzione moderna del matrimonio. Analogamente, ritiene che l'organizzazione sociale umana sia progredita da una condizione di assenza della proprietà (stadio selvaggio) a una condizione basata sulla sua istituzione con la costituzione gentilizia (*gens*) dei Greci e dei Romani (stadio barbaro), fino alla sua istituzione moderna (stadio civile). Similmente, ritiene che l'organizzazione sociale umana sia progredita da una condizione di assenza di occupazione territoriale stabile (stadio selvaggio) a una condizione d'inseadimento territoriale (stadio barbaro), fino alla nascita dello Stato moderno (stadio civile)²³. In questo quadro, Morgan elabora una teoria etnologica dell'evoluzione sociale basata dal postulato secondo cui l'organizzazione politica è considerata un prodotto dell'organizzazione sociale, una istituzione sopraggiunta e non originaria in termini di discontinuità e progresso tra «stato di natura» e «stato civile»; una teoria omogenea a quella della filosofia politica, in generale, e a quella hobbesiana e spenceriana, in particolare, nonché antitetica a quella formulata da Maine secondo cui, al contrario, l'organizzazione politica è considerata simultanea all'organizzazione sociale e, in quanto tale, originaria e non sopraggiunta nello sviluppo della società umana in termini di continuità tra «stato di natura» e «stato civile»²⁴.

Orbene, lo schema etnologico morganiano aderisce perfettamente allo schema filosofico marx-engelsiano, divenendo così la base "scientifica" antropologica unitamente a quella economicistica del marxismo. Tale schema ispira a Marx il proposito, messo poi in atto dopo la sua morte da Engels che riordina e completa la tesi elaborata in precedenza da entrambi sull'evoluzione dell'organizzazione sociale umana. A questo schema, appunto, attinge Engels per scrivere *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, il cui sottotitolo, *In rapporto alle indagini di Lewis Henry Morgan*, è molto significativo.

L'interesse di Engels per la teoria etnologica morganiana tende semplicemente a legittimare la propria ideologia: poiché tale teoria postula una discontinuità nello sviluppo sociale umano con l'istituzione della famiglia, della proprietà e dello Stato, il marxismo congetture la loro soppressione; inoltre, poiché intravede un nesso tra queste istituzioni con la divisione sociale in classi, il marxismo ipotizza la loro soppressione che eliminerebbe, conseguentemente, la lotta di classe; infine, poiché tali istituzioni rappresentano delle forme sociali artificiali, il mar-

23 Cfr. L.H. MORGAN, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1974².

24 Per un'analisi approfondita delle due opposte teorie, si veda M. ABÉLÈS, *Anthropologie de l'État*, Paris, Armand Colin Editeur, 1990.

xismo ipotizza la loro eliminazione con il ritorno all'originario stato di natura (*in statu quo ante*) che identifica col comunismo. A Engels non interessa che Morgan fosse un capitalista praticante, come del resto lo era anch'egli, che ricavava consistenti profitti dai capitali investiti nelle miniere di ferro e in una ferrovia, che fosse un conservatore militante che divenne anche senatore dello Stato di New York, che fosse un religioso osservante presbiteriano, né che non fosse stato mai mosso da idee politiche ed economiche rivoluzionarie e che, al contrario, come sottolinea uno studioso attento di Morgan qual è Stern, considerasse «il capitalismo come il sistema migliore, il governo degli Stati Uniti d'America come la migliore democrazia, il cristianesimo come la sola vera religione in questo mondo migliore di tutti i mondi precedenti»²⁵ o, peggio, che fosse un razzista, giacché considerava la famiglia ariana «la corrente centrale del progresso umano, perché produsse il tipo più alto di umanità, e perché dimostrò la sua intrinseca superiorità»²⁶. A Engels interessa solo il postulato della teoria etnologica morganiana dello sviluppo sociale umano che, sebbene fosse stata spiegata in termini di “progresso”, la interpreta in termini di “regresso”, sostenendo che, poiché lo Stato è «un prodotto della società giunta a un determinato stadio di sviluppo», in quanto «vi sono state società che ne hanno fatto a meno e che non avevano alcuna idea di “Stato” e di “potere statale”», bisogna riorganizzare la società e relegare «l'intera macchina statale al posto che le spetta, cioè al museo dell'antichità»²⁷.

Non sembra utile attardarsi sulla teoria etnologica morganiana e sulle implicazioni ideologiche del marxismo, giacché sono state entrambe confutate dall'etnologia medesima, tuttavia, è necessario accennare all'influenza che essa ha esercitato soprattutto in campo antropologico nel Ventesimo secolo.

7. *Marxismo e neoevoluzionismo*

L'indagine etnologica e, in specie, dell'antropologia sociale e dell'antropologia politica ha poi demolito lo schema concettuale morganiano e, conseguentemente, ha messo in luce le basi antropologiche errate del marxismo su di esso costruite, dando ragione a Maine e non a Morgan sulla questione dell'origine dell'organizzazione sociale e politica: l'assenza di legami politici nell'organizzazione sociale primitiva basata sui rapporti di parentela delle comunità primigenie, che precedono la formazione delle comunità territoriali, non implica l'assenza di di-

25 Citazione tratta da F. CODINO, in F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis Henry Morgan*, cit., p. 21 e p. 49.

26 L.H. MORGAN, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, cit., p. 404.

27 F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato. In rapporto alle indagini di Lewis Henry Morgan*, cit., pp. 200-204.

positivi politici. Pur tuttavia, l'evoluzionismo morganiano sopravvive e si rafforza nel tempo sotto il nome di «neoevoluzionismo» o «culturologia» con una folta schiera di etnologi marxisti nell'intero arco del secolo scorso.

I fondatori del neoevoluzionismo, che rappresentano la prima generazione di tale scuola nella prima metà del secolo, sono Childe, White e Steward; i continuatori più rappresentativi, che costituiscono la seconda generazione nella seconda metà del secolo, sono Service, Sahlins e Harris. Sono tutti statunitensi, eccetto Childe che è di origine australiana, e attribuiscono grande importanza al fattore "tecnologico" nella spiegazione dell'evoluzione sociale dell'uomo e, sebbene ognuno di essi ponga l'accento su questioni metodologiche differenti, sono tutti marxisti militanti e sostenitori con sfumature diverse della teoria spenceriana e morganiana. Per tutti, il tema centrale è costituito dalla questione dell'«origine dello stato e della guerra», spiegata mediante i cambiamenti evolutivi sociali determinati dalla competizione per le risorse, che vale la pena richiamare sinteticamente.

Lo schema concettuale di Childe, costituito dalla successione di tre stadi (paleolitico, neolitico e civile) dell'evoluzione sociale è analogo a quello dei tre stadi (selvaggio, barbaro e civile) di Morgan. In questo schema, lo stadio neolitico rappresenta la tappa fondamentale dell'evoluzione sociale, indicata anche come «rivoluzione neolitica», in cui prende forma un nuovo tipo di organizzazione sociale determinata dalla scoperta dell'agricoltura, che corrisponde allo stadio di «specializzazione» di Spencer. La specializzazione agricola è all'origine dell'eccesso di produzione di cibo e, nello stesso tempo, all'origine della guerra interna ed esterna ai gruppi sociali e dell'organizzazione politica per il controllo della produzione di cibo e del territorio che dà origine alla prima formazione dello Stato. Le comunità neolitiche crescono con molta rapidità, tale crescita comporta una loro espansione spaziale mediante l'occupazione di nuovi territori per la produzione di cibo, l'occupazione di nuovi territori genera, a sua volta, la lotta per la loro conquista. Tale spiegazione si svolge nell'ottica evoluzionistica tipicamente spenceriana e morganiana, vale a dire, in termini di «progresso reale della storia dell'uomo» ma anche con un approccio darwinistico, nel senso che l'uomo è considerato un animale che, però, ha raggiunto la sommità della piramide zoologica mediante la sua capacità di produrre tecnologia per il soddisfacimento dei bisogni biologici (alimentazione, riproduzione, protezione e via dicendo); insomma, l'evoluzione sociale è spiegata da Childe, come dai neoevoluzionisti successivi, essenzialmente attraverso la "cultura" (beninteso, in senso etnologico) in cui l'ideologia ha una funzione fondamentale²⁸.

Nella stessa ottica si pongono gli altri due neoevoluzionisti della prima generazione. White, dichiarando il proprio debito nei confronti di

28 Cfr. V.G. CHILDE, *L'evoluzione delle società primitive*, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1974²; V.G. CHILDE, *Il progresso nel mondo antico*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975³.

Spencer, Morgan e Darwin, formula la teoria dell'«energia culturale» ricavata dall'indagine etnografica dell'evoluzione sociale basata sul rapporto tra produzione di energia individuale e sviluppo culturale. Con tale rapporto egli misura il grado di progresso sociale ed elabora una formula per misurarlo in termini di energia prodotta nell'arco di un anno da ogni individuo di un determinato gruppo sociale. Nel suo schema, la tecnologia è la variabile indipendente e l'organizzazione sociale la variabile dipendente e, di conseguenza, i sistemi sociali determinati da quelli tecnologici. Detto diversamente, il sistema sociale è considerato semplicemente il prodotto della cultura, e la storia dell'umanità storia del controllo dell'uomo sulla natura, in una parola, storia di cultura. In questa prospettiva, giudica errata la spiegazione biologica dell'evoluzione sociale, perché ritiene la natura umana non biologica ma culturale. Pone la sfera culturale su un piano superiore rispetto a quella biologica, spiegando l'evoluzione sociale solo attraverso la cultura e la cultura attraverso questo postulato. Considera la cultura un sistema sovrablogico, ovvero culturologico, composto di sottosistemi: dal sistema tecnologico (macchine e utensili) che ha una funzione principale, perché mediante gli strumenti materiali e le rispettive tecniche d'uso l'uomo domina la natura; dal sottosistema ideologico (istituzioni e usanze) che è una funzione del sistema tecnologico e che muta col mutare di questo; dal sottosistema ideologico (scienza, filosofia, arte e tradizioni) che è anch'esso determinato da quello tecnologico e che muta con esso²⁹.

Con Steward, terzo esponente di primo piano della prima generazione, s'instaura un collegamento tra evoluzione sociale ed evoluzione biologica. La sua teoria dell'«ecologia culturale» attribuisce, sempre nell'ottica spenceriana e morganiana, una funzione equivalente a quella dell'adattamento biologico all'ambiente, ma è applicata solo ai primi stadi dell'evoluzione umana. Anch'egli pone l'accento sulla tecnologia, come causazione dell'evoluzione sociale connessa allo sfruttamento delle risorse, all'origine del processo d'integrazione sociale iniziata col passaggio dall'«era formativa», caratterizzata dai cacciatori-raccoglitori, all'«era florescente», caratterizzata da banda-tribù-dominio. Diversamente da Childe e White, Steward fornisce una spiegazione relativistica della cultura, nel senso che considera la cultura un fatto antropologico universale ma non i tratti e i modelli culturali (i tratti culturali sono costituiti dalle varie forme di organizzazione sociale di un determinato popolo dal punto di vista economico, politico, religioso e via dicendo, e l'insieme dei tratti culturali costituiscono un modello culturale); vale a dire, il fenomeno culturale, inteso come tratto o modello culturale, rappresenta la forma di una particolare cultura e, come tale, non può avere carattere universale: tutti gli uomini mangiano, e questo è un fatto (biologico) universale, invece, come e cosa mangiano gruppi sociali diversi è un fenomeno (culturale). In realtà, la sua teoria si basa sulla netta separazione dell'evoluzione culturale dall'evoluzione biologica, senza alcu-

29 Cfr. L.A. WHITE, *La scienza della cultura. Uno studio sull'uomo e sulla civiltà*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1969.

na relazione tra loro, poiché ritiene il processo culturale di natura profondamente diversa dal processo biologico; non solo, ma il suo schema spenceriano-morganiano lo porta a sostenere l'ineluttabilità della cultura in termini di progresso, non tenendo conto che ci sono culture che, avendo perso la loro capacità di adattamento, sono regredite e finanche scomparse³⁰.

In conclusione, il neoevoluzionismo di Childe, e soprattutto di White e Steward, che si caratterizza come materialismo deterministico della cultura, si svolge coerentemente con lo schema ideologico del marxismo, sebbene Marx non sia mai citato direttamente per il clima politico statunitense del tempo, ossia una variante che può essere anche indicata come «neomarxismo».

8. *Marxismo e culturologia*

I tre esponenti del neoevoluzionismo sono anche i fondatori della culturologia (termine introdotto in etnologia da White), la nuova disciplina intesa come «scienza della cultura» (*culturology*) basata sugli studi etnologici che definisce il proprio oggetto specifico (la cultura) con leggi proprie irriducibili a quelle biologiche nella spiegazione dell'evoluzione sociale umana. Childe spiega l'evoluzione sociale in termini di progresso tecnologico, muovendo dalla rivoluzione agricola neolitica. White spiega l'evoluzione sociale in termini di prodotto tanto biologico quanto culturale, ma considera la cultura di livello superiore rispetto alla natura biologica perché ritiene che la prima sia costituita da un sistema sovrablogico che si autogenera. Steward spiega l'evoluzione sociale tenendo presente quella biologica in termini di adattamento ecologico, ma considera quest'ultimo decisivo solo nei primi stadi dell'evoluzione. Sicché, essi richiamano vagamente la teoria biologica di Darwin, ma s'ispirano sostanzialmente a Spencer e Morgan, non solo, ma si contrappongono a ogni spiegazione biologica dell'evoluzione sociale, bollandola come «riduzionismo» e sostenendo, invece, la spiegazione culturologica.

Con la seconda generazione di neoevoluzionisti statunitensi la culturologia si consolida come disciplina anche col contributo di un'altra scuola etnologica (denominata storico-culturale) che, paradossalmente, è profondamente critica verso le teorie evoluzionistiche e neoevoluzionistiche del tempo. Tale generazione comincia con Service che, più di ogni altro, cerca di fornire una spiegazione dell'evoluzione sociale in termini di coevoluzione biologica e culturale. Egli ritiene che per formulare una teoria generale della cultura, indicata come teoria dell'«integrazione culturale», occorra considerare questo rapporto come continuità di mutamenti biologici e sociali. La sua spiegazione, però, riprende e sviluppa il tradizionale schema concettuale di matrice spenceriana, al-

30 Cfr. J.H. STEWARD, *Teoria del mutamento culturale. La metodologia multilineare*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1977.

lorché afferma che l'evoluzione sociale e biologica sia l'insieme di mutamenti in una prospettiva di progresso, dove ogni forma complessa si sia sviluppata da una forma semplice, ma anche di matrice morganiana, allorché afferma che tal evoluzione si svolga attraverso vari livelli d'integrazione (banda, tribù, dominio e Stato). L'evoluzione di questi livelli, peraltro riconosciuti dalla vasta letteratura etnologica, gli serve per sostenere lo sviluppo di una condizione sociale originaria egualitaria e omogenea contro una condizione inegualitaria il cui livello più alto è rappresentato dallo Stato. In altre parole, considera l'organizzazione politica una forma di organizzazione sociale non originaria ma sopraggiunta, e ciò lo contraddistingue come etnologo marxista militante³¹.

Un altro esponente di primo piano della seconda generazione culturologica è Sahlins con la rispettiva teoria dell'«espansione sociale». Anche la sua teoria utilizza lo schema concettuale classico morganiano, ma in antitesi a quello spenceriano, aggiornato dai risultati dell'antropologia economica. Essa muove dall'indagine sulla funzione sociale dello «scambio» nelle società primitive, ossia sull'uso delle risorse alimentari caratterizzato da un'economia basata sul principio egualitario della «redistribuzione». Essa si sviluppa come ricerca sul rapporto tra fattori ambientali ed evoluzione sociale nelle società tribali che sono composte da segmenti legnatici politico-economici, ognuno dei quali controlla le risorse produttive e, pur essendo autonomi e generalmente ostili tra loro, spesso, a causa di particolari condizioni ecologiche (competizione per le risorse e pressione ambientale), si uniscono tra loro, dando origine a segmenti più vasti, benché non sempre di carattere permanente. Si attua, così, un processo d'integrazione sociale che genera un'espansione territoriale che si riproduce all'infinito. L'espansione territoriale, a sua volta, genera guerre con altri gruppi tribali e, conseguentemente, i gruppi soccombenti vengono integrati o scacciati dal proprio territorio e costretti a scontrarsi con altri gruppi per conquistare un nuovo territorio su cui insediarsi³². Il successo di tale teoria non discende tanto da queste spiegazioni, peraltro già svolte da altri etnologi, quanto da quella espressa contro la sociobiologia basata sul nesso tra evoluzione biologica ed evoluzione sociale.

Harris, l'esponente più rappresentativo della culturologia, con la teoria del «materialismo culturale» si assume il compito di affrancare il marxismo dalle interpretazioni «devianti» dello strutturalismo (altra scuola etnologica) di Sahlins, nonché di correggere le interpretazioni di Engels e Lenin e di perfezionare la stessa strategia originaria di Marx. La sua teoria, in sostanza, ripropone un'interpretazione datata del marxismo medesimo in chiave di «materialismo deterministico», che si contrappone all'interpretazione dominante del tempo del «materialismo dialettico», e si svolge come polemica tutta interna all'etnologia del marxismo militante statunitense. In questo quadro, l'evoluzione sociale

31 Cfr. E.R. SERVICE, *L'organizzazione sociale primitiva*, trad. it., Torino, Loescher, 1983.

32 Cfr. M. SAHLINS, *L'economia della pietra*, trad. it., Milano, Bompiani, 1980.

è ritenuta determinata dalla condizione materiale, ossia l'organizzazione sociale una variabile dipendente. Un posto centrale di tale teoria è poi occupato dalla spiegazione dell'origine dello Stato che, come per gli altri culturologi, è connessa alle cause della guerra. Il fenomeno della guerra è ritenuto più attenuato nei periodi preistorici e più accentuato dopo la rivoluzione agricola in quelli storici, le cui cause non sono ricondotte alla natura umana ma alla crescita demografica in rapporto alle risorse per la sussistenza di gruppi sociali. Da qui, la dissoluzione delle comunità primigenie e la nascita delle comunità territoriali, ossia dello Stato che, marxisticamente, rappresenta il passaggio dal mondo della libertà al mondo della schiavitù³³.

Come si può notare, la teoria dell'evoluzione darwiniana continua a essere ignorata da etnologi e culturologi e, fatta salva qualche rara eccezione, spesso essa viene combattuta anche da chi non la conosce. Gli scienziati sociali, fautori del «relativismo culturale», e soprattutto etnologi e culturologi continuano a sostenere il primato della cultura sulla natura, ovverosia continuano a spiegare fenomeni e fatti sociali solo attraverso la cultura, instaurando, così, una sorta di «riduzionismo a rovescio». Esponente di primo piano di altre scuole etnologiche, come accennato innanzi, è stata la Mead con la teoria di «cultura e personalità» secondo cui i «modelli di personalità» sono determinati culturalmente e non biologicamente, nel senso che l'evoluzione sociale è determinata dalla cultura da cui discendono tutte le manifestazioni del comportamento sociale³⁴. Un'eccezione significativa è rappresentata da Malinowski, caposcuola del «funzionalismo» (altra scuola etnologica), secondo cui l'evoluzione sociale occorre studiarla anche attraverso le scienze biologiche e naturali: la sua «teoria scientifica della cultura» si basa sullo stretto legame tra cultura e soddisfacimento dei bisogni biologici; la cultura è sostanzialmente una risposta strategica al soddisfacimento dei bisogni primari o biologici (come l'attività del nutrirsi, vestirsi, difendersi), dei bisogni secondari o derivati (come l'attività educativa, politica, economica), dei bisogni integrativi o spirituali (come l'attività conoscitiva, artistica, religiosa); insomma, la cultura è il mezzo funzionale attraverso cui si realizza il soddisfacimento biologico e sociale dei bisogni dell'uomo e, come tale, un mezzo evolutivo³⁵.

9. Marxismo e neodarwinismo

La seconda metà del secolo si apre col rafforzamento del darwinismo

33 Cfr. M. HARRIS, *Cannibali e re. L'origine delle culture*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1979; M. HARRIS, *Materialismo culturale. La lotta per una scienza della cultura*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1984.

34 Cfr. M. MEAD, *Sesso e temperamento in tre società primitive*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1967.

35 Cfr. B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1962.

e si chiude con l'indebolimento del marxismo: il darwinismo rinvigorisce come scienza, il marxismo svigorisce come ideologia sotto il crollo dei regimi comunisti.

In questa fase, il darwinismo prolifera in un vasto campo di studi scientifici, ma è sterile nel campo delle scienze umane e sociali, fatta salva qualche eccezione che chiama in causa settori di tale campo (psicologia, sociologia e antropologia), ma che viene fecondato da settori delle scienze biologiche e naturali. Nel campo dell'etologia, il cui precursore è stato lo stesso Darwin³⁶, si afferma l'etologia umana con Lorenz³⁷ ed Eibl-Eibelsfeldt³⁸ sul cui ramo fiorisce sotto forma di «nuova sintesi» o «sintesi moderna» il neodarwinismo mediante la sociobiologia, il cui fondatore è Wilson³⁹ e il principale divulgatore Dawkins⁴⁰.

La sociobiologia nasce come studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme del comportamento sociale di tutti gli organismi viventi e delle leggi che lo governano, si pone in un'ottica interdisciplinare e si colloca tra biologia, sociologia e psicologia. Il nucleo teorico è costituito dal nesso tra evoluzione biologica ed evoluzione sociale, inteso come predisposizione genetica della socialità, e spiegato in termini di coevoluzione biologica e culturale. Tale teoria, che ha lo scopo di rifondare le basi delle scienze umane e sociali, è da queste respinta e con essa il neodarwinismo. Come accennato innanzi, la più consistente opposizione alla sociobiologia è ingaggiata dalla culturologia e, in specie, da Sahlins secondo cui la nuova disciplina è una mera «rappresentazione etnica» del rapporto tra natura e cultura che mette in discussione l'integrità della cultura medesima e la sua autonomia, ritenuta una «creazione umana simbolica e distintiva», poiché ritiene il comportamento sociale determinato da leggi genetiche. Si tratta di una critica frettolosa pervasa dal carattere del tutto artificioso della strenua difesa di un'autonomia ipertrofica della cultura che maschera una precisa ideologia di matrice marxiano-engelsiana⁴¹.

Per comprendere a fondo il rapporto tra neodarwinismo e marxismo in quest'ultima fase occorre tenere presente principalmente la tesi basilare di Engels, antitetica a quella di Darwin. Per Darwin «la natura non fa salti» (*natura non facit saltus*), invece, per Engels «in natura non vi è alcun salto, proprio perché la natura non è composta che da salti». Questa tesi engelsiana è stata sviluppata, prima di Lysenko, da promotori

36 Cfr. CH. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, cit.

37 Cfr. K. LORENZ, *L'etologia. Fondamenti e metodi*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1980.

38 Cfr. I. EIBL-EIBELSFELDT, *Etologia umana. Le basi biologiche del comportamento*, trad. it., Torino, Boringhieri, 1993.

39 Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiologia: la nuova sintesi*, trad. it., Bologna, Zanichelli, 1979.

40 Cfr. R. DAWKINS, *Il gene egoista: la vita immortale di ogni essere vivente*, trad. it., Bologna, Zanichelli, 1979.

41 Cfr. M. SAHLINS, *Una critica antropologica della sociobiologia*, trad. it., Torino, Loescher, 1981.

del marxismo come Plechanov e poi sostenuta da continuatori come i paleontologi Gould ed Eldredge, nei recenti anni Ottanta, secondo i quali l'evoluzione è concentrata in rapidissimi e rivoluzionari avvenimenti di speciazione all'origine dei cosiddetti «equilibri punteggiati» (*punctuated equilibria*) con discontinuità e con veri e propri "salti" tra una specie e l'altra e, conseguentemente, la tesi darwiniana è considerata una inesattezza in quanto basata sul gradualismo⁴². Gould, in particolare, accosta la propria teoria degli «equilibri punteggiati» alla seconda legge della dialettica di Engels, postulando un'analogia tra evoluzione per equilibri punteggiati e tendenza rivoluzionaria del processo storico, donde una serie d'interpretazioni strumentali di tale teoria svolte in chiave essenzialmente antidarwinistica. In realtà, la natura procede ciecamente ed è fatta di continuità e discontinuità dal punto di vista strettamente del «darwinismo naturale», ma Engels e i marxisti continuano a mettere l'accento sul secondo termine allo scopo di avvalorare l'ideologia del marxismo basata sulla necessità della «rivoluzione radicale» per instaurare un nuovo ordine sociale e politico.

In campo filosofico si cominciano a registrare tendenze speculative ispirate al darwinismo naturale e, tra tutte, spicca la teoria rivoluzionaria di Singer che, impostata sull'utilitarismo, muove dalle tesi contro lo «specismo», ritenuto un concetto basato sul criterio arbitrario e discriminante di "specie" analogo a quello di "razzismo" o di "schiavismo". Tale teoria è diretta alla fondazione di una morale radicalmente nuova che decreta la fine della morale tradizionale e si basa sull'assunto secondo cui considerare la differenza di specie moralmente rilevante è semplicemente un pregiudizio, poiché pensare in termini morali significa agire in maniera universalmente egualitaria secondo la quale l'azione moralmente giusta è quella condivisa dal maggior numero di essere senzienti (capaci di provare piacere o dolore), ossia tanto degli animali umani quanto degli animali non umani. Quanto poi al rapporto tra marxismo e neodarwinismo, il pioniere del movimento dei diritti degli animali osserva che, dopo il crollo del comunismo, occorre anche rifondare la sinistra come corrente di pensiero politico per migliorare la società. Tale rifondazione deve muovere dal recupero del «paradigma darwiniano» che la più potente delle ideologie della sinistra (il marxismo) ha sempre rifiutato. Il marxismo ha rifiutato il darwinismo naturale in base a una interpretazione distorta di destra (il darwinismo sociale). È compito della nuova sinistra capire che l'uomo è un animale evoluto e porta la prova di questa eredità nel comportamento, abbandonare i tradizionali pregiudizi antibiologici (antidarwinistici) e smettere di negare la natura umana come frutto di un processo di evoluzione. Il rapporto tra darwinismo e marxismo, insomma, è una questione rimasta aperta⁴³.

42 Cfr. S. GOULD - N. ELDRIDGE, *Gli equilibri punteggiati: un'alternativa al gradualismo filetico*, trad. it., in N. ELDRIDGE, *Struttura del tempo*, Firenze, Hopefulmonster, 1991.

43 Cfr. P. SINGER, *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 2001.

Il Ventesimo secolo si chiude, dunque, con la crisi del marxismo, una delle più grandi utopie della storia, ma tale crisi non è stata la prima né l'unica che ha contrassegnato il suo lungo cammino: la prima è avvenuta verso la fine del secolo precedente, dando origine al cosiddetto «revisionismo»; la seconda nell'immediato primo dopoguerra con la Rivoluzione russa; la terza negli anni Settanta con la presa d'atto di una delle sue più grandi lacune riguardante la mancanza di una «teoria dello Stato»; l'ultima, che sembra irreversibile, connessa al crollo dei regimi comunisti di fine secolo. Tutte le crisi del marxismo sono riconducibili a un'unica radice, che è di natura ideologica. Non esiste nel marxismo una «teoria dello Stato», e ciò si può comprendere mediante le basi etnologiche errate su cui è stato edificato, donde l'incapacità di dare risposte plausibili all'organizzazione politica e sociale di tanti Stati comunisti, ritenendo che lo Stato (insieme alla famiglia e alla proprietà), inteso come organizzazione politica, non sia nato con l'uomo e fosse, quindi, destinato a scomparire. Una teoria etnologica errata, perché basata sulla concezione filosofica del passaggio dallo stato di natura allo stato civile, piuttosto che sulla corrispondenza dell'organizzazione politica con l'organizzazione sociale e la loro natura originaria. I risultati prodotti dagli Stati che si sono proclamati comunisti dimostrano, in ultima analisi, che il marxismo aveva torto e di non aver capito la reale natura umana.

Su queste basi, il divario originario tra marxismo e darwinismo è divenuto incolmabile nel tempo. Le cause di tale divario, come si è notato, sono molteplici e quella principale è di natura ideologica: il marxismo, ritenendo in crisi i valori dell'età moderna, ha assunto tratto tratto una posizione antiscientifica con il recupero di valori del passato e, rinunciando alla scienza, ha scelto di continuare a nutrirsi della concezione filosofica classica basata sulla dicotomia uomo/natura e postmoderna dell'antropologia culturale basata sulla dicotomia cultura/natura che la rivoluzione scientifica (biologica e antropologica) darwiniana aveva invece demolito.

GIANMARCO PINCIROLI

*L'architettura del paradiso, ovvero:
dell'abitare, secondo Edgar Allan Poe*

«Non ha forse scritto, con uno spirito tra i più originali e curiosi, di progetti di arredamento, di piani di case in campagna, di giardini e di trasformazioni del paesaggio?»

Charles Baudelaire, *Edgar Poe, la sua vita e le sue opere*, III

Il narratore mobilitato da Edgar Allan Poe in due racconti scritti poco prima di morire, giunto al tramonto in una località sconosciuta durante una sua lunga passeggiata estiva attraverso alcune province fluviali dello stato di New York, accetta in cuor suo il rischio di perdersi e di dover passare la notte nella foresta «*col tascapane per cuscino e il cane per sentinella*» e decide dunque di proseguire il cammino, lasciandosi portare verso una meta qualsiasi da uno dei molti sentieri che gli si aprono innanzi; non raggiungerà una meta qualsiasi, bensì, scoprendo nel folto della foresta l'esistenza dell'abitazione del signor Landor, avrà la rivelazione della possibilità di ciò che qui abbiamo chiamato un abitare paradisiaco. Ma questo stesso narratore è poi quello che, in un'altra occasione, aveva già descritto il raggiungimento di una meta connotata da identica eccezionalità, il possedimento di Arnheim, come risultato, questa volta, di un viaggio per acqua, lungo il corso di un fiume.

E la consegna di queste immagini¹, riferite a quella che potremmo

1 Il quadro interpretativo seguito qui è profondamente diverso da quello esercitato sui testi di Poe da Marie Bonaparte, "amica" ed "allieva" di Freud, nel 1958 in *Edgar Poe. Sa vie-son oeuvre. Etude analytique*, Paris 1933, trad. it., *Edgar Allan Poe. Studio psicoanalitico*, traduzione di Antonio Ciocca e Sergio De Risio, 2 voll., Newton Compton editori, Roma 1976, I edizione. Nel primo volume dell'edizione italiana, all'interno della sezione intitolata *Il ciclo della madre paesaggio* (pp. 277-352), c'è un capitolo intitolato '*Giardini-paesaggio*' e '*L'isola della fata*' (pp. 279-282) in cui il testo è preceduto dalla seguente nota: «Do qui alla parola "paesaggio" un senso molto ampio: paesaggio è tutto quanto della natura appare agli occhi degli uomini, che sia terra, acqua o cielo. Impiego questo termine perchè nessun altro renderebbe meglio l'ampiezza del simbolismo materno di Edgar Poe, e la parola natura è troppo

chiamare una geografia onirica e desiderante, quando – a viaggio concluso – il narratore aveva inteso riflettere su queste sue due esperienze di viaggio, era avvenuta all'insegna di una minuziosa poesia che in Poe si voleva e si esponeva essenzialmente come una scrittura lirico-descrittiva, a mezza via tra allucinazione, legittimata sul piano poetico a immaginare mondi possibili, e giornalismo, legittimato sul piano realistico a descrivere la proposta di quegli stessi mondi, possibili solo a patto, naturalmente, che la riflessione si ponesse senza discutere al servizio della parola poetica, che ne seguisse i labirinti anche onirici, che imparasse a meravigliarsi ad ogni svolta di capoverso e di sentiero di ciò che, ad un tratto, appariva come vero e al tempo stesso come verosimile, approfittando di una mescolanza di registri narrativi assolutamente unica nel suo genere.

Stiamo parlando, dunque, dei due racconti: *The Domain of Arnheim* e *Landor's Cottage*², il secondo considerato dall'autore stesso *parallelo* al primo, giacché, se Arnheim contiene per lo più la proposta teorica relativa a quanto questo lavoro cercherà di illustrare e riserva solo alla seconda parte del testo l'esemplificazione di tale teoresi, *Landor's* è tutto fin da subito giocato quasi esclusivamente sull'illustrazione plastica, percettiva, addirittura entusiasticamente e scrupolosamente empirica del grande progetto relativo alla costruzione di quello che, volendo riassumere in un'unica formula il senso di ambedue i racconti, qui abbiamo chiamato – lo ripetiamo – la costruzione di «un'architettura del paradisi-

fresca, viva, per esprimere la qualità [tanatologica, secondo l'autrice, ndr] dei paesaggi di Poe». A dire il vero, l'interpretazione della Bonaparte s'appoggia soprattutto sull'analisi di un racconto di Poe da noi non preso in considerazione, *The Island of the Fay*, 1841 ed il materiale ivi raccolto viene utilizzato dalla studiosa per fornire una chiave di lettura di alcuni elementi dei nostri due racconti che, a nostro parere, sono in realtà assai più ricchi di sorprese di quanto l'acuto approccio psicoanalitico lasci sospettare.

- 2 Due tra le migliori traduzioni dell'integrale dei racconti di Poe sono quella di Maria Gallone, pubblicata da Rizzoli tra il 1949 e il 1957, più volte ristampata, e quella di Giorgio Manganelli, pubblicata da Einaudi nel 1983, anch'essa già ristampata. Qui abbiamo scelto la traduzione di M. Gallone, condotta dalla studiosa tenendo conto della ripartizione dei racconti (Racconti del mistero, del terrore, dell'incubo e dell'impossibile) consegnata da Baudelaire al pubblico francese ed europeo coi volumi *Histoires extraordinaires* (1855) e *Nouvelles Histoires extraordinaires* (1857); il volume tradotto dalla Gallone in cui sono contenuti i due racconti qui presi in considerazione è il quarto della suddivisione baudelaيرية: E.A. POE, *Racconti dell'impossibile*, Rizzoli, B.U.R., Milano 1957, I edizione, pp. 11-28 (*Il possedimento di Arnheim*), pp. 29-42 (*Il villino di Landor*). Abbiamo scelto, inoltre, di mettere tra parentesi i termini inglesi del testo originale tutte le volte che la rilevanza lessicale, emergente dall'analisi qui effettuata e quindi degna di una riflessione di confronto, ci è parsa fuori discussione. In qualche caso abbiamo anche fornito in nota un'alternativa di traduzione desumendola, com'è ovvio, dal lavoro di Manganelli: E.A. POE, *I racconti - vol. III 1844-1849*, Einaudi, Scrittori tradotti da scrittori, Torino 1983, I edizione, pp. 946-965 (*Le terre di Arnheim*), pp. 985-1000 (*Il villino di Landor*). L'edizione Einaudi raccoglie i racconti di Poe seguendo il semplice criterio cronologico di pubblicazione. In origine *The Domain of Arnheim* fu pubblicato sul «Columbian Magazine» nel 1847 e *Landor's Cottage, A Pendant to "The Domain of Arnheim"* sul «Flag of Our Union» nel 1849.

so» per l'abitare di un uomo che, lo intuimmo dalla lettura attenta dei tratti caratteriali e comportamentali sia di Ellison, il protagonista di *Arnheim*, sia di Landor, il protagonista appena percepibile in fondo al racconto parallelo, si propone "altro" dall'uomo in carne ed ossa così come si presenta all'autore nella vita urbana quotidiana degli Stati Uniti della prima metà del secolo diciannovesimo. Con tutto questo, l'esperienza di scrittura qui presa in considerazione offre al lettore americano prima e, attraverso Baudelaire traduttore di Poe, a quello europeo poi questi luoghi che non vogliono forse essere in prima istanza teoretici per quel tanto che ci appaiono comunque perfettamente rivestiti di letterarietà eppure, al tempo stesso e tutt'altro che controvolgia, se analizzati attentamente sottotraccia, rivelatori di un atteggiamento che, come sempre accade con la grande letteratura, va al di là della nuda e sola (presuntamente sola) intenzione letteraria e s'approssima, rispettando la differenza, ad un registro scritturale di ben più impegnativa portata.

1. *Il giardino artistico: dall'estetica del pittoresco come Bello Perfetto allo stile naturale*

Sia il possedimento di *Arnheim* che il villino di Landor ubbidiscono, più il secondo del primo se si sta alla frequenza del termine, all'estetica del *pittoresco*³ (picturesque, ma in *Landor's* anche in italiano), categoria estetica che è bene desumere, per capire che cosa s'intenda con essa, tenendo conto del suo utilizzo rispetto ai contesti in cui è giocata. Qui, il *pittoresco* è la via media tra il bello naturale e la rappresentazione mimetica che l'uomo, in quanto pittore o scultore, è in grado di dare, una via media che ritiene di non dover scegliere tra natura e intervento umano, considerando ambedue necessari al raggiungimento dell'autentica perfezione. Si vuol dire questo: che a Poe interessa non il bello naturale in sé, poiché agli occhi di un osservatore dotato di grande sensibilità estetica esso, come vedremo, appare sempre viziato da un difetto, né, d'altro canto, il bello rappresentativo in sé, sia esso bidimensionale co-

3 In fin dei conti, quanto risulta dall'analisi del testo poeiano in merito a questo termine non si allontana dall'accezione storico-culturale con cui, soprattutto nel Settecento inglese e soprattutto in riferimento ai giardini artistici, esso fu utilizzato comunemente in ambito estetico. Leggiamo ne *La nuova enciclopedia dell'arte Garzanti*, Garzanti, Milano 1986, I edizione, p. 657: «[...] Il fenomeno è legato soprattutto all'Inghilterra, dove esso subì una continua evoluzione nel corso del Settecento, in stretta connessione con il complesso problema del rapporto arte-natura. [...] Il p. presuppone nei confronti della natura un atteggiamento non privo d'ambiguità: si tratta di rispettarne l'a libertà e la spontaneità, ma al tempo stesso di "migliorarla", eliminando o nascondendo ciò che offende l'occhio dell'esteta. Non a caso la più valida espressione artistica del p. è rappresentata dal giardino paesaggistico inglese: concepito come una *successione di quadri e paesaggi diversi*, esso valorizza la piacevole irregolarità della natura e interpreta poeticamente la particolare atmosfera dei luoghi» (corsivo nostro); non sarà difficile per il lettore dei due racconti riscontrare ciò che abbiamo evidenziato in corsivo nella seconda parte di *Arnheim* e, praticamente, in tutto *Landor's*.

me quello realizzato con la pittura o tridimensionale come quello incarnato nella scultura, segnato come esso è limitativamente dalla sua irrimediabile mimeticità nei confronti del bello naturale, anche se può essergli, avverte l'io narrante, a determinate condizioni, persino superiore. A Poe interessa l'intervento creativo dell'uomo *all'interno* del bello naturale, l'artificio esercitato non su una copia, mimetica quanto si vuole ma, appunto, fatalmente un grado sotto ciò di cui è copia, ma sulla matrice stessa del bello, sulla natura: il Bello Perfetto è il risultato della riflessione estetica dell'uomo osservatore del bello di natura che, constatata la casualità, l'arbitrarietà della sintassi in cui la natura si è trovata a giustapporre i suoi elementi, in sé assolutamente perfetti e davvero inimitabili, proprio su di esso decide di intervenire non per correggere la natura ma per potenziarne o esplicitarne ai massimi vertici la riserva di bellezza, riuscendo in tal modo ad attualizzare, nello stesso tempo, l'immensa ricchezza di fantasia che sta chiusa nell'uomo creatore, «tutta la trionfante perfezione, negli sconfinati domini dell'arte, di cui la natura umana è compiutamente capace» (p. 15).

Quale linguaggio potrà farsi carico di un tal Bello Perfetto? La scelta *materialistica*⁴ del protagonista, come afferma l'io narrante, lo porta a scartare tutti i linguaggi che non mettano in evidenza una forte, imponente fisicità e quindi, in una sorta di scala di spiritualità delle arti rovesciata rispetto alla tradizione, vengono scartate poesia, musica, pittura, scultura e ci si affida al linguaggio che ha a che fare con l'abitare umano e in particolare con quell'abitare "ambientale" che edifica attorno alla casa dell'uomo il contesto dal quale soltanto la casa acquista senso e di cui costituisce l'ultima meraviglia, a lungo preparata dai suoi giardini⁵,

4 Manganelli, in una *Nota del traduttore* in chiusura di terzo ed ultimo volume della sua integrale, avverte il lettore delle sue (felici, quasi sempre) libertà interpretative; in particolare, qui si trattava di capire che cosa s'intendesse con «had tinged what is termed *materialism* all his ethical speculations» (corsivo nostro) a proposito della formazione culturale del protagonista. In che cosa poteva mai consistere il quadro concettuale etico di riferimento di un gentiluomo anglosassone di campagna colto, sensibile, intelligente ed eccentrico quanto basta? Manganelli osa felicemente rispondere al termine "materialism" col termine colto, di matrice filosofica, "sensismo" (e traduce «avevano colorato di quel che si denomina "sensismo" le sue meditazioni morali») e confessa con ironia e con orgoglio: «Due violenti arbitri mi sono permesso, e qui li denuncio: in *Le terre di Arnheim*, ho reso "materialism" con "sensismo"; e questo passi; [...]». E.A. POE, *op. cit.*, vol. III, traduzione di Giorgio Manganelli, p. 1039.

5 Nel suo saggio *Il principio poetico* (The Poetic Principle) del 1849 Poe si esprime rispetto al Sentimento Poetico che trova piena realizzazione nell'edificazione di un "ambiente" di cui il giardino artistico è luogo eletto con parole e concetti sostanzialmente analoghi a quelli contenuti in *Arnheim*: «Il Sentimento Poetico, naturalmente, può esprimersi in vari modi – nella Pittura, nella Scultura, nell'Architettura, nella Danza – massimamente nella Musica, e, in modo assai singolare e con vaste possibilità (corsivo nostro), nella composizione di giardini artistici» in EDGAR ALLAN POE, *Opere scelte*, a cura di Giorgio Manganelli (il saggio citato è tradotto da Elio Chinol), Mondadori, Milano 1971, p. 1269 *Singularità e vastità del possibile*, questi dunque sono i segni che connotano il linguaggio dei giardini artistici; il primo dei due segni potrebbe andar di pari passo con lo strumentale solipsismo di Ellison: se

dai suoi sentieri. Ecco allora spiegata l'attenzione che queste pagine focalizzano per lo più attorno ai vasti e imprevedibili dintorni della casa (come in *Landor's Cottage*) o la minuta teoresi legata alla costruzione dei giardini artistici, di cui la casa è soltanto l'ultima spettacolare tappa, riassuntiva di tutte le meraviglie ambientali preparatorie rispetto ad essa (come in *The Domain of Arnheim*). L'uomo diventa, nei suoi giardini artistici, il responsabile della *composizione*, ovvero della sintassi con la quale gli elementi che compongono il quadro, ormai non più semplicemente naturale, vengono organizzati secondo un ordine che l'io narrante non esita a definire poetico poiché chi è in grado di realizzarlo non può che essere un poeta «nel significato più esteso e più nobile del termine» (p. 14). Ma Ellison, l'eroe dunque che edifica il possedimento di Arnheim, si trova di fronte, per realizzare il suo progetto, due opzioni di stile rispetto alla costruzione del cosiddetto giardino artistico: della prima, che chiama "naturale", non si accontenta. Il destinatario ideale e reale di un tale stile, dice Ellison, è ancora «"il punto di vista" morale o umano» (p. 18), che si avvale, nel giudicare di ciò che è bello, per lo più dell'intelletto (*understanding*) e che dunque, su di esso facendo aggio, valuta secondo *regole*. Il Bello Perfetto di questo tipo di *pittoreccio*, grazie alle regole possedute dall'intelletto, si limita ad evitare l'eventuale (ma sempre fatalmente presente, come vedremo) vizio di natura e organizzazione nel paesaggio «una assenza di difetti e di incongruenze» (p. 19), vi lascia prevalere un «ordine e una sana armonia» (p. 19) il cui scopo finale consiste nel «mantenere intatta la bellezza originale della regione, adattandone i mezzi allo scenario circostante, coltivando gli alberi in armonia con le colline o le pianure della circovicina contrada, scoprendo e mettendo in pratica quegli eleganti rapporti di misura, di proporzione e di colore che sfuggono all'osservatore comune e si rivelano invece in ogni luogo all'esercitato studioso della natura» (pp. 18-19).

I limiti di questo *pittoreccio*, come si vede, stanno proprio nel «"punto di vista" morale o umano» cui esso si riferisce, stanno cioè nella ricaduta etica e, in qualche modo, genericamente e superficialmente collettiva sottesa a tale "punto di vista"; per Ellison, infatti, «il vero risultato dello stile naturale di giardinaggio appare una enunciazione più adatta per la brancolante confusione della massa (*grovelling apprehension of the herd*)⁶ che non per gli smaglianti sogni dell'uomo di genio» (p. 19).

Possiamo ora cominciare a tirare le prime fila di questa impostazione del discorso sul *pittoreccio* rilevando come, per quanto riguarda la prima

unica ed irripetibile è la personalità eccezionale di Ellison, altrettante caratteristiche avrà la sua opera, secondo una doppia esemplarità, esistenziale ed estetica, come tra l'altro nel nostro saggio si vuole dimostrare. Quanto alla *vastità del possibile*, l'accento serve forse a sottolineare il fatto che il giardino artistico, insieme alla Musica, è forse l'unico risultato estetico umano in grado di corrispondere alla soprannaturalità della Bellezza per la cui comprensione, afferma Poe poco sopra il passo citato, soltanto *un animo convenientemente dotato* è in grado di lottare. Anche *la conveniente dotazione*, se pur con altre parole, è presente nell'illustrazione della personalità di Ellison in *Arnheim*.

6 Manganelli: «codarda intelligenza della folla».

tipologia stilistica di giardino artistico, quella *naturale*, si sia venuta a istituire questa catena concettuale: difettosità del bello naturale, sua *sublimazione* (*exaltation*, ma anche, in forma partecipiale riferita al Bello con valore di complemento di esclusione, *death-refined*, sublimato dalla morte) da parte dell'«esercitato studioso della natura», intelletto come facoltà in grado d'intervenire con le sue regole, «“punto di vista” di vista morale o umano», ricaduta di comprensione a livello di una collettivata massificata. Questo pittoresco, evidentemente, non può accontentare Ellison, che non s'identifica in nessuno dei concetti di questa catena presi ognuno per sé, ed esige – in particolare – che il ruolo dell'uomo si eserciti su un altro piano, avendo di mira un'altra *sublimazione*.

2. Il giardino artistico: lo stile artificiale, ovvero sentimento vs. intelletto

Il punto da individuare per primo al fine di configurare, come seconda ipotesi di stile di giardinaggio artistico, quella che va sotto il nome di stile *artificiale*⁷, forse ha a che fare con la facoltà cui tale stile intende prioritariamente riferirsi; non può più trattarsi dell'intelletto, ovviamente, cui fa capo – afferma Ellison – «la virtù che consiste semplicemente nell'evitare il vizio [di natura, ndr]» (p. 19). Si tratta, invece, del *sentimento*⁸ (*sentiment*), termine che non viene mai direttamente esplicitato come il referente in gioco presso questo stile ma, per lo più, viene alluso con sinonimi o qualificato con l'attributo di *poetico*; proprio come abbiamo fatto per illustrare il campo semantico coperto dal termine *pittoresco*, anche qui il senso con cui è da intendersi tale vago *sentimento* va conquistato tenendo conto del contesto. Conviene allora riportare le parole del protagonista:

«le osservazioni [...] circa lo stile artificiale, – riprese Ellison. – Una

7 M. Bonaparte così interpreta il gusto per ciò che è artificiale in Poe: «Non bisogna dimenticare, leggendo la descrizione dei paesaggi così poco naturali come quelli della valle dell'Erba Iridea [in *L'isola della fata*, ndr], del *Dominio di Arnheim*, ed anche del *Cottage Landor* [...] che la madre del poeta era stata un'attrice, e che il figlio dovette spesso vederla alquanto imbellettata. Elizabeth Arnold era costretta, poi, ad appesantire alquanto il trucco, dato che era malata e doveva nascondere le devastazioni del male al pubblico. Da ciò forse deriva, almeno in parte, il gusto di Edgar Poe per l'artificiale, spostato su tutta la natura, gusto che “razionalizza” nelle sue concezioni estetiche, l'Ellison del *Dominio di Arnheim*» in M. BONAPARTE, *op. cit.*, p. 280.

8 Sempre nel saggio *Il principio poetico* si legge, a conferma di quanto abbiamo trovato in *Arnheim*, quanto segue: «Io sostengo che “quel” piacere che è, ad un tempo, il più puro ed elevato ed intenso deriva dalla contemplazione del Bello. Solo in questa contemplazione si può conseguire quella piacevole elevazione, o eccitazione, “dell'anima” che riconosciamo come il Sentimento Poetico, e che si distingue tanto facilmente dalla Verità, di cui si soddisfa la Ragione, o dalla Passione, che è eccitazione del cuore» in EDGAR ALLAN POE, *Opere scelte*, Mondadori, Milano 1971, p. 1270.

mescolanza di arte pura in una scena di giardino vi aggiunge una grande bellezza. Questo è esatto, come lo è pure l'accento al senso dell'interesse umano. Il principio espresso è incontrovertibile, ma "può" esservi qualcosa che va al di là di esso. Può esservi un oggetto conforme al principio, un oggetto irraggiungibile coi mezzi posseduti solitamente dai singoli che tuttavia, se raggiunto, conferirebbe un incanto al giardino d'arte di gran lunga superiore a quello che potrebbe apportarvi un senso puramente umano» (p. 20).

Ecco qui il punto in grado di chiarire che cosa Ellison intenda significare col termine *sentimento* che, più che opporsi ad *intelletto*, ne vale come un potenziamento, per così dire, oltreumano. Non è più «l'esercitato studioso della natura» colui che potrà farsi carico di un tale stile, bensì:

«Può esservi una categoria di esseri, umani in passato, oggi invisibili all'umanità, per i quali, da lungi, il nostro disordine può apparire ordine e pittoresco la nostra mancanza di pittoresco; in una parola gli angeli terreni (earth-angels)⁹, per il cui esame più particolarmente che non per il nostro e per il cui apprezzamento del bello sublimato dalla morte può darsi che Iddio abbia armoniosamente composto gli sterminati giardini d'arte degli emisferi» (p. 18).

Per questi angeli terreni, quindi, mai il bello naturale potrà apparire difettoso, cosicché il fatto che all'osservatore umano, al suo «"punto di vista" morale o umano», il bello di natura possedga difetti che ritiene suo compito correggere secondo regole imposte dall'intelletto (dove lo stile di giardinaggio artistico *naturale*), appare al punto di vista di questi *angeli terreni* a sua volta un difetto che va corretto impostando un *analogon* della creazione divina, secondo moduli di perfezione che non operano semplicemente «in una assenza di difetti e di incongruenze, nel prevalere di un ordine e di una sana armonia ma nella invenzione di particolari meraviglie o miracoli» (p. 19).

Ellison, allora, immagina che «un poeta di non comuni risorse pecuniarie» (p. 20) (quale lui è diventato grazie ad una immensa eredità) possa accollarsi un tal compito permeando «le sue fantasie di tanta e così inconsueta bellezza da comunicare il senso di un apporto (*interference* spirituale» (p. 20). Infatti, la caratteristica della creazione divina, secondo Ellison, sta nel lasciar apparire l'*arte*, con la quale s'è realizzato la totalità del giardino terrestre, «soltanto al ragionamento (*reflection*, p. 20)», poiché Dio – proprio come poi fa il poeta – toglie «all'opera sua la brutalità e il tecnicismo dell'"arte" terrena¹⁰ (*harshness or technicality*

9 Manganelli: «angeli di estrazione terrena».

10 Manganelli: «mondando l'opera dell'asprezza, del *prestigio puramente tecnico* della *creazione naturale*» (corsivo nostro); dove si vede l'acuto e ardito intervento ermeneutico soprattutto rispetto a quell'asciutto "technicality" poeiano e a quel "wordly 'art'" in cui l'evidenza corsiva o virgolettata di 'art' diventa per Manganelli direttamente «creazione».

of the wordly “art”, p. 20)». Quest’ultima, quindi, sia essa terrena o divina, è ciò che ha a che fare col ragionamento; l’apparizione del disegno (o dell’*interesse*, o del *sentimento di “interesse”*, come anche afferma Ellison per sottolineare la natura umana del disegno, e anche la sua automatica condivisione, il suo essere in mezzo, *inter + esse*, tra i soggetti che partecipano all’esperienza estetica qui illustrata) avviene attraverso «il tecnicismo dell’“arte”», necessaria sul piano pragmatico, in quanto ogni fare deve sottostare, diciamo così, a delle regole di cui il ragionamento intellettuale si fa carico, ma tale affiorare, nello stile di giardino artistico *artificiale*, risulta assoggettato a scopi che trascendono il disegno stesso e che, essendo di natura *spirituale*, devono potersi richiamare ad altro che non sia intelletto raziocinante. Il *sentimento* di cui qui si tratta alberga in questo spazio oltreumano che ripete come un *allogon*, «e nella direzione o concentrazione di questo sforzo (o meglio nel suo adattamento agli occhi destinati a contemplarla in terra) riteneva di dover impiegare i mezzi più idonei [...]» (p. 16), ma esercitandolo sulla natura, la perfezione dell’intervento divino capace di nascondere il proprio intervento (*la brutalità e il tecnicismo della sua “arte”*) nel risultato, la cui comprensione, però, richiede l’oltrepassamento del puro intendere razionale e chiama a raccolta, invece, ciò che qui viene definito il *sentimento poetico*. A questo punto Ellison fa un’ipotesi che consentirebbe ai due punti di vista fino qui mobilitati, *quello umano o morale* e quello divino, di conciliarsi in un terzo punto punto di vista che peraltro abbiamo già incontrato come quello appartenente a un *angelo terreno*:

«Supponiamo ora che questo senso di un fine altissimo (sense of Almighty design)¹¹ sia “retrocesso di un grado” (one step depressed), per essere tradotto in qualcosa che si fonda armonicamente col senso dell’arte umana a formare un che d’intermedio tra i due: immaginiamo, per esempio, un paesaggio ove si combinino vastità e limitatezza, di cui la bellezza, la grandiosità, la “misteriosità” riunite insieme indurranno l’idea di cultura, di sollecitudine, di attenzione da parte di esseri superiori, e tuttavia affini (akin) all’umanità... in tal caso il sentimento di “interesse” è conservato, mentre l’arte in esso contenuta è destinata ad assumere l’aspetto di una natura intermedia o secondaria, di una natura che non è né Dio, né una emanazione di Dio, ma che è pur sempre natura quale opera degli angeli che si librano tra Dio e l’uomo». (pp. 20-21)

Questo Ellison, ennesimo eroe poeiano, nei fatti e nella sua esperienza vissuta infinitamente solo, solo di una solitudine tanto più essenziale quanto meno suscettibile di condivisione da parte di chiunque, in quanto “chiunque”, in Poe, è l’*Uomo della folla*¹², come recita il titolo di uno dei suoi racconti più inquietanti, questo Ellison, dunque, sembra incar-

11 Manganelli: «sovrumana invenzione»; qui il gioco interpretativo si fa sottile e difficile attorno a “design”.

12 *The Man of the Crowd*, pubblicato sul «Graham’s Magazine» nel 1840.

nare l'estrema difesa opposta dall'individuo, geloso della propria autenticità vissuta, attraverso i termini estetici della sua riflessione, come una vera e propria condizione esistenziale onnicomprensiva di tutti i piani, all'invasione di ciò che in termini volutamente generici definiamo ora "il mondo moderno" e contro il quale l'eroe solipsistico ingaggia una lotta autodistruttiva (per lo più, in innumerevoli altri racconti) o (come in questo) angelicante. Angelicante: è il caso davvero di Ellison, *angelo terreno* che decide d'investire il suo immenso patrimonio nella costruzione di un paradiso in terra, «retrocedendo di un grado», ovvero rendendo percepibile sulla terra il Bello Perfetto di cui godono gli angeli per i quali – secondo il suo parere – il giardino terrestre è stato creato, per loro, insiste, non per gli uomini che in tale Eden scorgono fatalmente errori e li vogliono correggere con le regole del loro intelletto. La «retroceSSIONe di un grado», garantendo la medietà e la comunicazione tra cielo e terra, salva l'umanità di Ellison (e forse, ed è l'ipotesi di questo lavoro, la possibilità di un'umanità altra da quella contro cui si difende) ma non gli consente di confonderla con quella massificata che gode, tutt'al più, dei giardini artistici *naturali*. Ellison utopista? L'io narrante commenta:

«Per ciò che concerneva la beneficenza singola aveva soddisfatto la propria coscienza. In quanto alla possibilità che un uomo solo riuscisse a effettuare un miglioramento, nel senso vero e proprio della parola, della condizione umana generale, mi duole dirlo, Ellison su questo punto nutriva scarsa fede». (p. 14)

Sembra, insomma, che il senso d'umanità condivisibile non passi affatto attraverso la condivisione immediata di una comune condizione storica, attraverso l'uomo così com'è qui e ora, condizione che per Poe è segnata senz'altro dall'estraniamento e da una irreparabile e derisoria infelicità, quanto attraverso la proposta, anonima, considerato il fatto che Ellison è «tutto preso unicamente dal convincimento che nel disprezzo dell'ambizione si trovi uno dei principi essenziali della felicità terrena» (p. 15) di uno spettacolo unico nel suo genere e meraviglioso, diremmo miracolistico, all'insegna dell'unico valore in grado a questo punto di riscattare l'umanità, il Bello, tanto più Perfetto quanto più nascosto rispetto, come s'è visto, all'esibizione del proprio disegno, della propria trama d'intenzioni, proprio come avviene, se si è animati da un autentico *sentimento poetico*, davanti alla creazione divina. L'uomo diventa così, grazie ad Ellison, un Dio in terra, uomo non più uomo, ma oltre-uomo, *angelo terreno*.

3. Dal Bello Perfetto all'etica della felicità come condizione segnata, attraverso e oltre un'apparenza solipsistica, da valenza utopica

C'è una differenza abissale tra lo stile del giardino artistico *naturale* e quello del giardino artistico *artificiale*, e risale al referente umano che

s'incarica dei due stili. Nella misura in cui è l'uomo (noi aggiungeremo: così com'è) è il responsabile del primo stile, Ellison si chiede quale sia il senso del reperimento di un presunto fatale difetto sintattico all'interno della composizione del paesaggio *naturale*. Si domanda, infatti, l'io narrante insieme al suo protagonista:

«Ripeto che soltanto nelle varie disposizioni del paesaggio la natura fisica è suscettibile di sublimazione, e pertanto la sua suscettibilità a migliorare solo quest'unico punto rimaneva per me un mistero che sino a quel momento ero stato incapace di risolvere». (p. 17)

L'io narrante si prova a rispondere: è stata l'incomprensibile arbitrarità, l'insensatezza degli sconvolgimenti geologici nel corso della storia del pianeta a turbare l'originario ordine nato all'insegna del Bello, del Sublime e del Pittoresco. Ma perchè la divina Provvidenza avrebbe dovuto permettere l'instaurarsi del disordine nell'ordine originario? L'io narrante non sa rispondere, Ellison sì:

«Fu Ellison a farmi comprendere ch'essi erano preannunzi (prognostic) di "morte"» (p. 18)¹³.

Così, si viene a istituire una nuova catena concettuale che, se da un lato illumina il referente oggettuale di questo secondo tipo di giardino artistico: una perfezione, dunque, *artificiale*, in quanto prodotta da un soggetto umano, anche se connotato come "altro" rispetto all'uomo della folla, una perfezione all'interno della quale l'uomo deve imparare ad aver a che fare con qualcosa di superiore, di *spirituale* – afferma Ellison – che lo innalza oltre l'umano, d'altro canto è in grado anche e soprattutto di illuminare il referente soggettivo di questa esperienza, e lo fa e *contrario* o anche *in negativo*, per così dire. Infatti, il difetto che l'uomo nota in natura è il prodotto – diremmo kantianamente: trascendentale – del suo sguardo, delle sue forme a priori sia della sensibilità che, per l'appunto, come sopra s'è ben visto, dell'intelletto, suprema facoltà dell'«esercitato studioso della natura». Ora, la perfezione naturale non riconosciuta comunemente dall'uomo (dall'uomo così com'è) è, proprio per questo misconoscimento, noumenica, tanto più se il connotato uma-

13 Rispetto a questo luogo centrale e teoreticamente molto denso del racconto M. Bonaparte così commenta: «I cataloghi geologici che hanno sconvolto l'armonia originale dei paesaggi sarebbero, secondo lui, pronostici di "morte". È per questo che l'uomo avrebbe il diritto di correggere tali disarmonie e restituire alla terra il suo aspetto primitivo di bellezza immortale agli occhi degli uomini. Così questa moribonda, questa spoglia-l'uomo, suo figlio, figlio della terra, è giustificato ad imbellettarla» in M. BONAPARTE, *op. cit.*, pp. 280-281. L'interpretazione della studiosa parrebbe cogliere nel segno, rispetto alla genesi profonda e inconscia del tema e del racconto, se la si mette in relazione con il passo di una lettera di Poe del 18 ottobre 1848 a Helen Whitman, una vedova con la quale Poe si fidanzò nel 1848: «[...] *Il dominio di Arnheim* [...] esprime una così grande parte della mia anima.», in *Epistolario di Edgar Allan Poe* raccolto da John Ward Ostrom, prefazione, cura e traduzione di Henry Furst, Longanesi, Milano 1955, p. 339.

no per eccellenza, la mortalità, essa sola è poi la responsabile della constatazione di quel presunto limite in natura che, invece, *l'angelo terreno*, questa sorta di oltre-uomo *ante litteram*, non constata affatto, anzi, dice Eleison, «può darsi che Iddio abbia armoniosamente composto gli sterminati giardini d'arte degli emisferi» (p. 18) proprio per lui, per gli «angeli che si librano tra Dio e l'uomo» (p. 21), per il loro «apprezzamento del bello sublimato dalla morte» (p. 18). Cosicché l'imperfezione naturale rilevata dal «“punto di vista” morale o umano» risulta fatalmente fenomenica e consente l'impianto di un dualismo gnoseologico su base estetica che il secondo tipo di giardino artistico, quello *artificiale*, avrebbe allora il compito di superare e, col suo superamento, *sublimare* togliendo sia al referente oggettivo che a quello soggettivo il connotato dell'umano per eccellenza, la mortalità. Ma Ellison va ancora più in là e mobilita nelle sue spiegazioni il tema biblico della caduta dell'uomo dall'Eden originario, per armonizzare i tre piani di valore cui si situa il suo discorso estetico: il piano estetico in senso stretto riguardante il problema del Bello Perfetto, il piano antropologico-morale che si colora di utopia nel passaggio dall'uomo all'*angelo terreno*, il piano cosmologico che presuppone un'intenzione divina, una sorta di Provvidenza in grado di giustificare, facendo ricorso appunto al mito biblico, la limitatezza umana rispecchiata nella sua fenomenica constatazione di limiti e difetti insiti nella trascendentalità di uno sguardo, quello umano, tutte le volte che s'affigge su un paesaggio naturale. Afferma Ellison:

«Ammettiamo, – così mi spiegò, – che l'intenzione prima sia stata l'immortalità terrena dell'uomo. Ecco dunque la disposizione primitiva della superficie terrestre adattarsi a questo suo stato di beatitudine (blissful estate)¹⁴, non esistente ma ideato (designed). Gli sconvolgimenti tellurici furono i segni premonitori (preparations) della sua successivamente concepita condizione mortale» (p. 18).

Tutto, come si vede, viene riportato al mito biblico della caduta e alla preesistente condizione di *beatitudine* (prosperity, happiness, ma anche, come s'è visto, blissful estate) dell'uomo come prodotto morale complementare dell'immortalità; beatitudine: l'io narrante così comincia il suo racconto:

«Un'aura di prosperità (a gale of prosperity) accompagnò l'amico mio Ellison dalla culla alla tomba; né intendo la parola prosperità nel senso meramente terreno, ma come sinonimo di beatitudine (*happiness*)¹⁵» (p. 11).

14 Manganelli: «felicissima condizione»; ma, a nostro parere, meno felice traduzione di quella della Gallone.

15 Manganelli: «La intendo come sinonimo di felicità»; anche qui ci pare una scelta lessicale meno riuscita di quella della Gallone, un po' banale nel rispetto apparente della sua "lettera".

Chi è allora Ellison?

«La persona di cui parlo pareva esser nata apposta per preconizzare le dottrine di Turgot, di Price, di Priestley, del Condorcet, per incarnare in se stesso quella che è stata chiamata la chimera dei seguaci del “perfezionismo”» (p. 11).

A che cosa e a chi si riferisce qui l'io narrante? Diremmo, approssimativamente, a personaggi (filosofi, scienziati, politici ed economisti) e a quadri concettuali legati al tardo illuminismo; in particolare, il richiamo al *perfezionismo* collegato al tema della felicità potrebbe essere un esplicito richiamo al Condorcet¹⁶. Ma si noti quanto segue: il mito biblico della caduta col togliimento dell'immortalità e della sua deriva etica in termini di *beatitudine* è servito fino qui per spiegare la situazione dello sguardo umano, fatalmente fenomenico, sulla perfezione divina della natura; ma ora che cosa succede? Con quale altro quadro concettuale va a incrociarsi il reperto biblico? Poe non teme di mescolare Bibbia e Illuminismo, convinzione che morte e *beatitudine* normalmente confliggano secondo il dettato biblico e al tempo stesso persuasione che la vita del suo protagonista, come s'è già visto, possa confutare (Ellison è «confutazione vivente», afferma l'io narrante) un tale dettato. E l'io narrante, infatti, prende posizione contro quello stesso tema della caduta (e della conseguente colpa originaria) che qualche pagina dopo verrà mobilitata per giustificare in sede mitica la trascendentalità dello sguardo umano sul mondo naturale creato da Dio. Afferma infatti:

«Ritengo di aver veduto, nella breve esistenza di Ellison, la confutazione vivente del dogma secondo il quale nella stessa natura umana si nasconderebbe per un principio segreto il contrario (antagonist) della felicità» (p. 11).

L'infelicità umana, quindi, risulta, secondo questa interpretazione in netto contrasto col mito mobilitato in altre pagine del racconto, il prodotto storico oltrepassabile che, peraltro, tutto il racconto che stiamo esaminando è, in fin dei conti, in grado di metaforizzare o di metonimiz-

16 In *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1793-94), nell'ultimo capitolo, “Decima epoca - progressi futuri dello spirito umano”, si legge: «Il perfezionamento delle leggi, delle istituzioni pubbliche, conseguenza del progresso di queste scienze, non ha forse per effetto di avvicinare, di identificare l'interesse comune di ogni uomo con l'interesse comune di tutti? [...] Tutte queste osservazioni, infine, che noi ci proponiamo di sviluppare in questo libro, non provano forse che la bontà morale dell'uomo, risultato necessario della sua organizzazione, è, come tutte le altre facoltà, suscettibile di un perfezionamento indefinito, e che la natura lega, con un legame indissolubile, la verità, la felicità e la virtù?» in Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet, *Saggio di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di Guido Calvi, Editori Riuniti, Roma 1974, poi nella collana I Testi, 1995, I edizione, p. 203.

zare (difficile decidere a quale dei due sistemi retorici si possa attribuire la proposta contenuta nel senso attribuibile all'edificazione del possedimento di Arnheim) come effettivamente oltrepassato dalla volontà utopica e apparentemente solipsistica di un uomo capace, lui solo (dove il suo solipsismo), di assumere *un punto di vista* non meramente *umano o morale*. Che l'abbandono del «punto di vista umano o morale» debba essere l'origine del suo progetto genericamente architettonico risulta chiaro non solo dal sostanziale disinteresse del protagonista, come s'è già visto, per l'eventualità di poter, da solo, «effettuare un miglioramento, nel senso vero e proprio della parola, della condizione umana generale» (p. 14).

L'io narrante ci riferisce anche quanto segue (ed è un'opinione, questa, una delle poche del racconto, che non viene attribuita a Ellison ma di cui s'incarica lui, io narrante, in prima persona):

«Un attento e appassionato studio della sua vita mi ha fatto capire che, solitamente, l'infelicità (*wretchedness*)¹⁷ del genere umano nasce dalla violazione di poche leggi semplici (ché come specie noi possediamo sia pure ancora informi gli elementi del benessere) e che persino nell'attuale confusione e follia imperanti circa la dibattuta questione della condizione sociale, non è impossibile che l'uomo come individuo, in determinate condizioni, ancorchè inconsuete ed estremamente fortunate, possa essere felice» (p. 11).

Viene spontaneo di domandarsi: è dunque possibile riconquistare l'Eden? Le condizioni di un tal recupero sembrano essere, in fin dei conti, piuttosto semplici: la solitudine, un certo tipo mediato di solitudine, la cui essenzialità le consente di valere in universale, si vorrebbe dire, per tutti gli uomini, sopra tutte le condizioni appare elemento irrinunciabile e le sue manifestazioni non sono slegate da un certo aristocraticismo esperienziale di fondo che risarcisce il singolo (o meglio: la singolarità di cui Ellison si erige a campione) della sua (per lui limitante) appartenenza ad una comunità, o ad un aggregato, per meglio dire, che agli occhi di un americano vivente negli anni quaranta del secolo scorso poteva apparire per lo più “folla” informe e insensata, non meno drammaticamente delineata di quanto farà di lì a pochi anni quello stesso Baudelaire, gran lettore, traduttore e divulgatore dell'opera di Poe in Francia (e di lì in tutta Europa). La solitudine si lega, quindi, al conseguimento di una possibile felicità perfetta, edenica che – denaro a parte, in quanto condizione necessaria ma, in questo contesto tutto proteso ad una teoresi escatologica su base estetica, non particolarmente significativa – all'io narrante che la condivide e la assume a modello appare collegata obbligatoriamente, affinché il recupero edenico possa essere realmente effettuato, ad una progettualità, ad un disegno, a delle regole autodatesi dal singolo che si erige a campione in possesso di «un senso di un fine altissimo» (p. 20), di una sensibilità spirituale che va cercando incarnazione

17 Manganelli: «sventura».

paesaggistica, anzi, di più, che vuole oggettivarsi o addirittura occupare la vita di un angolo (per ora) eletto del pianeta. Quali regole? L'io narrante ne elenca quattro, ma a noi ne interessa una soltanto ora, la quarta:

«[...] la quarta una mèta incessantemente perseguita e sosteneva che la portata della felicità raggiungibile era proporzionale alla spiritualità di detta mèta» (p. 12).

Qualche pagina più avanti, in merito a tale spiritualità (anzi: «alta spiritualità dello scopo», p. 21) si danno alcuni accenni che, pur non riportati esplicitamente alla quarta regola, servono di chiarimento del termine; un primo accenno riguarda l'esistenza complessiva di Ellison, avviluppata, afferma l'io narrante, «di una purpurea atmosfera di paradiso», p. 21 (grazie, va chiarito, alla donna che gli sta al fianco e alle sue cure amorevoli), ed è proprio in questo tipo di vita «che Ellison sperò di trovare, “e trovò”, la liberazione (*exemption*)¹⁸ dalle ordinarie cure umane» (p. 21).

Per Ellison, inoltre, e vale come un secondo accenno, «l'alta spiritualità dello scopo» va di pari passo col «disprezzo dell'ambizione» e s'identifica, infine ed è un terzo accenno, con «l'unica passione dominante del suo spirito, la sete di bellezza;» (p. 21) dal canto suo, «il disprezzo dell'ambizione» è ciò «che gli permetteva di sentire sinceramente» (p. 21) tale «sete di bellezza», ovvero, di vivere fino alle estreme conseguenze e possibilità i doni di quella facoltà, il *sentimento*, o anche *sentimento poetico*, di cui prima abbiamo trattato come di ciò che si oppone o, forse meglio, trascende o potenzia la comune facoltà *umana o morale* dell'intelletto. Allora, *la spiritualità alta* di cui qui si parla si definisce tanto in positivo per ciò che è quanto in negativo per ciò che non è; comunque sia, essa è in grado di procurare, afferma ancora l'io narrante, «assai maggior felicità positiva (positive happiness)¹⁹ di quella che infiammava le rapite fantasticherie di madame De Stael» (p. 21).

Va pur detto: la *beatitudine* che connota la vita di Ellison, per quanto *spirituale* essa voglia essere, è comunque cosa di questo mondo, o meglio, è cosa di un mondo, e il nostro potrebbe forse essere un giorno, per l'io narrante quanto per Ellison, quel mondo, abitato da uomini che hanno scelto, come ha fatto il protagonista del racconto, quanto sopra abbiamo cercato di chiarire come *spiritualità*; che le cose stiano così e che qui non venga ipotizzato alcun Eden metafisico o religiosamente connotato è chiarito esplicitamente dall'io narrante quando racconta la formazione culturale e psicologica del suo protagonista:

«Alcuni aspetti particolari forse della sua educazione giovanile, forse della natura del suo intelletto, avevano permeato di quel che si suol

18 Manganelli: «ottenne di essere esentato».

19 Manganelli: «reale felicità»; la “positività” della felicità sta dunque nella sua empirica, “sensistica” percepibilità esperienziale, donde la coerente scelta lessicale tesa a sottolinearne la conseguente “realtà”.

definire materialismo tutte le sue speculazioni etiche, ed era probabilmente questo atteggiamento mentale (bias)²⁰ che lo induceva a ritenere che la manifestazione più proficua, se non la sola legittima dell'esercizio poetico, consista nella creazione di nuovi modi di bellezza puramente "fisica"» (p. 15).

Resta da chiedersi se questa «felicità positiva» (p. 21) (affine alla *beatitudine* e al «godimento (*enjoyment*)²¹ ininterrotto» nominati in altri luoghi del testo, ad es. a p. 11), infine ottenuta attraverso l'edificazione del possedimento di Arnheim, sia veramente e puramente un alcunché di solipsistico o se possa avere, a salvataggio di una ricaduta extraindividuale, una valenza utopica e, quindi, sia rilanciabile al di là della semplice felicità raggiunta dal singolo. Per rispondere a questa domanda bisognerebbe finalmente chiedersi che tipo di soggettività viene qui messa in scena attraverso il personaggio di Ellison; infatti, verrebbe voglia di definire questo soggetto che scompare nel silenzio di una bellezza perfetta un soggetto dislocato dalla presunta naturalità di una coscienza reificata, un Io allentato rispetto alla propria non meno presunta (ma, al contrario, storicamente determinata) indiscutibilità statutaria, una identità e una coscienza, invece, realizzate da un disegnatore che, come il Dio creatore, sprofonda e s'annulla (dislocandosi, appunto) nel risultato complessivo del proprio disegno diventato casa, abitazione, ambiente, paesaggio, giardino planetario, luogo-altro dell'abitare e dell'essere consueti. Ellison esprime questa esigenza, che oppone «la virtù che consiste semplicemente nell'evitare il vizio» (p. 19) alla virtù di un creatore, sia esso divino od umano, nel modo seguente:

«[...] la virtù più eccelsa, che fiammeggia nella creazione, può essere compresa soltanto nei risultati. [...] Ci possono insegnare a costruire il "Catone", ma invano ci dicono "come" concepire il Partenone o un "Inferno"» (p. 20).

E i risultati, secondo il progetto "angelico" e "terreno" al tempo stesso di Ellison, nascondono nel silenzio e nell'anonimato (due possibili forme, allora, di questa proposta di dislocazione della coscienza attraverso l'abitare) colui che ha così ben creato;

«Nel più aspro dei deserti, nelle scene più selvagge di natura pura è apparente l'"arte" di un Creatore; eppure quest'arte è apparente soltanto al ragionamento, non possedendo in alcun modo la forza ovvia di un sentimento (*feeling*)» (p. 20).

Ma non basta: quando Ellison va alla ricerca di un luogo ove realizzare il suo progetto, in un primo momento la sua attenzione è attratta dalle isole dei mari del Sud, e così commenta il suo rifiuto:

20 Manganelli: «inclinazione».

21 Manganelli: «letizia».

«se fossi un misantropo, – dichiarò, – quel “luogo” mi si addirebbe. Il suo isolamento assoluto, la sua solitudine, la difficoltà di giungervi e di partirne sarebbero in tal caso l’incanto degli incanti, ma io ancora non sono Timone. Mi piace la pacatezza, non però la malinconia (depression) della solitudine. [...] Vi saranno numerose ore in cui sentirò pure il bisogno della comprensione degli spiriti poetici (*sympathy of the poetic*)²² per ciò che avrò compiuto» (pp. 21-22).

Ecco allora, il solipsismo del personaggio poeiano è abbastanza inquieto per non appagarsi più di tanto di sé, di un Sé che altrimenti si limiterebbe ad identificarsi, in tal modo consolidandosi e fondandosi, con nome e cognome in ciò che fa. Così commenta, infatti, l’io narrante, quando cerca di farci conoscere la paradossale personalità del suo eroe che non era diventato né poeta («*se s’intende quest’ultimo termine nella sua accezione quotidiana*», p. 15) né musicista:

«Non è possibile infatti che mentre un genio di ordine superiore (*high order*) è necessariamente ambizioso, un intelletto veramente sovrano (*highest*) trascenda ciò che comunemente si chiama ambizione?» (p. 15).

Il progetto, dunque, si arricchisce sul piano umano, si complica sul piano esistenziale ed è qui che scatta la possibilità utopica, drammaticamente ridotta quanto si vuole rispetto al piano sociale, ma non poi tanto diversa da quella che in Europa era venuta negli stessi anni maturando in Leopardi, su un registro di sensibilità e di consapevolezza – va però aggiunto – profondamente differente giacché in lui la bellezza perfetta appariva semmai un’illusione di partenza piuttosto che un felice approdo ultimativo. Il Partenone, l’“Inferno” di Dante: questi possono dunque valere come modelli per spiegare che cosa intenda significare per Ellison, e quindi per l’umanità salvata e liberata dalla caduta e dai segni della colpa (per l’uomo così come dovrebbe essere, verrebbe voglia di suggerire), l’edificazione del possedimento di Arnheim? Se tali essi sono, allora – giacché queste creazioni appartengono indiscutibilmente all’umanità a tal punto che il loro creatore è diventato, a fronte delle sue opere, un puro nome, quand’anche non scompaia del tutto (come nelle modalità citazionistiche adottate nel testo del racconto) – l’appartenenza collettiva trasforma il solipsismo di Ellison in apparente solipsismo, in un solipsismo strumentale che ha il compito di permettere al singolo di lavorare per tutti, un solipsismo pragmaticamente necessitato affinché un’astuzia provvidenziale operi nel migliore dei modi possibile per il migliore dei mondi possibile; afferma, infatti, Ellison circa la ricezione finale di questi grandi modelli architettonici e letterari:

«Una volta però che la cosa sia fatta, la meraviglia compiuta, la capacità di comprensione diviene universale» (p. 20).

22 Manganelli: «intelligenza poetica».

A conti fatti, allora, il giardino artistico *artificiale* di Ellison finirebbe, rispetto a quello semplicemente *naturale*, per avere un potere metamorfico proprio su quel piano sociale che prevedeva, nel giardino artistico *naturale*, soltanto «la brancolante confusione della massa»; è un po' come se il Poe vicino alla morte (il racconto è del 1847 e Poe muore due anni dopo), dopo aver vissuto una vita intensa e terribile, volesse lasciare in eredità al suo lettore a venire non il disincanto di un'antropologia o di una filosofia della storia ma il prodotto tutto umano-oltreumano di una mitopoiesi utopica ancora pensabile, malgrado tutto, per il difficile abitare comune dell'uomo sul pianeta.



Disegno prospettico della Kundmanngasse, novembre 1926.

FABIO MINAZZI

Filosofia e architettura in Wittgenstein

Se volessimo sintetizzare, in modo estremo e oltremodo conciso, tutto l'austero impianto assertorio-estensionalistico del *Tractatus* potremmo dire che il *Tractatus* consente di "calcolare", in modo rigoroso e preciso, tutto quanto può essere espresso significativamente nel linguaggio, ma che il *Tractatus* lo fa con l'intento dichiarato di *mostrare* ciò che si colloca *al di là* del linguaggio, *al di là del* fattuale e *al di là*, più in generale, della conoscenza prodotta dalle scienze naturali (oppure dalla logica oppure, ancora, dalla matematica).

In una considerazione risalente al 1930 ed emblematicamente inserita in quella che avrebbe poi dovuto costituire la *Prefazione* alle *Philosophische Bemerkungen*, Wittgenstein ha scritto:

«Essere capito o apprezzato dal tipico uomo di scienza occidentale è cosa per me indifferente, perché questi non capisce lo spirito in cui io scrivo. La nostra cultura è caratterizzata dalla parola "progresso". Il progresso è la sua forma, non una delle sue proprietà, quella di progredire. Essa è tipicamente costruttiva. La sua attività consiste nell'erigere una struttura sempre più complessa. E anche la chiarezza serve a sua volta solo a questo scopo, non è fine a se stessa. Per me, al contrario, la chiarezza, la trasparenza sono fine a se stesse. A me non interessa innalzare un edificio, quanto piuttosto vedere in trasparenza dinanzi a me le fondamenta degli edifici possibili»¹.

Questo rilievo è interessante per più ragioni. *In primo luogo*, anche per capire non solo l'orizzonte entro il quale si colloca lo stesso *Tractatus*, ma anche il suo fine più rilevante e decisivo, coincidente con la difesa del Mistico. Come abbiamo visto per Wittgenstein l'etica (e l'estetica) non si possono mai formulare in alcun linguaggio, poiché rappresentano ciò che a suo avviso costituisce una dimensione "trascendentale"

1 L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di Georg Henrik von Wright, con la collaborazione di Heikki Nyman, edizione italiana a cura di Michele Ranchetti, Adelphi Edizioni, Milano 1980, p. 25.



La Kundmannngasse vista dal lato sud, primavera 1929.



La Kundmannngasse durante il completamento della struttura, autunno 1927.

rispetto al mondo della conoscenza. Mentre un enunciato logico o fattuale si occuperebbe di un problema meramente “calcolistico” ed “algoritmico”, l’etica e l’estetica aprirebbero, invece, ad una dimensione più radicale e fondante l’esistenza stessa dell’uomo. *In secondo luogo*, perché esprime con estrema chiarezza quanto Wittgenstein pensa in relazione alla cultura scientifica e alla forma di sapere connesso con il patrimonio tecnico-scientifico: a suo avviso il sapere scientifico è del tutto irrilevante per affrontare i problemi decisivi dell’esistenza. La visione “calcolistico-algoritmica” della razionalità presente già nel *Tractatus* continua dunque a condizionare il suo modo di percepire il valore culturale delle scienze che gli pare del tutto irrilevante in relazione a quelli che costituiscono i veri e propri problemi dell’esistenza umana. *In terzo luogo*, non può sfuggire l’interesse del riferimento all’architettura: a Wittgenstein non interessa tanto innalzare un determinato edificio, quanto scorgere in trasparenza a questo ente architettonico «le fondamenta degli edifici possibili». Evidentemente il riferimento alla costruzione di un edificio, nel 1930, avendo alle spalle l’esperienza della costruzione della Kundmannngasse a Vienna, costituisce un rilievo davvero emblematico e rivelativo, che ci aiuta anche a capire, retrospettivamente, come Wittgenstein valutasse l’edificio che aveva terminato di costruire nel 1929, dopo tre anni di indefesso lavoro.

Tuttavia, riferendosi più direttamente all’impianto sistematico del *Tractatus*, va anche aggiunto che tutto ciò che non può essere espresso nel linguaggio, tuttavia è *mostrato* da quest’ultimo il quale, proprio con la sua funzione del *mostrare*, indica e svela la presenza del non-fattuale, del mistico, del trascendentale. Il che, però, a ben pensarci, configura una situazione nuovamente paradossale, perché se è vero che per Wittgenstein la logica rappresenta lo specchio che si colloca tra mondo e linguaggio, allora ne consegue, necessariamente, che qualsiasi configurazione logica non possa mai riflettere né il linguaggio, né la realtà. Come l’immagine presente in uno specchio mostra e rivela l’esistenza dello specchio, in modo del tutto analogo la logica, rispecchiandosi nei fatti, *mostra se stessa*. Dovremmo allora concludere che la logica, come già accade per l’estetica e l’etica, costituisce una dimensione trascendentale *à la Wittgenstein*?

Si è no, perché, come si è già visto, per Wittgenstein i limiti del nostro linguaggio sono anche i limiti del nostro mondo, con la conseguenza che la collocazione della logica è più ambigua ed intrigante, perché risulta sempre essere strettamente connessa e legata al mondo (mentre l’etica e l’estetica sono decisamente *al di là* del mondo e, proprio in questo loro essere *al di là*, si configurano come una realtà complementare della vita). Secondo Paul Wijdeveld

«*mostrare* [...] sia in relazione alla logica che al suo completamento, l’etica-estetica, coincide con lo stesso punto di vista assoluto trascendentale. A causa della sua natura trascendentale, è un punto di vista a priori che precede l’esperienza: esso non può essere visto in se stesso, proprio come l’occhio che vede, in quanto origine del vedere, non può



La Kundmannngasse nella primavera del 1929.



La Kundmannngasse nella primavera del 1971.

vedere se stesso come oggetto visivo. Ciò che viene *mostrato* è dunque dato immediatamente con l'atto, che ha origine trascendentale, di pensare ed esperire il mondo; è "subito chiaro", sebbene non possa essere espresso verbalmente in maniera significativa, oppure dedotto o giustificato razionalmente. È l'intuizione fulminante, l'*Einfall*, che era tanto importante per Wittgenstein [...]»².

Non a caso proprio a questa «intuizione fulminante» ha spesso fatto ricorso lo stesso Wittgenstein anche durante la costruzione della casa per la sorella. È certamente ad una di queste intuizioni fulminanti che si deve, per esempio, l'abbattimento, *a casa conclusa*, del soffitto della *Saal* per poi ricostruirlo con uno scarto di tre soli centimetri rispetto alla collocazione precedente. Anche questo curioso aneddoto, che esplicita la «simmetria intuitiva» cui Wittgenstein si è spesso e volentieri attenuto nella costruzione della casa per la sorella, aiuta allora a meglio intendere l'autentico iato esistente, sempre secondo Wittgenstein, tra il mondo della realtà fattuale e quello dei valori: solo l'applicazione della logica ci consente infatti di capire quanto appartiene alla dimensione logico-fattuale (che non presenterebbe alcun aspetto problematico) da ciò che invece esprime un valore e che, pertanto, non sarebbe mai esprimibile, e risulta essere altamente problematico. In questa specifica prospettiva – come suggerisce Wijdeveld – nel Wittgenstein del *Tractatus* la semplicità sembra costituire il suggello emblematico della verità. Il che costituisce certamente una curvatura – ad un tempo teorico-epistemica ed estetico-axiologica – che, senza dubbio, Wittgenstein ha seguito anche nel corso della costruzione della casa della sorella. L'essenzialità dell'architettura della casa di Wittgenstein non rinvia solo ad una assimilazione critica dell'insegnamento di Adolf Loos e ad una singolare metabolizzazione della polemica krausiana, ma costituisce quasi un naturale prolungamento della stessa impostazione teoretico-epistemica delineata nel *Tractatus*.

Del resto il *Tractatus* stesso, perlomeno da questo punto di vista – tipico e peculiare dell'impostazione del "primo" Wittgenstein – può anche configurarsi, come ancora suggerisce motivatamente Wijdeveld, come una sorta di *macchina calcolatrice* o di complesso *meccanismo* che riceve energia da sette ruote principali (vale a dire i sette enunciati che aprono ciascuna sezione del *Tractatus*) le quali, a loro volta, mettono in movimento l'intero meccanismo in grado di farci calcolare, con precisione ed esattezza matematico-formale, la verità logico-fattuale distinguendola nettamente dalla dimensione «trascendentale» (*à la* Wittgenstein), tipica della dimensione assiologica.

Ma se questo è stato certamente l'orizzonte entro il quale Wittgenstein ha lavorato anche per costruire la casa per la sorella, è tuttavia lecito dubitare che questo stesso impianto teorico ed assiologico sia infine uscito completamente indenne dalla complessa esperienza della costru-

2 PAUL WIJDEVELD, *Ludwig Wittgenstein Architetto*, trad. it. di Vincenzo Vergiani, Electa, Milano 2000, p. 165, corsivo nel testo.

zione della casa nella Kundmannngasse. Come abbiamo suggerito fin dalle prime lezioni è nostra impressione che proprio l'esperienza della costruzione di una realtà complessa e composita come una casa borghese d'inizio secolo abbia contribuito, in modo alquanto significativo, a far percepire a Wittgenstein come la sua pretesa "ultima parola" in ambito filosofico (espressa appunto dal *Tractatus* e dalla sua impostazione ad un tempo assertoria ed austera) in realtà richiedesse un serio e coerente ripensamento *ab imis fundamentis*. Certamente questo ripensamento critico non ha minimamente scalfito l'idea che la dimensione axiologica costituisca, *di per sé*, un assoluto al di fuori della storia e ben al di là di tutte le pur multiformi contingenze del mondo. Tuttavia, se l'immagine della dimensione valoriale non ha subito alcun mutamento significativo nella riflessione posteriore di Wittgenstein, non altrettanto può invece dirsi per la sua riflessione sul linguaggio. A partire dal 1929, vale a dire a partire dalla conclusione dei lavori di costruzione della casa viennese nella Kundmannngasse, Wittgenstein riflette, con sempre maggiore attenzione, sul fatto che il significato linguistico costituisce una *realtà sociale* che rinvia alle *differenti prassi linguistiche*. Probabilmente proprio l'esperienza della costruzione di una casa lo ha posto di fronte alla realtà di una *molteplicità di linguaggi* – appunto quelli praticati, utilizzati e parlati dai differenti artigiani, artefici e lavoratori, più o meno attivamente coinvolti nella costruzione dell'edificio – con i quali si è incontrato quotidianamente (e forse anche scontrato, tenendo presenti alcuni aneddoti e considerando il suo non-facile carattere causa ultima del progressivo "raffreddamento" del suo rapporto con il pur caro amico Engelmann). In ogni caso, di fronte alle differenti prassi linguistiche sociali presenti entro i diversi lavori posti in essere per realizzare la casa, Wittgenstein si deve essere progressivamente reso conto che la rigida struttura estensionalista del *Tractatus* mal si adattava a rendere conto della complessità del mondo e della stessa dimensione linguistica. Non solo: l'incontro con le molteplici e differenti tecniche che devono essere realizzate e attuate per costruire una casa lo deve aver indotto a ripensare anche i rapporti tra l'*arte* e la *tecnica*, giacché quest'ultima non può mai costituire un meccanismo perfetto come forse voleva essere il *Tractatus* stesso (pensato e presentato da Wittgenstein anche quale perfetta "macchina calcolatrice"). Semmai, una realizzazione tecnica effettiva presenta una configurazione effettiva ben diversa da quella di un artificio perfetto ed astratto, perché un congegno tecnico vive e funziona proprio grazie ad un numero assai rilevante di *rettifiche continue*, apparentemente forse non percettibili, ma tali, in realtà, da consentire un progressivo sviluppo dello stesso congegno.

Certamente durante la non breve esperienza della costruzione della casa viennese, durata dal 1926 al 1929, Wittgenstein si è comportato come un "serio architetto dilettante". Wittgenstein era infatti, indubbiamente, un architetto "dilettante", proprio perché non era affatto né per formazione, né per esperienza di lavoro, un architetto professionista. Tuttavia, come sempre accade per tutti gli impegni assunti da Wittgenstein, il Nostro ha seguito, con la sua tipica serietà etica, questo lavoro

che costituiva, al contempo, anche un'autentica sfida per un filosofo che voleva cimentarsi con il compito – certamente affascinante, ma anche oltremodo gravoso – di progettare e costruire in modo completo una casa. La costruzione di un edificio, la sua progettazione e l'esperienza di seguire quotidianamente in cantiere lo sviluppo progressivo della realizzazione del progetto costituisce infatti un'esperienza altamente coinvolgente che nel caso di Wittgenstein ha anche rappresentato un punto di svolta e di non ritorno per il suo stesso modo di intendere la filosofia. Non per nulla nella sua successiva fase inglese a Cambridge, come ha testimoniato l'amico Maurice O'C. Drury, Wittgenstein fece notare al suo interlocutore quanto segue:

«tu pensi che la filosofia sia assai difficile, ma io posso dirti che non è niente in confronto alla difficoltà di essere un buon architetto. Quando costruivo la casa di mia sorella a Vienna, ero talmente esausto alla fine della giornata che tutto ciò che riuscivo a fare era andare al 'cine' ogni sera»³.

Il lavoro dell'architetto si configura, dunque, nella diretta testimonianza di Wittgenstein, come alquanto assorbente e oltremodo stancante e tale comunque da non poter essere mai seriamente paragonato a quello del filosofo. Le difficoltà della filosofia sarebbero dunque di gran lunga inferiori a quelle che deve affrontare un architetto. Ma quali sono le difficoltà che deve affrontare un architetto? Un pensiero degli anni Trenta sembra offrirci una risposta a questa domanda:

«La differenza fra un buon architetto e uno cattivo oggi sta in questo: che quello cattivo cede a ogni tentazione, l'altro le resiste»⁴.

Dunque, *buon architetto* è solo colui il quale sa *resistere* ad ogni tentazione. Senza dubbio durante l'esperienza della costruzione della casa nella Kundmangasse anche Wittgenstein ha dovuto (e voluto) resistere a molteplici tentazioni, anche per difendere un'estetica della chiarificazione architettonica che puntava nettamente sulla semplicità quale cifra di una più profonda essenzialità architettonica e di pensiero. Se l'opera d'arte coincide, come pensava Wittgenstein negli anni stessi in cui ha concepito e scritto il *Tractatus*, con la capacità di cogliere un oggetto *sub specie aeternitatis*, allora il *gesto architettonico* consegnato alla realizzazione della sua casa viennese voleva appunto rappresentare la realizzazione di uno sforzo teso anch'esso a realizzare – appunto attraverso l'architettura – il miracolo di un'opera d'arte, secondo il modello trascendente *mostrato* nel *Tractatus*. L'espressione perfetta conseguita con la creazione di un'opera d'arte si dovrebbe infatti *mostrare* con l'esistenza stessa del prodotto dell'attività posta in essere (o nell'ambito

3 Traggo la cit. dalla monografia già citata di P. WIJDEVELD, *Ludwig Wittgenstein Architetto*, trad. it. cit., p. 177.

4 L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, trad. it. cit., p. 20.



Veduta della parte anteriore della Kundmannngasse nel 2000.

artistico o in quello architettonico). Senza dubbio Wittgenstein nella costruzione della Kundmannngasse ha operato aspirando a questo preciso *telos* estetico (ma anche etico ed assiologico). Ma questa sua tensione si è poi dovuta scontrare con la complessità della realtà ed è esattamente su questo piano concreto che, per la prima volta, gli deve essere apparso tutto il baratro e il divario abissale che separa e contrappone il perfetto modello linguistico espresso nel *Tractatus* dalla pluralità pressoché infinita delle comunicazioni verbali proprie del mondo della prassi e del mondo del lavoro quotidiano.

Da questo punto di vista, perlomeno a mio avviso, la genesi più lontana, ma anche quella più profonda, delle *Ricerche filosofiche* si radica proprio in questa esperienza architettonica. D'altra parte, perlomeno da un certo punto di vista, non poteva del resto essere altrimenti, soprattutto se si considera come un progetto architettonico, per sua natura intrinseca, costituisca tendenzialmente (e sempre secondo differenti gradi di realizzazione, più o meno compiuta e più o meno raffinata) la sintesi, ardua e sempre oltremodo complessa, di un'incredibile quantità di competenze e di vari orizzonti disciplinari (ed assiologici). Ebbene, proprio l'incontro, complesso e a suo modo inevitabilmente "magmatico", con l'intreccio di questi molteplici orizzonti operativi e semantici ha infine messo Wittgenstein di fronte alla realtà e alla sua intrinseca ricchezza (ma anche alla sua durezza, non mai plasmabile a piacimento). Proprio questa ricchezza del mondo e delle sue prassi ha insomma vanificato e corroso intimamente il sogno del *Tractatus* e la sua pretesa (implicita ed esplicita) di poter costruire un linguaggio perfetto e rigoroso, ma del tutto inutilizzabile nell'usuale prassi linguistica sociale.

A controprova di questa impressione basti osservare come nelle *Ricerche filosofiche* e, più in generale, nei numerosi scritti inediti del "secondo" Wittgenstein affiorino alcuni emblematici riferimenti diretti all'architettura, al lavoro dell'architetto e, ancor più in generale, all'orizzonte architettonico. Evidentemente l'esperienza della costruzione di una casa, esperienza intensamente protrattasi dal 1926 al 1929, ha costituito un momento importante e decisivo per l'evoluzione filosofica di Wittgenstein il quale, *dopo* aver compiuto questa singolare ed anomala esperienza culturale e lavorativa, avvertirà, infine, l'esigenza prepotente di tornare direttamente alla riflessione filosofica, onde poter rinnovare completamente la sua primitiva visione. A questa esperienza e alla connessa meditazione si può dunque ricondurre il rinato interesse di Wittgenstein per la filosofia evitando di riferirsi, come fa invece la maggioranza degli interpreti, alla conferenza di Brouwer cui il Nostro avrebbe assistito a Vienna. Con il che non si vuol affatto negare l'influenza positiva che le riflessioni del logico intuizionista possono aver esercitato nell'animo di Wittgenstein, ma si vuol però sottolineare come queste impressioni positive abbiano infine trovato terreno fertile proprio perché in Wittgenstein l'esperienza della costruzione della casa aveva finito per rimettere in discussione radicale quelli che un tempo gli erano invece apparsi come i risultati, ultimi, definitivi e intrascendibili, configurati, anche con rigore mistico-ascetico, nel *Tractatus*.



Prospettiva est della Kundmangasse nel 2000.

Si badi: certamente Wittgenstein non avverte affatto l'esigenza di modificare la sua visione assolutistica dei valori e della dimensione assoluta dell'etica e dell'estetica, ma, *dopo* aver costruito la casa della Kundmannngasse, avverte, invece, tutta l'insufficienza di uno schema troppo rigido e astratto come quello delineato nel *Tractatus* che gli si è rivelato insufficiente e incapace di comprendere veramente la complessità e la ricchezza del mondo reale. Il che può anche apparire paradossale se si considera, accanto all'evoluzione spirituale di Wittgenstein la storia della fortuna del *Tractatus*. Infatti, proprio nel momento in cui Wittgenstein esce infinitamente arricchito dall'esperienza della costruzione della casa per la sorella, il *Tractatus* viene invece assunto quale modello di riferimento privilegiato – come una sorta di “Bibbia” – dagli esponenti del *Wiener Kreis*. Col singolare risultato che i primi contatti *diretti* tra Wittgenstein e Schlick lasceranno il primo alquanto perplesso, al punto che lo stesso Wittgenstein si chiederà se nei loro colloqui i due interlocutori fossero effettivamente riusciti ad intendersi o non avessero invece prodotto l'impressione, reciproca, di aver realizzato un dialogo tra folli. Ma per Wittgenstein, che aveva ormai alle spalle non solo l'esperienza del *Tractatus*, ma anche quella della costruzione di una casa, appariva oramai del tutto insufficiente un rigido modello epistemico come quello del *Tractatus*, finalizzato a tracciare una netta e schematica separazione tra l'universo sensato da quello privo di senso. In realtà la complessità delle strutture architettoniche avevano concretamente aiutato Wittgenstein a comprendere che anche le strutture concettuali vivono e sono contaminate da un analogo complessità, le cui radici ultime si devono poter rintracciare nell'uso *sociale* delle differenti pratiche linguistiche. Su questa base Wittgenstein introdurrà poi la nozione di “gioco linguistico” che, non a caso, nelle *Ricerche filosofiche* è introdotto e giustificato proprio prendendo spunto dalla costruzione di un edificio:

«A esegue una costruzione in muratura; ci sono mattoni, pilastri, lastre e travi. B deve porgere ad A le pietre da costruzione, e precisamente nell'ordine in cui A ne ha bisogno. A questo scopo i due si servono di un linguaggio consistente nelle parole: ‘mattone’ (*Würfel*) [= plinto], ‘pilastro’ (*Säule*) [=colonna], ‘lastra’ (*Platte*) [= abaco] e ‘trave’ (*Balken*) [= architrave]. A grida queste parole; – B gli porge il pezzo che ha imparato a portargli quando sente questo grido. – Considera questo come un linguaggio primitivo completo»⁵.

Conclusione: ogni lavoro e ogni prassi lavorativa istituiscono il proprio “gioco linguistico” e il proprio linguaggio. Nel paragrafo seguente

5 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino (prima ed. 1967, ma in questo caso si cita dalla prima ed. nei «Paperbacks» del 1983), p. 10 (la cit. è integrata dalle indicazioni linguistiche indicate tra parentesi tonde e quadre), mentre le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 11 e da p. 13.



Kunkmannsgasse: veduta dall'atrio delle porte della sala da pranzo con vetri opalini, anno 2000.

quello testé citato Wittgenstein aggiunge anche il rilievo che la descrizione di un linguaggio primitivo come quello riportato «è utilizzabile, ma soltanto per questa ragione strettamente circoscritta, non per il tutto che tu pretendevi di descrivere». Il linguaggio non vale «per il tutto» che si pretende di descrivere, ma solo per una determinata «regione strettamente circoscritta». La nozione di «giuoco linguistico» concernente «tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività di cui è intessuto» rinvia esattamente ad una determinata pratica dell'uso sociale del linguaggio e questa *pratica* scaturisce entro differenti ambiti (lavorativi, sociali, culturali, etc.).

In questo senso preciso sarà anche da tener presente la seguente considerazione retrospettiva con la quale Wittgenstein, negli anni Quaranta, ci parla nuovamente della casa che ha costruito nella seconda metà degli anni Venti a Vienna per la sorella:

«In tutta la grande arte c'è un animale selvaggio: *addomesticato*. In Mendelssohn, ad esempio, no. Tutta la grande arte ha come basso ostinato le pulsioni primitive dell'uomo. Esse non costituiscono la melodia (come forse in Wagner), ma ciò che dà alla *melodia* la sua *profondità* e la sua forza.

In questo senso si potrebbe definire Mendelssohn un artista 'riproduttivo'.

Nello stesso senso la mia casa per Gretl è il prodotto di un orecchio decisamente fine, di *buone* maniere, l'espressione di una profonda *comprensione* (di una civiltà, ecc.). Ma la vita *primordiale*, la vita *selvaggia* che aspira ad avere libero sfogo, manca. Si potrebbe anche dire che manca di *salute* (Kierkegaard) (pianta di serra)»⁶.

Nella casa della Kundmannngasse mancherebbe, dunque, la pianta naturale *à la* Kierkegaard e mancherebbe anche l'animale selvaggio *addomesticato*. La casa è certamente espressione di buone maniere, di una precisa civiltà, ma le mancherebbe, tuttavia, quell'autentica vita selvaggia che aspira al libero sfogo. Per questa ragione questa casa non costituisce, a giudizio di Wittgenstein, un'opera d'arte. Tuttavia, proprio per questo, non può neppure essere interpretata – come ha voluto qualche interprete come Wijdeveld, per esempio – come l'espressione diretta del *Tractatus*. Il che va rilevato non tanto per negare alcune «somiglianze stilistiche» che possono senza dubbio essere colte tra l'austera struttura del *Tractatus* e l'incredibile essenzialità della Kundmannngasse, quanto per sottolineare che una più adeguata comprensione della casa viennese deve contemporaneamente porla in relazione tanto con quanto sta prima (il *Tractatus*), quanto con quello che segue (le *Ricerche logiche* e, più in generale, il paradigma dei «giochi linguistici» proprio del «secondo» Wittgenstein). Solo in questo modo si possono meglio intendere e comprendere non solo le tensioni costruttive presenti all'interno della casa

6 La cit. è presente nella già citata monografia di P. WIJDEVELD, *Ludwig Wittgenstein Architetto*, ed. it. cit., p. 174, i corsivi sono nel testo.

di Wittgenstein, ma si può interpretare questo ente architettonico nel dinamico contesto evolutivo della personalità (e della filosofia) di Wittgenstein. In tal modo si può del resto fuoriuscire da quel singolare “crampo ermeneutico” in nome del quale i filosofi, in genere, non si sono affatto occupati del Wittgenstein-architetto e gli architetti, quando si sono occupati della Kundmangasse, hanno finito per non considerare l’effetto che la costruzione di questo edificio ha avuto sull’evoluzione filosofica del suo Autore. Proprio cercando di rompere e spezzare questo duplice crampo interpretativo con questo nostro corso abbiamo invece cercato di sollevare qualche problema svolgendo qualche altro rilievo onde ricordare che la produzione filosofica di Wittgenstein posteriore alla costruzione della casa per la sorella non può essere adeguatamente intesa se viene arbitrariamente staccata da questa singolare esperienza costruttiva del filosofo viennese, come, di contro, anche questa stessa costruzione non può essere adeguatamente valutata se non è posta in tensione dinamica con le problematiche del *Tractatus* e il loro progressivo superamento. Non per nulla è stato lo stesso Wittgenstein ad osservare che esiste – e deve sempre esistere – un rapporto diretto tra architettura e pensiero. In primo luogo perché «il lavoro filosofico, come spesso il lavoro architettonico è in realtà più un lavoro su se stessi, sul proprio modo di intendere e di vedere le cose (e su ciò che ci si aspetta da esse)»⁷.

Come sempre al centro di ogni attività si colloca l’uomo, con le sue aspirazioni, con i suoi problemi e con la sua capacità intellettuale e pratica di affrontare e risolvere creativamente i più diversi problemi. In secondo luogo perché esiste sempre un rapporto diretto tra *architettura* e *pensiero* ed è proprio con questo rilievo che mi piace concludere questo corso:

«Ricordati – scrive Wittgenstein rivolgendosi anche a voi, futuri architetti – dell’impressione che suscita la buona architettura, che è quella di esprimere un pensiero. Si vorrebbe esprimere l’architettura anche facendo un gesto».

Un gesto, dunque, ma un *gesto di pensiero*, perché la buona architettura – come la buona filosofia – deve sempre esprimere un *pensiero*.

7 L. WITTGENSTEIN, *Filosofia*, ed. it. a cura di Diego Marconi, testo tedesco a fronte e traduzione italiana a cura di Marilena Andronico, Donzelli, Roma 1996, p. 5.

NOTE E DISCUSSIONI



Antonio Banfi, al centro, con un sua classe del Liceo Parini di Milano nel 1929.

ANTONIO QUARTA*

Antonio Banfi e il Protestantesimo

«Se v'è un centro da cui la speculazione (filosofica) parte ed a cui sempre ritorna, esso è l'Uomo».

Queste parole di Antonio Banfi, riprese da uno scritto pubblicato dopo la morte (1957), documentano, in maniera illuminante, il ruolo centrale che il problema della *persona* occupa nella sua prospettiva filosofica. Non solo ricorre in tutti i momenti essenziali dell'itinerario filosofico di Banfi, quasi a segnare la continuità e l'intrinseca coerenza, ma ne caratterizza anche l'orientamento di fondo.

La concezione filosofica banfiana si qualifica come una forma di *Razionalismo critico* di ispirazione umanistica che esclude l'esistenza di qualsiasi ordine da sempre stabilito, ogni tipo di irrigidimento metafisico e riconosce nell'uomo, quale si svolge nell'esperienza conoscitiva, etica, sociale, politica, religiosa e nella pratica del lavoro, l'artefice della storia e il responsabile del proprio destino.

Banfi, come è noto, non è stato soltanto pensatore robusto e vigoroso, ma anche intellettuale attento e partecipe della vita civile e politica del nostro Paese, Maestro indiscusso e molto amato da più di una generazione di studiosi che hanno prodotto fecondi risultati nei settori più svariati della riflessione filosofica.

La mia generazione ha conosciuto e apprezzato l'opera di Banfi, soprattutto come autore delle monografie su Socrate (1943), su Galilei (1949) e della raccolta di saggi dal titolo *L'uomo copernicano* (1950).

Socrate costituisce, per Banfi, l'espressione più compiuta di un'esperienza che non ha nulla di astratto, di dottrinario, di un'esperienza «del *senso ideale* della vita, ma non tale che si chiuda in una *formula*

* Professore associato di Storia della filosofia contemporanea dell'Università del Salento. Testo dell'intervento svolto, mercoledì 23 maggio 2007 presso la Biblioteca Comunale «M. Abatelillo» di Traviano (Lecce), in occasione della presentazione del volume di Irene Gianni su *Antonio Banfi e il Protestantesimo* (Manni, San Cesario di Lecce 2006). La manifestazione è stata organizzata dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Traviano in collaborazione con La Regione Puglia e la Provincia di Lecce.

normativa ché anzi la dialettica socratica e la sua critica agli intellettuali è proprio rivolta contro ogni tentativo, tipico dei sofisti, di fornire all'accidentalità individuale un criterio generico che la giustifichi»¹.

Il punto fondamentale che Banfi evidenzia è che la personalità di Socrate si trovi di fronte la problematica dei valori senza alcunché di pre-costituito; la virtù socratica non consiste nell'adeguazione ad un ideale astratto ma nella costruzione attiva di una personalità integrale.

Galileo è il modello di questa idea di umanità nell'orizzonte dell'uomo moderno; non l'uomo della pura contemplazione «che perde se stesso e abbia la concreta umanità nella visione del vero» ma l'uomo che «prepara nella concreta interpretazione razionale dell'esperienza i dati per la libera risoluzione dei problemi della vita»². L'ideale della ragione al quale Galileo aspira non costituisce un valore trascendente rispetto alle condizioni della vita personale e sociale, ma è innestato in essa e da essa trae linfa e significato.

Nella prospettiva banfiana la storia non può essere concepita come qualcosa di accidentale rispetto all'essenza della persona che trova, invece nella storia il piano della sua universalità umana, della sua responsabilità nell'impegno di costruire «il regno degli uomini».

L'uomo copernicano «è essenzialmente l'uomo che prende sul serio tale sua natura, prende sul serio la realtà e la ragione che da essa e in essa si fa strada, come prende sul serio la sua storicità, il suo essere nel tempo»³. L'uomo copernicano non si chiude in se stesso, ma si apre alla realtà e partecipa con i suoi simili alla costruzione di un mondo sempre più aperto e ricco di possibilità.

È questa, in sintesi, *la prospettiva umanistica* del Banfi che abbiamo conosciuto, la prospettiva di un *umanesimo moderno*, critico, fondato sul riconoscimento della capacità rischiaratrice della ragione, considerata nei suoi limiti di forza umana, mai disincarnata dalla storia, sempre tesa alla costruzione di un ordine civile e politico libero da dogmatismi e intolleranze al cui interno la *filosofia* doveva perdere sempre più il carattere di esercizio ozioso, retorico e consolatorio e diventare il luogo della presa di coscienza dei compiti fondamentali dell'uomo di fronte a se stesso, alla storia, alla società.

Il saggio di Irene Gianni si propone, da una parte, di *ricostruire analiticamente* la complessa genesi di questa prospettiva filosofica, la varietà e la ricchezza delle sollecitazioni teoriche e pratiche che la ispirano, il suo respiro europeo, l'originalità di un percorso, per molti aspetti estraneo alla tradizione filosofica italiana e, dall'altra, di individuare (ed è questo l'aspetto più interessante ed apprezzabile della ricerca) l'influenza esercitata, nella costruzione della teoria banfiana della ragione, dalla riflessione sull'esperienza religiosa e, in particolare, da quella di matrice protestante.

1 A. BANFI, *Socrate*, Garzanti, Milano 1943, p. 88.

2 A. BANFI, *Vita di Galileo Galilei*, Milano 1962, p. 303.

3 A. BANFI, *L'uomo copernicano*, Milano 1950, p. 224.

Il merito della studiosa, riconosciuto nella *Prefazione* al volume da un interprete autorevole del pensiero banfiano come Fulvio Papi, non è stato solo quello di individuare con cura e “sicura capacità” ermeneutica la frequentazione banfiana dei temi teologici ed esistenziali protestanti, ma anche quello di dimostrare, in modo argomentato e convincente, quella che l’autrice definisce «operazione di integrazione» tra la *lezione protestante* e la difesa del *principio trascendentale della ragione*.

Integrazione non significa confusione. Non si tratta di risolvere la filosofia nella religione, o, al contrario, la religione nella filosofia (alla maniera gentiliana); si tratta – chiarisce Banfi –

«di mettere in luce [...] la legge che governa, fonde e muove tale varietà di relazioni e di connessioni che costituisce la trama dialettica secondo cui queste (filosofia e religione) si intrecciano, determinandosi in forme particolari a seconda dei piani, dei contenuti, dei significati in funzione dei quali si concretano»⁴.

Precisa la Gianni che il compito della filosofia, per Banfi, è quello di definire i rapporti che legano il *puro principio teoretico* e il *principio della vita religiosa*, per coglierne i punti di connessione o di contaminazione, «le direzioni di movimento, che naturalmente la vita complica e sviluppa all’infinito»⁵.

La problematicità irrisolvibile della vita e la ricerca di una “sintesi teoretica”, che non si risolve in una determinazione univoca, la *complessità dell’esperienza* e l’*unità di significato* costituiscono, per così dire, le polarità attraverso le quali si svolge la *vita spirituale* come *ricerca razionale*. La Gianni dedica pagine molto nitide e convincenti a questa dimensione banfiana della filosofia come «teoria della ragione» che riconosce e “sistema” i vari piani dell’esperienza umana (etico, politico, artistico, religioso), conferendo ad essi una direzione ed una *unità di senso*, ma unità non indifferenziata («un immenso calderone nel quale fondere misticamente le varie parti») ma articolata e complessa, un “multiverso” che non può essere imbrigliato in un Sistema concluso e autosuggerente (p. 21).

Una *visione della filosofia* che «non esprime la pretesa di un sapere completamente sciolto dalle determinazioni dell’esperienza, ma semplicemente l’esigenza di individuare un piano in cui i vari aspetti e le varie direzioni del conoscere concreto si connettono e si correlano in una unità di senso, in un “orizzonte razionale”» (p. 50) in una sintesi teoretica che non si risolve in una determinazione univoca che nega la ricchezza e la problematicità irrisolvibile della vita.

In questo orizzonte la filosofia esprime una esigenza di *unità* e di *mediazione* e si configura come ricerca libera da pregiudizi capace di evita-

4 A. BANFI, *Filosofia e religione*, in «Studi filosofici», a. I, n. 2-3, aprile 1940, rist. in A. BANFI *La ricerca della realtà*, Firenze 1959, vol. II, p. 621.

5 *Ibidem.*, p. 622.

re una doppia tentazione (o, se vogliamo, una doppia e simmetrica deriva), da una parte, «l'incredulità e il disincanto» dello scetticismo e, dall'altra la rigidità ed immobilità del dogmatismo:

«I concetti filosofici – scrive Banfi – non rappresentano l'essere assoluto, ma sono momenti dell'ordine trascendentale d'unità dell'esperienza. Se questa varietà e relatività complessa del reale si voglia chiamar vita, la filosofia è filosofia della vita, ma nel senso che la vita non è vita – non ha la propria unità – se non nel sistema dell'autonomia trascendentale della ragione, o, in altre parole, se non in quanto è più che vita o processo di relatività, e trascende se stessa nella libertà, nell'idea»⁶.

Queste parole, riprese da un'opera scritta negli anni in cui Banfi matura una riflessione critica e storiografica sul valore e significato della esperienza religiosa all'interno di una "sistematica" aperta della ragione e che nel volume della Gianni sono valorizzati non come elemento episodico del percorso intellettuale del filosofo.

Nella sfera religiosa prende forma, per Banfi, l'esigenza di una soluzione *trascendente* tra l'io e il mondo. Come esperienza dell'assoluto essa è indipendente dalla relatività del mondo culturale, dalle forme storiche determinate, dalle pratiche rituali delle religioni positive. Volgendosi ad una realtà metempirica, l'esperienza religiosa si fa valere come criterio di giudizio, come ciò che fonda la vita stessa e non è identificabile con una religione positiva determinata. Scrive la Gianni:

«La vita stessa assume, da questo punto di vista, un carattere religioso, nella misura in cui "religioso" si intenda come totale abnegazione, devozione al significato più proprio della vita stessa, vita che nel suo valore inestimabile, è quanto è data all'uomo solo una volta, è "sacra", ovvero intoccabile e venerabile» (p. 60).

Compito della filosofia diventa allora quello di tradurre razionalmente questa esperienza, valorizzandone *l'intimae positiva inquietudine* e condannandone l'inclinazione al *compromesso* con il Potere o la chiusura in una funzione puramente consolatoria.

In questo contesto si colloca la critica di Banfi alla logica compromissoria tra Cattolicesimo e tradizione filosofica italiana. Già nel 1925, in uno studio su Plotino, il filosofo aveva affermato la superiorità del Protestantesimo sul Cattolicesimo. Mentre il Cattolicesimo, anche quando si presenta nella forma di un tormentato misticismo, tende «a dominare le altre forme della vita sociale e ad atturirne, senza negarli, in sé i contrasti e le inconciliabilità», la Riforma invece «poté realizzarsi in una creazione di nuove strutture sociali e politiche, nella ricostruzione della vita dei nuovi popoli europei, e nello sviluppo della nuova civiltà, solo perché, lasciando cadere o isolando i contenuti negativi della dot-

6 A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione* (1926), Milano-Firenze 1960, p. 199.

trina cristiana, ne portò in luce il senso storicamente più profondo e più vivo: quello cioè della coscienza dell'attualità infinita della rivelazione. Il suo valore in origine puramente religioso viene, per così dire, disciogliendosi nella totalità della cultura, come fede spirituale della vita», come forza di rinnovamento e di crescita civile, politica, umana⁷.

La religiosità esprime perciò il senso del vivere in cui l'esperienza interiore si allarga all'universalità dell'umano. Questa esigenza universalistica non contraddice la vita del singolo; la ragione, per Banfi,

«è la potenza stessa della vita in atto in noi, e la vita è l'atto vivente della razionalità che – per ciò appunto che è trascendentale – non ci è mai data ma essa è immanente alla nostra esperienza come un principio regolativo, e la sollecita, la segue e si distende nelle sue conquiste»⁸.

Religiosità filosofica che, da una parte, salvaguarda l'autonomia della ragione, la struttura "laica" del trascendentale (Papi) e, dall'altra l'introduzione delle figure della trascendenza a cui la ragione si rivolge come ad un centro e attinge come proprio principio.

Sono riflessioni maturate in una fase della storia italiana, in cui, gruppi ristretti di intellettuali, spesso «profeti di minoranze» ponevano all'attenzione della cultura il problema di una rinascita religiosa e politico-sociale, in una forma intransigente, come sottolinea Fabio Minazzi nella post-fazione al volume della Gianni:

«Banfi ha mostrato interesse e grande attenzione alla religione protestante perché solo nella religione protestante – non certo in quella cattolica – ha rintracciato la presenza della coscienza stessa della modernità, la forza di una fede che sa dire un *no* deciso e *intransigente* al mondo e sa dire questo suo *no* anche quando tutto il mondo si dovesse eventualmente ergere, con tutta la sua potenza mondana, contro di lui» (p. 331).

La stessa intransigenza che accomunava la rivista evangelica «Conscientia» (1922-1927) e «Rivoluzione liberale» di Piero Gobetti nel segno di una riforma religiosa, di un rinnovamento morale e di una revisione profonda del nostro assetto istituzionale.

«Conscientia» si rivolgeva «a tutti coloro che ritengono l'avvenire d'Italia strettamente connesso con la sua rinascita spirituale. Si propone di rievocare le tradizioni italiane di riforma religiosa per trarne motivi attuali di rinnovamento» (come si legge nel primo numero della rivista del 21 gennaio 1922).

A differenza di Banfi, tuttavia, per quanto fosse imbevuto di mentalità protestantica, Godetti sapeva quanto fosse difficile (forse impossibi-

7 A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale ed altri scritti di filosofia e religione* (1910-1929), Reggio Emilia 1986, p. 331.

8 A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Milano 1926, p. 103.

le) in Italia una riforma religiosa.

Nel corso di quell'anno (1925) che si era aperto con il "colpo di stato" del 3 gennaio, le speranze di Gobetti erano state smentite dal confronto con la dura realtà.

I gruppi di "Rivoluzione liberale" si erano dissolti o frantumati. Ha scritto Giovanni Spadolini:

«Nella sua casa di Torino, nel luglio del 1924 (dopo il trauma del delitto Matteotti) egli [Gobetti] ripeteva spesso: "Gli italiani fra poco andranno in vacanza e in autunno tutto sarà dimenticato". Sembra di risentire il suo giudizio sferzante sul "popolo italiano buontempone, accomodante, festaiolo"», [allergico alla profondità delle convinzioni morali e civili]⁹.

9 Cfr. G. SPADOLINI, *Gobetti: un'eredità*, Passigli Editori, Firenze 1986, p. 65.

FABIO MINAZZI

*Non è possibile, né auspicabile, un modello unitario
della comunicazione umana*

«Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
Und grün des Lebens goldner Baum»

Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, 2038-39

All'interessante domanda «è possibile un modello unitario della comunicazione?», per parte mia risponderci, che non *solo non è possibile elaborare un unico modello unitario della comunicazione*, ma aggiungerei anche che *non sarebbe neppure auspicabile*. Perché *non è possibile e non è neppure auspicabile elaborare un modello unitario della comunicazione?*

Per diverse ragioni che, tuttavia, si radicano tutte, *in primis*, nella storia stessa, reale ed effettiva, della comunicazione umana, nella sua intrinseca e veramente incredibile ricchezza polisemica, nel suo carattere intrinsecamente multipolare, nei complessi e sempre più differenziati rapporti che si sono storicamente instaurati tra i differenti livelli di comunicazione – anche tra la comunicazione verbale e la comunicazione non-verbale (comunicazioni che non costituiscono affatto due ambiti irrelati e contrapposti come spesso si afferma erroneamente). Ma tali ragioni “storico-effettuali” si radicano anche, *in secondo luogo*, nelle svariate, e nuovamente assai diversificate, caratteristiche fonologiche, lessicali, morfosintattiche, pragmatiche e persino sociali che hanno variamente contraddistinto, nel corso della storia evolutiva dell'uomo, la comunicazione verbale umana e le sue stesse, sempre assai diversificate, modalità di concreta ed effettiva realizzazione storica. Da qualunque punto di vista si guardi alla comunicazione umana emerge infatti, con indubbia forza, la sua ricchezza, la sua inequivocabile polimorficità, la sua capacità continua e innovativa di situarsi su differenti livelli, dando costantemente vita a stratificazioni sempre molto diverse e diversificate. Proprio la diversità, la differenziazione, le singole peculiarità caratteristiche delle svariate forme di comunicazione escogitate dall'uomo nel corso della sua storia e nell'ambito delle più diverse e disperate si-

tuazioni sociali ci dovrebbero allora indurre a prendere in seria considerazione critica il pericolo epistemologico di voler ridurre unilateralmente e dogmaticamente la comunicazione umana entro le gabbie (un'autentico letto di Procuste) di un'unica definizione possibile della comunicazione entro un modello omnicomprensivo ed esaustivo.

Da questo punto di vista sembra quasi che nell'ambito dello studio della comunicazione umana si voglia, più o meno consapevolmente, ripetere l'errore epistemologico con cui, per circa tre secoli, da Descartes fino a Feyerabend incluso, non pochi filosofi della scienza si sono ostinati a voler individuare, una volta per tutte, l'unico e il vero modello epistemico del metodo scientifico. Il risultato di questa ricerca pregiudiziale, e dogmatica finalizzata ad esplicitare una volta per tutte il vero e autentico modello epistemico del metodo scientifico è stato, tuttavia, abbastanza sterile, perché nel corso della sua storia effettiva e reale la scienza si è sempre incaricata di beffare e di violare sistematicamente ogni possibile modello epistemologico. L'incremento della conoscenza si è spesso attuato proprio attraverso una sistematica violazione delle presunte regole metodologiche unitarie ed intrascendibili. Anzi si può tranquillamente affermare che se gli scienziati più geniali ed acuti si fossero pedissequamente attenuti ai divieti metodologici della propria epoca o di questo o di quel modello unitario delineato da questa o quella scuola epistemologica avrebbero pregiudicato la possibilità stessa di far avanzare – spesso, appunto, in modo *rivoluzionario* – la conoscenza scientifica. Conoscenza che si è incrementata soprattutto grazie ed in virtù della sistematica *violazione* di molteplici divieti metodologici. Non per nulla Einstein ha osservato come, dal punto di vista epistemologico, un autentico scienziato non possa non essere uno *spregiudicato opportunista*, sempre pronto ad utilizzare tutti i più diversi, e persino contrastanti, modelli epistemici pur di far avanzare conoscitivamente la scienza e la conoscenza umana. In fondo ogni nuova frontiera della conoscenza è sempre stata conseguita proprio violando sistematicamente i tabù dogmatici di una vecchia ed obsoleta visione scientifica del mondo.

In modo del tutto analogo anche la comunicazione umana non può (e non deve) essere arbitrariamente assoggettata ad un unico dogmatico modello epistemico unitario intrascendibile ed omnicomprensivo, giacché la comunicazione vive sempre, in modo essenziale, della sua stessa capacità di trasformarsi e di dilatarsi in modo essenzialmente mercuriale, frazionandosi in mille rivoli, adattandosi, creativamente e in modo sempre innovativo, alle situazioni più diverse e disparate. Anche per la comunicazione e per il linguaggio verbale vale del resto il rilievo (e l'auspicio) che *mille fiori sono sempre meglio di uno: contro* la monotonia dell'*unico modello possibile di comunicazione* la vita si è sempre incaricata di produrre una *infinita varietà di prassi comunicative* che sono state sempre in grado di violare qualunque astratto e dogmatico modello unitario della comunicazione umana.

Si badi: questa presa di posizione non vuol affatto negare il valore e l'utilità euristica dei differenti modelli che possono essere eventualmente elaborati. Ma tutti questi modelli devono sempre essere delineati, propo-

sti e persino discussi criticamente non già con la pretesa che possano costituire l'unico modello possibile della comunicazione umana, bensì solo come specifici modelli euristici che si incardinino e si riferiscano, in modo specifico, a quella determinata e circoscritta prassi comunicativa che analizza e non ad altre. Devono insomma essere considerati come degli aiuti epistemici prodotti per meglio intendere la pluralità dei differenti stili comunicativi. La pretesa di poter escogitare l'unico modello possibile della conoscenza umana sarebbe prontamente e sistematicamente smentita dalla vita stessa della comunicazione la quale, radicandosi proprio nel *Lebens* umano più vero, irrinunciabile e pragmatico, è sempre capace, con le mosse più inedite e impensabili, di gabbare qualunque modello, onde fornire una possibilità in più alla vita, alla comunicazione, alle pulsioni, ai desideri, alla conoscenza e, in definitiva, alla stessa azione umana.

Del resto basta anche avere occhi per vedere e orecchie per ascoltare per rendersi conto come nel mondo contemporaneo si assista ad un'autentica e veramente incredibile e incontenibile *esplosione* delle differenti forme di comunicazione che ormai non solo si producono quasi a getto continuo in differenti ambiti dell'attività umana e della vita (per non parlare poi dei singoli settori disciplinari nonché di quelli più direttamente connessi al mondo della prassi), ma danno continuamente luogo a differenti – quando non contrastanti – competenze specifiche, favorendo la nascita di svariate professionalità specificatamente connesse alla comunicazione. Perché? Perché sempre più la comunicazione viene declinata e diversificata a seconda dei suoi interlocutori, dei messaggi da inviare, delle stesse modalità di comunicazione, dando così vita ad una vasta e sempre più variegata e complessa gamma di linguaggi e di differenti verbalità, di scritture specifiche, persino di specifici e nuovi spazi di comunicazione. Basterebbe tener presente lo sviluppo della dimensione tecnologica delle nostre società complesse per rendersi conto come ogni ambito tecnico specifico si crea un proprio linguaggio, un proprio contesto comunicativo e anche una propria modalità di interazione affatto peculiare. Se un tempo i problemi della comunicazione verbale potevano essere oggetto di studio specifico e pressoché esclusivo dei linguisti oggi questo problema, per essere affrontato in tutta la sua ricchezza e in tutta la sua poliedricità, richiede, invece, competenze profondamente diverse e alquanto diversificate, perché le nuove competenze non nascono a tavolino o nei laboratori dei costruttori dei modelli unitari della comunicazione umana, ma si forgiavano, al contrario, nel concreto mondo del lavoro, in fecondo e creativo contatto con problemi reali ed effettivi (economici, tecnologici, psicologici, affettivi, conoscitivi, ingegneristici, educativi, sanitari, etc., etc.).

Di fronte a questa autentica esplosione della comunicazione umana che trova proprio nell'orizzonte della tecnologia contemporanea una delle sue manifestazioni più eclatanti, sconvolgenti e innovative, non ci si può rinchiudere nelle proprie stanze per inseguire un sempre più improbabile modello unitario della comunicazione umana che dovrebbe essere in grado di sussumere tutta la complessa e sempre più articolata fenomenologia contemporanea della comunicazione. Al contrario, occorre avere

il coraggio di compiere un percorso decisamente inverso: dal chiuso dei propri laboratori bisogna calarsi nel *concreto mondo della prassi*, a contatto con tutte le differenti forme della comunicazione umana, onde mettere capo allo studio della sua concreta ed effettiva *fenomenologia sociale*. Solo partendo dallo studio attento e puntuale di tutte le più diverse, diversificate e contrastanti forme effettive della comunicazione umana ci si potrà fare un'idea meno fuorviante e meno impoverente di un fenomeno che si configura come sempre più esplosivo e caratterizzante la modernità contemporanea. Naturalmente tale lavoro fenomenologico di studio e di scavo analitico nella complessa realtà di tutte le differenti e svariate forme della comunicazione umana potrà e dovrà elaborare differenti modelli euristici. Ma, appunto, tali modelli dovranno rinunciare alla pretesa dogmatica di poter mettere infine capo ad un unico e in trascendibile modello della comunicazione umana. Anche perché la vita stessa si incaricherà, inevitabilmente, di violare ben presto anche questo preteso, mitico e perfetto modello unitario della comunicazione. Ricordandoci, appunto, che la vita sfugge sempre, per principio, ad ogni arbitrario incasellamento dogmatico, perché la vita, come la comunicazione, vive e si sviluppa proprio grazie alla sua capacità inesauribile di saper sempre reagire in modo creativo alle più diverse situazioni sociali, umane e naturali.

La vita e la comunicazione umana perdono questa capacità solo quando cessano di esistere. Il che avviene o con l'estinzione della vita oppure con la trasformazione di una comunicazione in una lingua morta. Per questa ragione di fondo la ricerca di un modello unitario della comunicazione non è neppure auspicabile, proprio perché e molto meglio che cento fiori fioriscano, giacché la vita umana, come suggeriva in pieno Ottocento un filosofo come John Stuart Mill, dovrebbe sempre più assomigliare alla *libera crescita di una pianta*. Come l'albero cresce protendendo i suoi rami liberamente in tutte le direzioni, dando vita ad un modello specifico ma diversificato e sempre onnilaterale, in modo del tutto analogo anche l'uomo e la sua comunicazione sociale vivono di questa perenne apertura verso una socialità e una comunicazione sempre in grado di violare qualsiasi unilateralità dogmatica e pregiudiziale. Certamente l'arte è lunga e la vita è breve, ma finché esiste la vita, questa si afferma proprio per la sua imprevedibilità, per la sua capacità di innovare e di spiazzare qualunque pregiudiziale modello unitario della comunicazione umana. Non è forse vero che si può persino comunicare nelle forme più imprevedibili e impensate, violando qualsiasi *divieto* alla comunicazione? E questa capacità indubbia della comunicazione umana non costituisce un sicuro indizio dell'infinita plasticità della stessa comunicazione? Perché dovremmo allora coartare questa libera crescita della comunicazione in un unico modello unitario pregiudiziale e dogmatico? Non ci si rende conto che tale modello potrebbe essere tale solo nella misura in cui si ridurrebbe ad essere così generico, astratto e *lasco* da non fornirci più alcun reale ed effettivo ausilio euristico? E allora perché non sostituire all'unitarietà, vuota e dogmatica, di questo inutile modello onnicomprensivo, la costruzione di *diversi e molteplici* modelli euristici delle svariate forme della concreta ed effettiva comunicazione umana?

FERNANDO SODERO

*I Seminari di Filosofia di Copertino:
sette anni di attività e la nascita di un laboratorio civile*

1. La filosofia non serve a nulla

Secondo un'antica testimonianza, peraltro d'incerta attendibilità storica, il termine filosofia fu inventato da Pitagora, per indicare un sapere di tipo contemplativo, fine a se stesso, che non va ricercato per la sua utilità pratica, ma solo per il piacere, che procura a chi sia in grado di coglierne la bellezza. Un sapere, che esige, da chi vi si dedica, una presa di distanza interiore dalle preoccupazioni, dagli interessi e dalle ambizioni, che solitamente assillano la vita degli uomini.

Un antico luogo comune presenta il filosofo come un intellettuale distratto, pigro ed incapace di fare i conti con la realtà. Talete, vissuto nella Ionia intorno al VII-VI secolo a.C., cade rovinosamente in un pozzo mentre osserva le stelle, suscitando il riso di una serva della Tracia, e Socrate è ritratto da un suo contemporaneo, il commediografo Aristofane, come un chiacchierone perdigiorno, che dal suo "pensatoio" a mezz'aria, in direzione delle nuvole, si fa beffe della religione olimpica ed induce i giovani alla ribellione contro l'autorità paterna.

Da sempre la filosofia non ha avuto vita facile e, nel nostro secolo, le difficoltà sono sicuramente aumentate, pur continuando essa a rappresentare una necessità per molti uomini. Aristotele sostiene che nasce dalla meraviglia, che sorge nell'uomo di fronte al mondo ed ai suoi misteri, un'attività della ragione mossa dal puro amore del sapere e non da qualche bisogno pratico, che, insieme al diritto di Roma, alla religione di Gerusalemme e alla scienza moderna nata nel XVII secolo, è una delle anime forti dell'Europa, assente, nella stessa qualità e misura in altre forme di civiltà. Un puro esercizio del pensiero, che non "serve" a nulla, se per "servire" s'intende acquisire una qualche abilità pratica, una tecnica capace di produrre risultati concreti e visibili, immediatamente "spendibili" nel mercato dell'esistenza. Non serve alla scienza, perché gli scienziati non hanno bisogno che i filosofi spieghino loro quel che devono fare, lo sanno già. Non serve all'arte, perché gli artisti fanno quel che devono, indipendentemente dai filosofi e se lo fanno bene, co-

me spesso accade, il merito è solo ed esclusivamente loro. La scienza e l'arte forniscono già, ciascuna a suo modo, risposte adeguate ai problemi, che la vita suscita in ognuno di noi o che investono il senso stesso della nostra esistenza.

L'utilità della filosofia, paradossalmente, sta proprio nel fatto di non averne nessuna: non serve a niente, perché non ha uno scopo cui essere asservita; non serve a nessuno, perché non conosce alcuna autorità se non la sua tradizione. Qualcuno, però, se ne appassiona e la studia: forse per imparare ad usare correttamente la ragione e ad esaminare criticamente anche le conoscenze che appaiono più solide e diffuse, forse per apprendere a pensare in modo rigoroso, forse per padroneggiare il linguaggio e formulare idee chiare e ben argomentate, forse per sottrarsi a responsabilità o a scelte di vita che non compie.

Tra le tante cose che si dicono sulla filosofia, vale la pena ricordare, sempre, quanto il grande poeta tedesco Novalis sostiene: ogni filosofia è propriamente nostalgia, desiderio di un ritorno a casa. Evidentemente l'uomo ha questo bisogno ineludibile se, nel corso dei secoli, ha sempre elaborato filosofie e ha sempre tentato di risolvere ogni questione fondamentale della realtà e della vita, anche, con i mezzi di cui dispone la filosofia. Interrogare se stessi e la realtà circostante, mettersi sempre in discussione, problematizzare ciò che comunemente ha una soluzione certa, sono atteggiamenti radicati nella condizione umana più autentica.

Condurre un'esistenza di *routine*, senza mai esaminare i principi su cui è basata, è come guidare un'automobile che non è mai stata controllata e che viene meno proprio nel momento in cui se ne ha maggiore bisogno. La filosofia è interrogazione da cui non si può sfuggire senza perdere la propria umanità. Le strane meditazioni dei filosofi si traducono, spesso, in uno sguardo sulle cose diverso da quello consolidato del buon senso comune, che disperde il succo più prezioso dell'esistenza in mille rivoli fumosi.

A tal proposito, Heidegger, nell'*Introduzione alla metafisica*, scrive:

«Si crede, in base alla propria esperienza di avere facile conferma del fatto che la filosofia “non conclude nulla” e “non serve a niente”. Entrambi questi luoghi comuni [...] hanno una loro incontestabile esattezza. Chi, per contro, cercasse di dimostrare che la filosofia, in fin dei conti, “qualcosa conclude”, non farebbe che aumentare e rafforzare il fraintendimento imperante, consistente nel preconcetto che la filosofia può essere valutata secondo i criteri correnti, con i quali si giudica, ad esempio, della funzionalità di una bicicletta o dell'efficacia di certi bagni termali. È quanto mai esatto e perfettamente giusto dire che “la filosofia non serve a niente”. L'errore è di credere che, con questo, ogni giudizio sulla filosofia sia concluso. [...] Filosofare significa interrogarsi su ciò che è fuori dall'ordinario»¹.

¹ Gli atti del primo *Seminario di filosofia di Copertino*, da cui traggio la citazione, sono pubblicati nel volume *Bioetica, globalizzazione ed ermeneutica*, a cura di Fabio Minazzi e Luca Nolasco, Franco Angeli, Milano 2003. Colgo l'occasione per ricor-

Senza la filosofia saremmo tutti più poveri, incapaci di guardare alle cose del mondo ed a noi stessi da un punto di vista problematico e non consueto; non conosceremmo nella stessa misura le armi della razionalità e del dubbio, che ci proteggono dai pericoli, sempre incombenti, dell'intolleranza e del fanatismo. Ecco perché ha ancora senso interrogarsi su ciò che è fuori dell'ordinario.

Da sette anni, alcune tra le più rinomate voci del panorama filosofico italiano, "s'interrogano", tra gennaio e maggio, nella Sala Angioina del castello Aragonese di Copertino. L'iniziativa, organizzata dall'insegnamento di Filosofia teoretica del Dipartimento di Filologia classica e di Scienze filosofiche dell'Università del Salento, dal Comune di Copertino e dalla Provincia di Lecce, con il patrocinio di altri numerosi enti come la sezione salentina della Società Filosofica Italiana, non mira a divulgare il pensiero filosofico o a trasmettere nozioni astratte in pillole, ma a farci riflettere su questioni che ci riguardano direttamente, in uno spazio collettivo e popolare.

Ciò che maggiormente convince in questi incontri è il criterio di fondo, che anima la manifestazione. Gli organizzatori sanno che il pensiero della tradizione occidentale è fonte perenne della filosofia, ma non dimenticano che, almeno quantitativamente, le tendenze oggi dominanti, al confine tra la ragione speculativa e l'industria culturale, sono notevolmente distanti dalla metafisica classica. Essi sanno che la filosofia più che essere un'attività autonoma, è posta al servizio di altre scienze. La filosofia "pura", sostiene il sociologo Gianfranco Morra, professore emerito dell'Università di Bologna e noto editorialista, è stata soppiantata dalle filosofie "applicate", dalle filosofie del "genitivo": della morale, della società, della politica, del diritto, del linguaggio, della scienza, col pericolo di annullarne la specificità e di farne una semplice donna tuttofare, al servizio della prassi.

Gli incontri di Copertino reagiscono alle "filosofie settoriali" e lo fanno nel modo migliore, con un lavoro intenso di comprensione delle nuove tendenze, lette con un atteggiamento spassionato, ma anche indicate nel loro limite. Ne deriva un collegamento del discorso filosofico con quello delle scienze, naturali e umane. Una filosofia non "monastica", ma "interdisciplinare", aperta ai contributi di altre discipline. Aperta, mai dissolta. Dato che le differenze tra le civiltà e le epoche non modificano né la sua domanda essenziale: «Perché l'essere e non, invece, il nulla?», né la risposta a questo interrogativo: non è il sapere «tutte le cose», ma «il tutto delle cose».

A Copertino la filosofia torna alle origini, all'*agorà* dove nasce parallelamente alla democrazia. Nella piazza ritrova la sua essenza più autentica: un dialogo che impone scelte talvolta difficili e che fornisce strumenti di analisi e di approfondimento fondamentali, per affrontare problematiche, ancora oggi cruciali, per la nostra via e per la complessa realtà contemporanea.

dare che Luca Nolasco in tutti questi anni, sempre insieme a Minazzi, è stato il validissimo supporto organizzativo sul territorio copertinese di tutte queste iniziative.

In questa prospettiva, come sostiene il prof. Fabio Minazzi, storico animatore e propulsore di questi Seminari di Copertino,

«la filosofia non ha affatto il compito di progettare il futuro, ma ha invece il dovere imprescindibile di costituire un *orizzonte critico* di riflessione sulla propria epoca, in grado di affrontare tutti i problemi più importanti e decisivi del mondo contemporaneo. La riflessione critica sul proprio tempo e sui suoi problemi specifici costituisce l'impegno prioritario per una filosofia che voglia essere strumento di conoscenza e di consapevolezza critica per un uomo sempre più capace di indagare le questioni che nascono ai *confini* tra i differenti saperi disciplinari. Non solo: capace anche di analizzare criticamente tutte le inquietudini che contribuiscono a configurare una determinata questione, per mezzo della quale l'umanità contemporanea, sempre più, deve avere la capacità di affrontare alcuni nuovi problemi posti con forza dallo sviluppo tecnico e scientifico. Per questi nuovi problemi occorrono nuove risposte, nuove prospettive teoriche, nuovi orizzonti di riflessione, tramite i quali possano essere infine individuate le soluzioni più adeguate e positive».

In questa sede è pressoché impossibile dar conto analitico di tutti i numerosissimi dibattiti, che si sono svolti presso il Castello Aragonese di Copertino. Nel corso di questi sette anni decine e decine di filosofi appartenenti a differenti tradizioni di pensiero nonché altre eminenti personalità culturali si sono alternati, dando sempre vita ad un confronto sincero e serrato con il pubblico, che in certe occasioni (per esempio con Oscar Luigi Scalfaro oppure con Mario Botta, per citare solo due casi emblematici) ha superato abbondantemente le mille presenze. Nell'impossibilità oggettiva di dar conto di tutte le relazioni svolte in questi anni, nel presente contributo mi limiterò unicamente a segnalare solo alcune voci, che si sono impresse nella mia memoria, senza alcuna pretesa esaustiva, anche perché i *Seminari di Filosofia di Copertino*, a loro volta, sono stati un volano per molte altre iniziative, promosse sempre in connessione diretta con l'insegnamento di Filosofia teoretica dell'Università degli Studi del Salento, come ad esempio il progetto dei *Giovani pensatori*, che ha coinvolto, più direttamente, il mondo della scuola salentina secondaria superiore ed ha finito per costituire un "epiciclo" particolare, gemmato ancora da questi Seminari copertinesi.

2. *Sognando sperando di sognare*

La ricchezza e problematicità di un tale approccio critico emerge con vigore, già dalla riflessione con la quale Gianni Vattimo ha affrontato il problema del rapporto tra *Filosofia ed emancipazione*.

Si parla molto oggi nel campo della letteratura, delle arti figurative, dell'architettura di post-modernità, per indicare le preferenze tematiche, gli atteggiamenti stilistici e le strategie retoriche, che si allontanano

dalle idee dominanti della modernità che, intendendo la storia come processo unitario, interpretabile come progresso, riteneva l'essere nuovo o, appunto, moderno, un valore determinante.

Gianni Vattimo sostiene che la società in cui viviamo, caratterizzata dalla comunicazione generalizzata dei mass-media e dalla dissoluzione della storia, è postmoderna e che la fine della modernità determina conseguenze non solo artistiche, letterarie e filosofiche, ma soprattutto sociali.

Dissoluzione significa, anzitutto, rottura dell'unità: non è più possibile pensare la storia come un corso unitario interpretabile come progresso, idea questa tipicamente illuminista, perché ci sono diverse immagini, diversi livelli e modi di ricostruzione del passato e perché è illusorio pensare ad un centro (nascita di Cristo, civiltà occidentale, ecc.), intorno a cui si raccolgono, unificandoli, gli eventi. La storia degli avvenimenti politici, militari, culturali, artistici, che abbiamo studiato e continuiamo a studiare a scuola, è solo una rappresentazione del passato fra le altre, rappresentazione chiaramente ideologica, come ha sostenuto la filosofia fra Ottocento e Novecento, perché del passato si tramanda solo ciò che appare rilevante a gruppi e classi sociali dominanti. Già filosofi come Marx, Nietzsche e soprattutto Benjamin ci hanno messo in guardia nei confronti della "storia dei vincitori", che, gestendo e tramandando solo ciò che legittima il proprio potere, possono giustamente considerare il processo storico come un corso unitario, continuo, progressivo e razionale. La dichiarata razionalità della storia non è altro che una mistificante apologia del presente, di ogni presente, contrassegnato dalla cultura e dal diritto del "vincitore".

Per Vattimo, la modernità finisce proprio quando non appare più possibile parlare della storia come qualcosa di unitario. La dissoluzione di questa idea indica una presa di congedo dalla modernità, la cui fine è segnata inesorabilmente dall'avvento della comunicazione generalizzata.

Nella nascita di una società postmoderna, infatti, un ruolo determinante ed indissolubile è esercitato dai mass-media, il cui effetto più evidente è costituito dalla moltiplicazione vertiginosa della comunicazione. Radio, televisione, giornali, riproducendo gli avvenimenti in tempo reale e conferendo loro una sorta di immobilità non-storica, hanno determinato una pluralizzazione di *Weltanschauungen* e di valori che non riducono la complessità del reale, ma la moltiplicano. L'incremento delle possibilità di informazione non rende tuttavia la società più "trasparente" e illuminata, ma più complessa e caotica, caos in cui, paradossalmente, risiedono le nostre speranze di emancipazione.

Che cosa s'intende per emancipazione nell'epoca postmoderna? Vattimo, durante il suo intervento, parla di «spaesamento», «liberazione delle differenze», «oscillazione continua tra appartenenza e spaesamento». La tesi di fondo che intende proporre è quella del pluralismo dei valori e del pensare al plurale. Non abbiamo, né possiamo illuderci di avere un solido fondamento cui affidarci, ma un pluralismo di valori, culture, stili di vita continuamente messi in discussione dallo "scontro" con

tutte le razionalità locali – minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche – che finalmente prendono la parola, si “mettono in forma”, mostrano differenze e “dialetti” che ci rendono, di fatto, più liberi e ci danno la consapevolezza della storicità, contingenza e limitatezza dei valori da noi professati.

«Se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti, – sostiene Vattimo – sarò anche consapevole che esso non è la sola “lingua”, ma è appunto un dialetto fra gli altri. Se professo il mio sistema di valori – religiosi, estetici, politici, etnici – in questo mondo di culture plurali, avrò anche un’acuta coscienza della storicità, contingenza, limitatezza, di tutti questi sistemi, a cominciare dal mio».

È il sognare sapendo di sognare di chiara matrice nietzscheana. Pensare al plurale in questo mondo molteplice significa fare esperienza della libertà non come fondamento, valore, ma come continua oscillazione tra appartenenza e spaesamento. È una libertà problematica ed incerta quella di Vattimo. Solo se l’essere non è pensato come fondamento, come stabilità di strutture permanenti e fisse, ma come evento, come ciò che dilegua, che accade e non è, solo così possiamo trovare una via in grado di farci cogliere quest’esperienza di oscillazione del mondo postmoderno come chance di un nuovo modo di essere, forse, finalmente umani.

3. *L’intellettuale quale specialista del consenso?*

L’intreccio tra economia e politica, tecnologia e cultura è forse la caratteristica più evidente della globalizzazione, che rende ogni aspetto della vita associata parte di una dimensione unica, in cui i flussi dei mercati finanziari e le crisi di governo, le emergenze ambientali e le innovazioni tecnologiche, le identità collettive di massa e le decisioni delle *élite* s’intrecciano e condizionano sempre più. Del resto, il termine globalizzazione indica sia l’accerchiamento del globo da parte delle grandi reti finanziarie, attraverso le quali gli stati-nazione sono portati ad interagire tra loro, sia un’ideologia, ossia il rimodellamento del mondo (gli americani parlano di *world shaping*) secondo un’Idea globale, determinata da precisi interessi politici ed economici.

Per l’immensa rete finanziaria e commerciale i confini non contano; perfino i luoghi tendono ad assomigliarsi e non a causa di un egemone modulo stilistico, ma per una pura e semplice moltiplicazione dell’identico. Prolificano ovunque in questo modo quelli che Augé ha definito “non luoghi”: supermercati, aeroporti, parchi di divertimento, villaggi turistici tutti simili e tutti privi di un vero radicamento in uno specifico contesto ambientale, storico, culturale. Viviamo in un eterno presente, immateriale, scorporeizzato, senza centro, senza periferia: fenomeno indissociabile dalla diffusione delle tecnologie informatiche e della Rete, che privano l’uomo di ogni tradizionale prospettiva storica; non ha

senso il passato, ripercorribile navigando con il computer, né il futuro che, svuotato delle prospettive utopiche che lo caratterizzavano, appare solo un ulteriore strumento di elaborazione dei dati a disposizione della memoria elettronica.

In queste condizioni si profila il pericolo di un subdolo neocolonialismo che tende ad allargare la forbice tra ricchi e poveri, tra sviluppo e progresso, tra Nord e Sud del mondo. Il “Dio mercato”, supportato anche dalla caduta dell’ideologia marxista, regna sovrano e decide, dopo aver asservito la politica alla volontà dei potentati economici, il destino del mondo e degli uomini. L’intellettuale, privo ormai di idee forti, rinuncia alla sua funzione sociale, all’impegno, alle responsabilità etiche e politiche che, dall’illuminismo in poi, lo hanno contraddistinto. Legato all’industria dello spettacolo e al variegato mondo delle comunicazioni di massa, si trasforma in intrattenitore, in uno specialista del consenso, che diffonde, da posizioni marginali, quei beni immateriali ed effimeri, che sono la merce privilegiata della nostra epoca.

Non è questo il caso di Massimo Cacciari, uno dei protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo, che, nella sala Angioina del Castello di Copertino, è intervenuto, in più di un’occasione, con interessantissimi contributi quali *Il filosofo e la polis*, *Pensare la globalizzazione*, *Aporie della democrazia*.

Il pensatore veneziano, che di recente ha rivolto la sua attenzione a problematiche di tipo filosofico-teologico, propone la tesi dell’utilizzazione del pensiero negativo, quello di Nietzsche e di un certo Wittgenstein per intenderci, in funzione di critica demistificatrice di quanto di metafisico è presente nella filosofia, marxismo compreso, frutto della razionalità classica e dialettica. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, sua opera del 1976, è fondamentale per intendere la valenza costruttiva e rifondativa del pensiero negativo, incentrato sulla denuncia della “crisi”, intesa come nuova condizione del mondo dopo la liquidazione dei “fondamenti”. Il nostro filosofo sostiene:

«Se questo libro significa qualcosa, esso mostra la funzione positiva, effettuale che il pensiero negativo svolge nella crisi del sistema classico, sia economico che “fisico”, e nella crisi del pensiero dialettico; esso liquida le separazioni astratte tra pensiero dialettico e pensiero negativo, operate sulla base di una concezione di quest’ultimo come “irrazionalismo”, oppure ideologia-apologia, oppure “liberazione, discorso immediatamente a-dialettico, utopia. In questo saggio *the negatives Denken* [pensiero negativo] viene interpretato-criticato come processo effettuale di crisi, di messa a nudo di contraddizioni determinate, concreta ricerca di rifondazione. Analogamente, il pensiero dialettico è colto nella sua storia, cioè nelle sue crisi – soluzione determinata e perciò parziale, implicitamente contraddittoria – né “tradito”, né “recuperabile”».

Cacciari, apprezzato, soprattutto, per lo spirito anticonformista, con

cui è spesso intervenuto nel dibattito pubblico ed ideologico, non temendo di suscitare scandalo fra gli zeloti di una concezione della politica eternamente incardinata sull'opposizione destra/sinistra, propone, da tempo, una sua personale visione della filosofia dei valori, in grado di uscire dall'*impasse* del relativismo, una filosofia, che concepisce il valore non come possesso, ma come segno di inadeguatezza. L'individuo, chiamato ad esprimersi su valori differenti, non può fare a meno di assumersene soltanto alcuni. Questo lo rende responsabile verso le posizioni, che non ha sposato, responsabile di protendersi verso queste differenze e di dialogare con loro. Da qui la necessità di un'apertura verso le altre culture, di un dialogo urgente, assai distante dalle pretese di superiorità di una cultura occidentale, che tende a concepire il conflitto come un percorso verso una necessaria soluzione, il cui segreto sarebbe saldamente in suo possesso.

Quando a proposito della globalizzazione ci s'interroga su destino dell'uomo, sul senso dell'esistenza, sulla direzione di marcia dell'umanità, quando il nostro futuro tende a porsi come problema, come orizzonte di possibilità, ma anche di impossibilità, l'emergere pieno, rifondativo, costruttivo del pensiero negativo potrà forse essere un valido approccio, per comprendere i processi, che attraversano la nostra epoca e per interrogarli. Potrà forse essere una nuova modalità di impegno del pensiero, cui attingere, per recuperare alla filosofia la sua più autentica potenza speculativa. Forse, solo allora, impareremo a distinguere – come sostiene Cacciari nel suo recente volume, *Della cosa ultima*, pubblicato da Adelphi – la politica intesa come fede nella libertà dall'idea che la libertà sia un prodotto della politica, raggiungibile solo attraverso l'agire politico. Forse allora capiremo che surrogare la politica con la tecnica è una pericolosa illusione e che la libertà va perseguita attraverso una diversa critica filosofica e va raggiunta come un Paradiso più autentico, che sta oltre la politica, che non elimina, ma comprende in una dimensione più ampia.

4. *L'indifferentismo quale piena fioritura umana?*

Con il suo contributo, *Laicismo e libertà*, Giulio Giorello si è confrontato con il relativismo, che, secondo autorevoli scuole di pensiero, può ragionevolmente essere inteso come il cardine attorno a cui ruota l'odierna crisi dell'Occidente, una pericolosa assenza di valori nata dall'abbandono di dogmi e di ogni verità rivelata. Nell'*Omelia Pro eligendo romano pontefice*, pronunciata il 18 aprile 2005 da Joseph Ratzinger, il giorno prima di essere eletto papa, si legge una condanna esplicita di questo "pensiero senza fondamenti":

«Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla di definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie».

I relativisti sostengono che non esistono fatti ma solo interpretazione di fatti e, con questa premessa, giustificano le fedi e le credenze più disparate: se ognuno di noi capisse che tutti gli stili di vita esistenti al mondo hanno lo stesso valore, se si convincesse che non esistono idee giuste ed idee sbagliate, ma solo punti di vista differenti e, si rendesse finalmente conto che tutti gli esseri umani, anche quelli con l'etichetta di pazzi o di minorati, sono realmente uguali e che quelle etichette sono false, nel mondo regnerebbe l'armonia. Fine delle discriminazioni, dell'intolleranza e dell'invidia.

Giulio Giorello, filosofo della scienza e editorialista del *Corriere della Sera*, sostiene che il relativismo è altro.

«Come riconoscono alcuni dei suoi più intelligenti avversari, il relativismo ha una componente fattuale: teorie, metodi, norme, massime e pratiche si sono rivelati efficaci in ambiti circoscritti, e la scoperta di vincoli è spesso dovuta alla presenza di alternative. Ciò vuol dire che teorie, metodi, norme, massime e pratiche vadano poste sullo stesso piano? Nient'affatto. Piuttosto, là dove abbiamo buone ragioni per credere nella verità di una teoria o nella bontà di una norma, non possiamo escludere in linea di principio che si possano trovare argomenti per teorie e norme rivali».

Il contrario del relativismo, infatti, è l'assolutismo, praticato da tutti coloro che non accettano la possibilità del dialogo e della pacifica coesistenza di posizioni differenti. Per Giorello, l'odierna e tanto abusata contrapposizione tra Stato e chiesa, *fides* e *ratio*, pretese della gerarchia cattolica e crisi della laicità non è altro che la logica conseguenza del confronto-scontro tra fallibismo e infallibismo, tra una verità, che non pretende di salvare nemmeno se stessa e una verità, che promette salvezza a chiunque vi si sottometta, tra una ragione, che misura la propria gratuità e finitezza senza aver nostalgia di un fondamento e una ragione, che nell'imposizione del fondamento trova il proprio sostegno e la propria giustificazione.

«Il fallibismo non è una teoria, bensì un atteggiamento, uno stile di vita, [rappresenta] la sfida a individuare forme di libertà che siano compatibili con il sistema complessivo della libertà di tutti – nella consapevolezza che la libertà può essere ristretta solo a vantaggio della libertà stessa».

Contrastare l'assalto di chi ritiene di essere l'unico depositario della verità – spiega l'autorevole professore – è difficile. Si può iniziare, però, col sostenere che i laici non sono privi di valori forti e di solidi punti di riferimento. Il dialogo è possibile solo all'interno di una riconosciuta omogeneità culturale, di una comunità di riferimenti intellettuali ed emotivi. Rivendicare i valori condivisi a partire dal rispetto dell'altro, non significa, quindi, accettare tutto e mettere tutto sullo stesso piano, ma esercitare l'arte del sospetto ed agire per una solidarietà che non ha

bisogno di alcun fondamento.

Un illuminismo estremo, quello di Giorello, che filosoficamente oltrepassa gli astratti quesiti sul destino della ragione o sul senso dell'esistenza, traducendosi in un concreto libero esame di come sia possibile, nella società globale, convivere, competere e cooperare, provenendo da tradizioni, culture e forme di vita diverse.

«Essere di nessuna chiesa significa tollerare ogni chiesa, riconoscendone il diritto all'espressione anche nel libero atto di prenderne le distanze. In questo senso l'indifferenza è la migliore garanzia di una piena fioritura umana».

5. *La Costituzione e il diritto alla pace*

Protagonista per sessanta anni della vita politica del nostro Paese, magistrato dall'ottobre 1942, nominato all'Assemblea Costituente nella Democrazia Cristiana, per quarantasei anni confermato nel collegio Torino-Vercelli-Novara, al Governo come Sottosegretario alla Presidenza del Consiglio, alla Giustizia, all'Interno, ministro dei Trasporti, della Pubblica Istruzione e degli Interni, più volte eletto al direttivo del gruppo parlamentare Dc, per nove anni vicepresidente alla Camera dei Deputati, con Ingrao e Iotti, dopo le elezioni del 1992 presidente prima della camera, poi della Repubblica ed oggi dell'Istituto Storico Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia, Oscar Luigi Scalfaro ha scelto il Salento e Copertino per presentare il suo libro-intervista, *La mia Costituzione. Dalla Costituente ai tentativi di riforma*, curato dal giornalista del Tg3 Guido Dell'Aquila e distribuito in libreria dall'editore Passigli. È questa la prima pubblicazione dell'ex Capo dello Stato da quando, nel 1999, ha lasciato il Quirinale, alla scadenza del suo intenso settennato.

Il libro intende trasmettere ai cittadini, che hanno scarsa dimestichezza con la storia e con la politica, le tensioni, i valori e le passioni, che animarono il lavoro dei costituenti e spiegare, con uno stile argomentativo lineare ed accessibile a tutti, in che modo la riforma costituzionale del centrodestra stravolga l'impianto, l'assetto e l'essenza della nostra carta fondamentale e divida profondamente l'Italia, allargando il divario tra le zone più povere e quelle più ricche del Paese. L'attribuzione alle Regioni della competenza esclusiva, oltre che «in ogni altra materia non espressamente riservata alla legislazione dello Stato», in settori cruciali della vita dei cittadini come quelli dell'assistenza e dell'organizzazione sanitaria, della gestione degli istituti scolastici e di formazione e della polizia locale, infatti, ostacola la condivisione delle risorse e mette seriamente a rischio l'universalità dei diritti all'istruzione, alla salute ed alla sicurezza.

Le riflessioni giuridiche e politiche del Presidente emerito si sviluppano a partire dal commento agli articoli 1, 2, 3 e 11, cardini della prima parte della nostra *Costituzione*, che riguardano il lavoro come elemento

portante della Repubblica, la sovranità popolare, la difesa dei diritti dell'uomo, l'eguaglianza di tutti i cittadini dinanzi alla legge, la scelta irrevocabile di "ripudio" della guerra come strumento di aggressione e come mezzo per risolvere controversie fra gli Stati. L'art. 11, tra i più importanti, solenni ed inviolabili, sostiene Scalfaro, «è tornato d'attualità in questo periodo con l'intervento degli Stati Uniti in Iraq appoggiato dal nostro governo» e con quella dichiarazione del Presidente del Consiglio, «che teorizzava la necessità di una guerra preventiva»: una vera eresia, perché «guerra preventiva, secondo il diritto internazionale, è guerra di aggressione e secondo l'etica (non l'etica cattolica, protestante o buddista, no, secondo l'etica umana) è da bocciarsi senza appello». Il rapporto di amicizia e di collaborazione con gli Stati Uniti non può né deve tradursi in subordinazione e pedissequo appiattimento su posizioni e scelte drammaticamente sbagliate.

Non mancano la ricostruzione, anche inedita, di alcuni passaggi cruciali della nostra storia recente, quali ad esempio la crisi del primo governo Berlusconi nel 1994 e le riflessioni sulla "contrazione" del ruolo di garanzia e di controllo del Capo dello Stato, del Parlamento, della Corte Costituzionale, della Magistratura a causa del nuovo ordine costituzionale. Il capo del governo, padrone assoluto della politica e del Parlamento, senza più vincoli, controlli e contrappesi, può chiedere ed ottenere lo scioglimento della Camera dei Deputati, se cade, si torna alle urne. Il Presidente della Repubblica, ridotto ad un ruolo puramente decorativo, è consegnato al premier; esercita, infatti, solo alcuni marginalissimi poteri, non può sciogliere le Camere (se non per richiesta, per morte o dimissioni del premier), non può risolvere crisi di governo, scegliere il Presidente del Consiglio, autorizzare la presentazione dei disegni di legge governativi. La Corte Costituzionale diviene terreno di conquista attraverso un sistema di designazione, che favorisce ed accresce il tasso di politicità dei suoi membri. Il Parlamento, se per ipotesi pensasse di votare la sfiducia al Capo dell'Esecutivo, sarebbe sottoposto al ricatto dello scioglimento anticipato delle Camere.

Quelli che guardano la politica da vicino e quelli che la vedono da troppo lontano sappiano che Scalfaro rifiuta questo disegno. Da Copertino l'appello alla mobilitazione generale contro le tendenze disgregative dello Stato e contro questa greve revisione della Carta costituzionale.

6. L'ospite inquietante: sul nichilismo contemporaneo e la terapia filosofica

Ad un problema solo apparentemente meno urgente e decisivo come quello della consulenza filosofica ha dedicato le sue considerazioni Umberto Galimberti.

Pare che Antifonte, filosofo e matematico vissuto ad Atene nella seconda metà del V secolo a.C., utilizzasse la persuasione e la retorica, per rendere la vita della gente più serena. La sua capacità nel guarire i conflitti dell'uomo era talmente straordinaria che egli aveva addirittura al-

lestito uno studio, per ricevere le persone sofferenti, che, volendo essere curate da lui, giungevano anche da paesi lontani. La filosofia delle origini, infatti, non era solo conoscenza, ma saggezza e riflessione sui problemi della vita pratica.

Oggi la consulenza filosofica si propone, utilizzando categorie proprie del ragionamento, di risolvere le difficoltà esistenziali, di natura non patologica, che affliggono la mente dell'uomo. Nata in Germania nel 1981, per iniziativa di Gerd Achenbach, questa nuova disciplina, lamentando il distacco del pensiero speculativo dalla vita reale, rivendica il ruolo pubblico svolto dalla filosofia nell'antica Grecia, laddove era considerata una materia essenzialmente "pratica". Assumendo Socrate e il suo dialogo maieutico come modelli di riferimento e criticando l'atteggiamento medico di gran parte delle psicoterapie ed in particolare della psicoanalisi, Achenbach rivaluta l'approccio umanistico della relazione d'aiuto e apre il primo studio al mondo di quella che egli chiama *Philosophische Praxis* (prassi filosofica). L'obiettivo è quello di offrire un servizio, che sia alternativo alle psicoterapie, a tutti coloro che, bisognosi di sussidio e collaborazione, per affrontare problemi esistenziali, morali, decisionali, non siano affetti da psicopatologie.

In *Io preda del mio sosia*, di Lino Missio, si legge che la consulenza filosofica non ha lo scopo di curare nevrotici o psicotici, lavoro di competenza esclusiva della psicologia e della psichiatria, ma quello di prevenire l'insorgenza di queste malattie. Tale disciplina, in sostanza, fornisce un aiuto ed un orientamento a persone, che, trovandosi di fronte a determinati problemi della vita quotidiana, non sono in grado di fronteggiarli da soli.

Il compito del consulente filosofico consiste, quindi, nell'aiutare i propri clienti ad interpretare, in modo più consono alla loro personalità, il senso della vita. Il suo lavoro non è quello di argomentare sui "massimi sistemi", bensì quello di far riflettere i soggetti sulle proprie scelte professionali, affettive, sui problemi di natura relazionale ed emotiva e sul significato degli stati d'ansia e di depressione provati. Il dialogo con questo esperto si rivela importante, per affrontare la vita in modo ottimistico, per capire, ad esempio, perché un rapporto d'amore finisce, perché il quotidiano si svuota di senso, perché i figli non sono come si vorrebbe che fossero, perché sul lavoro le cose non vanno come dovrebbero, perché si vorrebbe essere diversi da come si è. Per usare un'analogia, il consulente filosofico è una sorta di *trainer* del pensiero, che consiglia come mantenersi in forma mentalmente.

Un aspetto sostanziale, che distingue la consulenza filosofica dalle altre scienze, che studiano la psiche, è quello di non attribuire importanza al passato del cliente. Nel presente che bisogna intervenire, il passato è sì importante, costruisce la nostra personalità, il nostro carattere, ma non è essenziale conoscerlo. Per risolvere i disagi personali, occorre sbloccare quei circoli improduttivi, che operano al presente nella nostra mente e che rendono ogni problema insormontabile. Rompendo tali sequenze, si riesce a ritrovare la serenità perduta.

Il sospetto che la psicoterapia, la cura con la parola, sia nata, perché

la filosofia ha disertato se stessa e, da pratica di vita, si è tramutata nel mestiere dell'insegnamento, è fondato. Ne è convinto Umberto Galimberti, ordinario di Filosofia della storia e di Psicologia dinamica all'Università Ca' Foscari di Venezia, che ci invita a riscoprire il senso autentico e lo spirito originario della filosofia: la ricerca di sé e della felicità intesa come pienezza d'essere.

La splendida sala Angioina del castello cinquecentesco di Copertino ha registrato anche la presenza di altri importanti filosofi contemporanei, come, tra i tantissimi e citati un poco alla rinfusa sull'onda della memoria, Evandro Agazzi, Dario Antiseri, Jean Petitot, Charles Alunni, Mario Capanna, Fabio Minazzi, Francesco Fistetti, Nori Pesce, Nunzia Cesari, Silvio Bergia, Maurizio Ferraris, Maria Grazia Sandrini, Guido Borsellini, Brigida Bonghi e Giorgio Galli, che hanno tutti variamente contribuito, *incontro dopo incontro*, a qualificare una manifestazione nata, nel corso di una cena conviviale, da piacevoli conversazioni tra intellettuali e politici.

Dietro l'eterogeneità dei temi e dei problemi affrontati non è difficile riscontrare una profonda unità problematica, che sottolinea, ancora una volta, la specifica funzione euristico-critica della filosofia nei confronti della contemporaneità.

«Proprio questo aspetto – rileva Minazzi – giustifica la possibilità di illustrare la validità e la fecondità della stessa riflessione filosofica la quale, come è sempre accaduto nel corso della storia, vive di questa pluralità e di questa sua pressoché inesauribile capacità di incarnare nella propria teoresi una legge di *pluralità critica* che coincide con la sua stessa ragion d'essere *civile*».

Un vero miracolo, che rende il comune di Copertino punto di riferimento culturale del territorio salentino e del Meridione d'Italia.



Foto del carcerato Antonio Gramsci.

RAOUDHA GUEMARA*

*Dell'uso e dell'utilità degli archivi nella ricerca storica:
riflessioni di una utente¹*

C'è da chiedersi se la comprensione del mondo attuale necessita la conoscenza della Storia o no. La risposta è negativa se, rinchiuso su se stesso, il passato è semplicemente ricostituito, tale un oggetto esotico. La prospettiva cambia se questo passato viene analizzato e messo a confronto col tempo presente, affinché si possano identificare sopravvivenze e rotture. È a questo punto che interviene il ruolo dello storico. Questi deve procedere, in modo parallelo, all'archeologia dei problemi del nostro tempo e proporre una vera diagnosi della Storia. Perciò, il ricorrere agli archivi è d'obbligo. Il raffronto tra le diverse varianti dell'informazione diventa impellente per restituire ad ogni società la sua rigogliosa identità e fare il confronto tra il reale e l'illusorio nella Storia. Una tale impresa si rivela perfino urgente prima che i poteri dominanti – stati, religioni, ideologie, interessi privati o partiti politici – ci consegnino, nel tempo dei *media*, un passato asettico ed uniforme, manipolato in nome di politiche dominatrici che possono pure chiamarsi *globalizzazione*. Quale nazione, quale popolo sarà ancora in grado di controllare la propria storia?

1. Lo storico e il suo dovere incombente nella società di oggi

Oggi, la popolazione è cresciuta, i circuiti di comunicazioni si sono allargati, gli spazi si sono ingranditi da quando si sono abbattute le bar-

* Facoltà di Scienze Umani e Sociali, Dipartimento di Storia, Università di Tunisi.

1 Non posso evocare la parola *archivio* senza lasciarmi avvolgere dal profumo dell'Archivio di Stato di Verona dove ho fatto i miei primi passi da utente. Che mi sia consentito di esprimere la mia gratitudine a tutti i funzionari – donne e uomini, ancora in funzione o già in pensione ma anche quelli, ahimè, scomparsi – tutte persone che hanno alleviato il mio primo percorso da principiante. Il mio pensiero va, soprattutto alla memoria del compianto Dott. Giulio Sancassani che, da archivista dotto e competente, ha saputo oltrepassare la freddezza dei documenti per offrire l'umanità di una persona schietta e modesta ma anche dimostrare la disponibilità dei Grandi che non si sono lasciati schiacciare dal peso del Sapere.

riere amministrative, economiche, psicologiche... Notiamo pure che l'esperienza viene meglio conservata (si parla di *arte della memoria*), la trasmissione dell'informazione diventa più rapida (dalla scrittura manoscritta alla stampa fino al *chip* elettronico) e ci permette di vivere, in diretta, gli eventi maggiori che scriveranno la storia futura. Si assiste ad un processo strabiliante. Mai nell'esistenza dell'Umanità, l'evoluzione è stata così veloce. È la ragione per cui siamo, oggi, chiamati ad organizzarci per non essere sopraffatti dalla corsa del Tempo. Ma, abitualmente, come si organizza la nostra vita?

«È l'oggi che si aggiunge all'ieri per fissare i limiti della nostra libertà domani»².

Eppure, le contingenze odierne non sono più consuetudinarie. La situazione rischia di sfuggirci dalle mani se non decidiamo di agire rapidamente al fine di rinsaldare le nostre radici per gestire il nostro presente e preparare il futuro.

Infatti, con l'allargamento del mondo, con la sua unificazione economica ma pure con la sua scissione politica, il passato delle società è, più che mai, una delle poste delle conflittualità tra Stati, tra Nazioni, tra culture ed etnie. Controllare il passato aiuta a dominare il presente, a legittimare dominazioni ma, anche, mettere in causa regimi o situazioni passate. Però, sono i poteri dominanti che possiedono e finanziano *media* o apparati di riproduzione, libri scolastici o *films* o trasmissioni televisive. Di più, essi insegnano a tutti e ad ognuno un passato uniforme.

Si può chiedere quale nazione, quale gruppo umano potrà, senza l'uso degli archivi, controllare ancora la propria storia e tener ben salda quella matrice della sua storia che segna la coscienza collettiva di ogni società.

Ahimè! Gli esempi non mancano per illustrare le conseguenze nefaste dell'intervento degli interessi – detti supremi – nel presentarci una *storia in maschera*.

Se consideriamo la situazione dei paesi dell'ex blocco socialista, ci rendiamo conto quant'è giusta la constatazione di Marc Ferro quando scrive:

«da Praga a Ulan-Bator, tutte le varietà etniche e nazionali si trovano spiegate dallo stesso cosiddetto modello concepito da Marx, ma rivisto da Mosca»³.

La ragione la conosciamo tutti: la storia di questi paesi fu strumentalizzata e strutturata – direi a tavolino o in sala operatoria adibita alle

2 CHAUNU P., *Trois millions d'années. Quatre-vingts milliards de destins*, Paris 1990, p. 9.

3 FERRO M., *Comment on enseigne l'Histoire aux enfants à travers le monde entier*, Paris 1981, p. 8.

grandi amputazioni – da una *storia ... militante*, al servizio di una politica uniformatrice ed unificatrice.

Nei paesi del Sud e nei paesi anticamente colonizzati, le società de-colonizzano la loro storia ma spesso con gli stessi mezzi del colonizzatore, cioè costruendo, *di fatto*, una storia che è all'inverso di quella che fu loro imposta nel passato.

In questa ottica, per ogni nazione – o quasi – si sovrappongono o si confrontano più storie: quella ufficiale e quella della memoria collettiva. Una tale memoria collettiva ci permette di conoscere l'identità di una società e lo statuto di quest'ultima attraverso il tempo, costretta talvolta – per ragioni di sicurezza e di sopravvivenza – ad esprimersi, la sera, alla veglia, lontano dalle orecchie indiscrete. In questo modo, le due storie si affrontano in una vera prova di forza che, senza dubbio, meglio dei lavori degli storici, testimonia dei problemi che pone la Storia.

La storia insegnata oggi ai piccoli africani ci insegna tanto sui problemi attuali del continente nero quanto sul suo passato. Quella dettata, in certi paesi musulmani ai bambini, svia costoro verso l'abisso profondo dell'integralismo più cieco e più violento. È l'unica soluzione pensata da queste società per decolonizzare la loro identità culturale e cercare le sedimentate radici di un passato dimenticato, in teorie inventate nel mondo della colonizzazione e dell'ignoranza.

«In fondo, per ogni essere, la storia è fonte di orgoglio di far parte della propria famiglia, della propria razza, della propria stirpe, s'intende la catena biologica degli esseri che ci hanno dato i loro geni... La storia può essere anche ciò che si vorrebbe intensamente che si diventi: un modo di comprensione di ciò che siamo, facendo risalire alla luce le energie e le risorse nascoste, un mezzo di stare meglio, di agire meglio e di diventare meglio»⁴.

Benedetto Croce scriveva all'inizio del secolo scorso che la storia pone i problemi del suo tempo più ancora di quelli dell'epoca che è supposta studiare. In questo senso, indipendentemente dalla sua vocazione scientifica, la storia esercita una doppia funzione, terapeutica e militante. È lì che deve intervenire «lo storico chiamato ad aiutare i suoi compaesani a ritrovarsi nel tempo. Occorre datare bene ciò che ci circonda per parlarsi, capirsi e comprendersi»⁵.

Il compito dello storico consiste, allora, a compulsare minutamente i documenti per svelare le piccole realtà quotidiane che scrivono la grande Storia e presentare ad ogni paese la matrice della sua storia. Se ogni società si accontenta di vivere la durata, lo storico deve misurare il tempo.

È ovvio: la storia ci segna per tutta l'esistenza. Perciò è urgente fare un raffronto tra le diverse varianti dell'informazione. È il compito che

4 CHAUNU P., *op. cit.*, p. 31.

5 *Ibidem*, p. 30.

spetta allo storico. Nel realizzare una tale impresa, ha bisogno di strumenti archivistici.

2. *Gli archivi: uno strumento d'obbligo per lo storico*

«Oggi, la Storia cerca i ritmi, le fasi, i mutamenti e le permanenze. Essa si vuole, nel senso del XVIII secolo, storia dei progressi dello spirito umano, addirittura semplicemente, la storia dei mezzi, dei modi di vita, della conoscenza, della vita materiale, intellettuale, spirituale. Non può accontentarsi di un popolo, di un continente, soprattutto da quando si è rotto l'isolamento planetario del XVI secolo, è diventata storia degli uomini»⁶.

La storia è la storia degli uomini e dei loro scambi.

Giovanni Levi considera che il documento traduce il comportamento istituzionale produttore del documento. Sì, questo è vero. Ma, a partire dal momento che lo storico ne prende coscienza, deve passare a decodificarlo, a decifrarlo.

Lo storico di oggi non guarda le fonti «nella loro tradizionale prospettiva, come una documentazione d'archivio conservata in luoghi deputati e studiata con una particolare metodologia, ma anche nella dimensione del presente ossia dell'organizzazione dei dati ai fini della ricerca attuale. La novità è di non poco conto sotto il profilo metodologico, in quanto implica un allargamento del campo delle indagini e pone in primo piano il problema dell'architettura degli attuali sistemi informativi, delle banche dati che sono una realtà complessa e in evoluzione in questa fase storica»⁷.

Riprendendo la definizione di Jean Favier, si può scrivere:

«gli archivi sono l'insieme di documenti ricevuti o costituiti da una persona fisica o morale, o una istituzione pubblica o privata, derivanti da una attività o in vista di una eventuale utilizzazione»⁸.

Essi ci permettono di viaggiare nello spazio e anche nel tempo. Ci aiutano a testimoniare della storia vera e di controllare le deviazioni imposte alla storia dai poteri occulti. Gli archivi costituiscono uno strumento per lo storico. È da chiedersi se un tale strumento che gode di una centralità nella disciplina rappresenti il limite dello storico o se si tratti dell'unica risposta per costui? Si può fare la storia senza documenti? Il nostro compito è di cercare risposte al fine, dunque, di collocare gli archivi rispetto alla storia. Si tratta pure di riflettere se lo storico debba se-

6 CHAUNU P., op. cit., pp. 18-19.

7 SERIO M., *Introduzione*, in: *Fonti archivistiche e ricerca demografica*, Atti del convegno internazionale, Trieste, 23-26 aprile 1990, pp. 17-23 (p. 21).

8 FAVIER J., *Les Archives*, Paris 1959, p. 3.

quire unicamente la logica dei suoi archivi che possono essere incompleti, troncati, fabbricati oppure rispondere solo se ha la risposta archivistica.

La documentazione detta a volte le interrogazioni e la direzione della ricerca:

«sono le interrogazioni dello storico che sono il punto di partenza della costruzione, da parte dello storico, dell'oggetto di ricerca»⁹.

È il rischio che lo storico deve accettare ed assumere.

In realtà, si può girare la domanda diversamente: all'inizio, ci sono le interrogazioni dello storico che permettono la costruzione storica, quella dell'oggetto di ricerca. Ma rimane il fatto che se il rinnovo delle interrogazioni segue l'evoluzione delle preoccupazioni della ricerca, senza materiale archivistico, di massima non si può avere una costruzione credibile della Storia. Lo storico deve pure ingegnarsi nell'arte di utilizzare le fonti:

«acquisire una informazione, trattarla, strumentalizzarla e conservarla. Però, la si può conservare solo trasmettendola, facendola circolare (il ruolo della storia utilizzando le fonti)... Tutto ciò che aumenta la circolazione dell'informazione in una rete di comunicazione interumana migliora la conservazione di questo prezioso tesoro che si conserva solo aumentando»¹⁰.

Per mettere in rilievo l'interesse delle interrogazioni che si pone lo storico per far parlare gli archivi, occorre trarne il massimo, pur sapendo fermarsi là dove si deve farlo, lasciando il posto agli antropologi di cui è il compito. Gli archivi ci spingono verso altre domande ma se non permettono una risposta, lo storico non può nulla.

Certo, gli archivi – in quanto scritto – furono utilizzati come tali dagli storici solo a partire dall'Ottocento. Ma questo uso si è sempre accompagnato dall'interrogarsi per la produzione storica.

Erodoto si basava sul racconto, Tacito sull'attualità, sull'evento e Polibio sull'osservazione del viaggiatore e sulla testimonianza orale. Dunque, notiamo presso questi autori antichi un disprezzo per gli archivi. Questa concezione della Storia perdura per i cronisti del Medioevo e anche fino al XVIII secolo.

La critica delle fonti che risale all'antichità e che si è pienamente esercitata nella redazione dei testi biblici ha cominciato a dare agli archivi la loro importanza con gli umanisti (esempio, Lorenzo Valla) che hanno, a modo loro, rivalorizzato la critica delle fonti e l'importanza degli archivi (si parla dell'autenticità del testo). Così, si è affermata la distinzione tra il documento contemporaneo e il documento antico.

9 BOUTIER J., *L'usage historien des archives*, in *Corpus, sources et archives*, Tunis, Institut des Recherches sur le Maghreb Contemporain, pp. 9-22 (p. 10).

10 CHAUNU P., *op. cit.*, p. 23.

La critica delle fonti ha permesso la gerarchizzazione dei documenti.

Con l'avvento degli stati territoriali si sono costituiti gli archivi con l'elaborazione dei grandi testi monarchici e anche monastici. Infatti, le diverse giurisdizioni delle loro società hanno spinto i poteri centrali alla conservazione documentaria: per esempio, in Spagna (creazione degli archivi di SIMANCAS durante il XVI secolo sotto Filippo II), in Francia (creazione degli archivi grazie a Colbert), in Inghilterra, a Venezia, nello Stato della Chiesa...

Gli archivi non sono utilizzati dallo storico come semplice testimonianza o prova. Solo che le interrogazioni dello storico possono sviare a suo vantaggio tutta una serie d'informazioni allo stato brado.

La varietà delle fonti ci permette oggi di sfruttarli nei modi più svariati, secondo la lente o la chiave di lettura usati in un mondo in cui «lo storico è più attirato dalla lente del microscopio quanto dallo specchio del telescopio»¹¹. La ricerca impone a lui le sue scelte e i suoi compiti pluridisciplinari. Per fortuna, gli archivi lo aiutano in tale impresa.

Esempio: la decima ha il suo senso, ma i suoi archivi pure. Possono essere analizzati in modi diversi che permetteranno conoscenze differenti. Lo stesso si attua per i documenti detti demografici.

La demografia, disciplina autonoma, ha vissuto la fusione tra i demografi preoccupati dalla storia e gli storici inclini (a volte a loro malgrado) alla ricerca demografica, realizzando, in questo modo un connubio felice tra le due scienze. Per esempio, per lo studio della demografia dei tempi passati, non ci si accontenta più delle fonti relativi alla popolazione nel senso stretto della parola (censimenti, catasti, registri parrocchiali, registri di bocche, delle tasse, dei forestieri, dei carcerati, degli ospedali, le matricole degli studenti e dei militari...). Il ricorso a documenti militari, amministrativi, fotografici, fiscali o economici sono di un aiuto considerevole e possono servire a chiarire i problemi della popolazione, i suoi movimenti e il suo stato.

3. *Lo storico e il documento archivistico: usi multipli*

Questi ultimi anni hanno vissuto nel campo delle scienze umane e, in particolar modo in quello della Storia, mutamenti importanti di cui:

- la scomparsa di grandi nomi che hanno segnato quest'ultima: cito Fernand Braudel e, più vicino a noi, Georges Duby. Con essi, sono scomparsi simboli ma anche metodi di approcci scientifici.
- l'emergenza, l'affermazione di altri modi d'approccio che hanno voluto, a volte, relegare – forse un po' frettolosamente – la storia sociale, la storia economica, addirittura l'approccio della storia culturale all'auna della storia degli Annales. La microstoria si allontana dal seriale e dal quantitativo e impone le sue esigenze.

11 CHAUNU P., *op. cit.*, p. 22.

L'unione antropologia e storia – creatrice della microstoria – ha invaso il campo storico con lavori notevoli (tali quelli di Giovanni Levi e di Carlo Ginzburg in Italia) ed altri che lo sono meno. Ma, lo stesso, si ha l'impressione che una nuova scuola storica sia nata e che l'interesse per la storia della memoria e delle identità culturali prenda, qualche volta, il sopravvento sugli altri argomenti.

Un po' ovunque, si assiste ad una tendenza di rinnovo del linguaggio e del discorso storici così come del modo di costruzione dei modelli storici: in questo senso, la nozione della *rete dell'individuo* sembra aver soppiantato quella dei gruppi e delle classi sociali grazie ai lavori del precursore Elias Norbert, lo storico di origine tedesca in voga, anni or sono, nel campo della storia sociale moderna e contemporanea.

Dobbiamo risolvere un altro problema perché una parte della storia fabbricata oggi sembra vivere in sintonia con i problemi dell'umanità e dell'attualità:

- * problemi relativi all'identità dell'individuo: storia del culto, del religioso;
- * problemi della ricomposizione dei blocchi politici della guerra fredda ed il bisogno delle ricostruzioni nazionali;
- * il declino del blocco socialista e l'affermazione della nozione dell'*economia-mondo* capitalista.

Tutto ciò ha fatto sì che la storia non si sia mai portata così bene: pubblicazioni e numero di riviste specializzate in crescita, studenti nei dipartimenti e negli istituti di Storia in tutti gli atenei, tesi di specialità, convegni internazionali... Non siamo però lontani da un pericolo: la moltiplicazione delle derive e degli scostamenti. Allora c'è da chiedersi: come si può rimanere storico – cioè ricostruire il passato usandone le tracce, leggendole col metodo dell'uomo di oggi (nel senso del rinnovo) – senza, pertanto, trasporre oggi a ieri? In altre parole, come conoscere, paragonare, datare ed analizzare gli eventi del passato con i metodi del presente?

È a questo punto che il termine *archivio* ci interpella: archivio nel senso stretto della parola, in quanto traccia scritta o nel senso più largo che gli fu dato: traccia memoriale, traccia orale, traccia monumentale...

I metodi della storia s'internazionalizzano. Tuttavia, l'oggetto dello studio non è obbligatoriamente internazionale. Esso dipende dallo strumento mentale dello storico e dalla problematica che costui sceglierà: se opta per la tecnica statistica o filologica o altre.

Nella loro varietà e colle loro ricchezze, gli archivi locali possono permettere di rovesciare la prospettiva della Storia dei ceti dirigenti o *élites* dei governi, la storia degli stati centralizzati o dei loro spazi urbani.

Gli archivi locali possono essere quelli dei piccoli comuni ignoti o quelle delle masse anonime. Permettono di intraprendere quella che si chiama la Storia *vista dal basso*. Questa è un'espressione nata durante

gli anni Sessanta del secolo scorso nell'ambiente degli storici della Rivoluzione francese e di quella inglese. È la storia della regione, del quotidiano, dell'uomo *tout court*, la storia delle masse e della cultura popolari nella quale l'antropologia trova il suo posto coll'investigazione nei campi della sociabilità, la vita materiale, la religione, la magia, le feste.

I questionari o i paradigmi scientifici sono cambiati, la mobilitazione degli strumenti dell'analisi possono a loro volta mutare, cambiando, in questo modo, l'angolo della prospettiva. Lo storico bada allora di più all'analisi fattoriale dei dati, alle strutture nel senso largo e alle costruzioni intorno alle strategie degli attori.

Così, la storia *vista dal basso* può essere quella dei paesi colonizzati, nel loro modo di rimettere in discussione il modello storico coloniale. Infatti, lo studio delle società già colonizzate si deve intraprendere nei loro rapporti con il diritto occidentale, o con la modernità occidentale o con la democrazia occidentale o con la cultura occidentale. E si arriva purtroppo al peggio, perchè se questi popoli porranno gli interrogativi relativi al passato prossimo, potranno allora registrare anche i mutamenti – non sempre positivi – delle società colonizzatrici o le mutazioni senza possibilità di tornare indietro, registrando, pure, delle rotture definitive. La storia di Carlo Ginzburg e la microstoria della Scuola di Torino – studiando la classe operaia torinese – ne presenta un esempio.

In realtà, questa storia *vista dal basso* (*subaltern history*) porta, sovente, a disarticolare i sistemi unificatori (strutture statali, centralizzate...) e rende alla società il suo *respiro* pulito. Ma guai ai pericoli: a forza di rimettere in causa i modelli esplicativi, si va a finire nella frammentazione. È il caso del locale italiano di fronte alla formazione dell'Unità. Se il modello ideologico unitario è stato operativo per le politiche dalla metà del XIX secolo e lo è stato anche per gli storici (importanza dell'unità politica, il Fascismo avendo solo consolidato il processo dell'unificazione dell'Italia del dopo guerra), in quale misura ha negato le realtà locali e regionali: l'esempio dell'emergenza dei dialetti regionali anche presso l'*intelligenza* italiana negli anni Settanta del secolo scorso (dopo il '69) ne è una eloquente dimostrazione. Nessun modello esplicativo ha diritto all'eternità.

Ma, si può fare della microstoria o dell'antropologia storica se non si avesse avuto la coscienza che si è avuta grazie allo studio delle congiunture e delle strutture?

A cosa corrispondono queste mode di scuole storiche?

Qualche esempio:

- nel 1929, il mondo intero fu colpito dalla crisi economica. Si è assistito, allora, allo sviluppo della storia quantitativa, la storia delle strutture, delle congiunture e delle categorie sociali. Keynes ha fatto intervenire l'economia nella storia ed ha chiesto il suo aiuto: l'intento era di analizzare la crisi del capitalismo o di trattare dell'influenza del modello marxista? Spartire è cosa ardua. L'intelligenza non sta nel determinismo ma nella spiegazione del bisogno del momento.

- Oggi, assistiamo alla frammentazione dei modelli politici del XX secolo con i blocchi ideologici, le federazioni forzate (tale la Jugoslavia), gli imperi... Questo fenomeno è successo nel modo più oscenamente disumano: le immagini delle violenze, dei carnai e delle fosse pieni di cadaveri scomposti ci riempiono ancora gli occhi!

Alcuni parlano della fine delle nazioni e altri di globalizzazione. Certo, tutti hanno bisogno di una conoscenza relativa all'identità dell'individuo e dei gruppi, di riconoscenza, di ricognizione e di riconoscimento. Tuttavia, si può cancellare un secolo di storia? No! La risposta è quella degli stessi luoghi della memoria, proprio quelli che ha studiato e analizzato Pierre Nora nella storia delle nazioni. Secondo lo storico francese, ci sono momenti in cui la memoria collettiva si ritrova, sia in un luogo che ha rappresentato qualche cosa per una comunità, sia in un periodo che può costituire una stazione nella storia di un'altra (esempio: il Romanticismo...).

4. Gli archivi sì, ma per fare quale storia?

Ciò che differenzia e distingue lo storico dagli altri specialisti di scienze umane sono il suo interrogarsi e i suoi strumenti di lavoro: concettuali ma anche materiali. Certo, a questo processo, si possono obiettare più cose. Si può chiedere quali archivi usare: quelli scritti, monumentali, iconografici, orali...? Si potrebbe rispondere ogni tipo di archivi. Ad ognuno il suo trattamento e la sua elaborazione. Mi accontenterò di dare tre esempi di archivi: quelli dell'Inquisizione (una istituzione ufficiale), quelli di Venezia (una Città-Stato) e quelli di Santa Maria della Scala a Verona (una comunità religiosa).

Gli archivi dell'Inquisizione spagnola

Essi raggruppano una serie completa ed esauriente dal 1479 al 1834. Sono gli archivi di una istituzione del tutto parziale, creata per servire una causa politico-religiosa. Eppure, il lavoro sull'Inquisizione, i processi dei tribunali sono di una ricchezza incredibile quando si prende la briga di leggerli bene, interrogarli, chiarirli ed illuminarli con altri supporti. Ci svelano aspetti della Spagna di quel periodo ma anche dell'Italia e dei Paesi Bassi spagnoli. Essi ci permettono di studiare la storia delle conversioni e delle minoranze religiose: quella ebraica e quella morisca. Le *relazioni delle cause* (ossia i riassunti o minute dei processi) offrono la possibilità di fare studi seriali in cui l'informatizzazione e la costituzione delle *databases* o delle serie secolari forniscono informazioni favolose. Lo storico li può usare nei modi più svariati.

Hanno un valore sociologico, etnografico. Sono relazioni in cui tutta la vita sociale è registrata. Perciò, questi archivi permettono l'analisi delle mentalità, dei discorsi, dei delitti, della fede, del rapporto intimo del condannato con la sua morale e con la morale di convenienza in

vigore nella società in cui vive.

Hanno un'altra dimensione: quella messa in valore da un certo numero di storici francesi e italiani che ci hanno fatto conoscere il fenomeno dei rinnegati nel Mediterraneo occidentale, da Lisbona a Malta, da Udine a Siviglia, da Napoli a Ragusa e via dicendo. Ci informano, pure, su tutto il passato del Mediterraneo, colle sue società, le sue politiche, le sue religioni... Per esempio, Bartholomé Benassar ha usato questa fonte ed ha prodotto due opere, l'una diversa dall'altra, che sono due passeggiate storiche in cammini diversi, partendo però dalla stessa fonte¹².

Tutti e due tipi di storia sono possibili da intraprendere con questi archivi: la storia seriale e pure la storia alla Ginzburg, quella dei campioni. Ma fin dove si può spingere con la prima per opporla alla seconda?

Attraverso i personaggi dei rinnegati, le società ci sono consegnate, date. L'immagine delle linee di fronte che discorsi di migliaia di uomini hanno attraversato, volontariamente o no, ma per cui il perdono è stato consentito di rado.

Ma è giocoforza constatare che l'Inquisizione colle sue inchieste, ci permette di aprire pagine di storia che altri archivi non permettono.

Gli archivi di uno Stato

È la storia *vista dall'alto*. Prendiamo l'esempio della Repubblica Serenissima di Venezia. È la storia delle istituzioni di una Repubblica dominante che sottomette completamente la Terra Ferma, dopo aver badato a cancellare ogni traccia delle antiche autonomie delle città sottomesse, facendo tacere secoli di storia passata, come se la vita di ognuna di esse fosse cominciata solo coll'avvento del dominio del Leone di San Marco. È la gestione dall'alto di migliaia di esseri umani, costretti ad assumere le scelte di una amministrazione che le gestisce insieme allo spazio e ad essere partecipi nel gioco e nella dialettica di una storia delle relazioni internazionali, economiche e militari, espressa in quelle numerose ambasciate veneziane che non smisero di solcare il suolo veneto per ordini dei Consigli cittadini o del Doge. Questa storia *vista dall'alto* – di cui proprio la storia di Venezia rappresenta l'esempio perfetto – è una storia reale, forse anche la grande Storia! Certi l'hanno pure scritto!

Gli archivi di un'ordine religioso

È la storia minoritaria di un gruppo che gode del suo posto nella città, in una regione. È la storia *vista dal basso*. Tratterò, a titolo d'esempio di una comunità religiosa veronese, quella dei frati di un'ordine mendicante: i Servi di Maria¹³. I loro archivi – registri contabili del Tre e Quattro-

12 BENASSAR B., *L'Inquisition espagnole XVe-XVIIe siècles*, Paris 1979; IDEM, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats XVIe-XVIIe siècles*, Paris 1989.

13 GUEMARA R., *Vivre sur Terre en quête du Ciel. Le couvent des Servites de Vérone entre 1324 et 1492*, Tunis 2008.

cento – testimoniano dello svolgere di una vita domestica di una comunità. Sono stati scritti al fine di tenere una contabilità degli *introiti et exiti* del gruppo. Sicché, lo scopo primo della loro esistenza non fu il desiderio di lasciarli alla posterità. Eppure, oggi, offrono allo storico medievalista l'opportunità di scoprire la vita quotidiana nei suoi minimi particolari. Dai lavori di costruzione e di restauro degli edifici che richiedono spese consistenti da far ricorrere l'ente ecclesiastico al prestito usurario – il procuratore annota i rimborsi dell'ammontare del debito, separandolo dalla spesa di *mala moneta* o la percentuale dovuta per l'usura – ai Capitoli Generali dei Serviti celebrati fastosamente nel loro convento, fino alle visite degli Ufficiali dello stesso ordine e dei dignitari ecclesiastici, le festività religiose durante le quali non si bada a spese per i musicisti invitati o per il cibo e, ancora, fino alla purga o al salasso, cure necessitate dall'*infermità* di un frate. Trascorrendo le pergamene di questi registri, lo storico si lascia avvolgere dal calore di questa vita comunitaria quando il convento riceve e *consola*, con un menù speciale, un frate questuante che è stato in giro per il contado – *in villa* – o si lascia guidare dalla musica dell'organo che il *fra* organista suona o sistema, oppure si coinvolge nelle imprecazioni del *magister grammaticae* che insegna nello *studium* ai *puti*, forse, poco attenti. Sul suo percorso, lo storico passa dallo *scriptorium* dove il religioso amanuense minia l'antifonario o il messale destinati ad arricchire i cassetti del sacrista, prima di passeggiare nell'orto per riconoscere la frutta e verdura, prodotta in casa e consumata a tavola. In cucina, si sentono i profumi dei cibi prelibati, preparati per gli ospiti illustri: basti ritrovare l'elenco degli ingredienti comprati per eseguire la pietanza preparata dal cuoco laico! Questi stessi documenti tecnici – d'apparenza così aridi – c'informano, addirittura, sulle crisi morali di alcuni membri della comunità: un caso di apostasia non sfugge all'attenzione del procuratore che segna aver recuperato i soldi consegnati al reo, qualche mese prima della punizione, per i suoi *indumenta*.

Ecco in che modo, lo storico scruta i documenti, ne prende possesso dopo averne fatto una ...dissezione scientifica, per fabbricare più archivi a partire di una unica fonte: un archivio demografico, uno sull'alimentazione, uno sull'architettura con quanto e cosa necessita come materiale, un'altro sulla vita sociale senza parlare di quello sulla vita economica e via dicendo. Le informazioni sulle donazioni, le elemosine, illustrano, in che modo, questo ordine, nato mendicante, ha raggirato i divieti papali, per procurarsi soldi, possedere beni, senza rispettare i regolamenti della sua costituzione.

In fin dei conti, attraverso questa storia *vista dal basso*, lo storico scopre una società in miniatura, un gruppo di religiosi che, a volte, per sbarcare il lunario, o per farsi strada nella vita, si comportano da umani, preoccupati solo dal bisogno di sopravvivere e, quando occorre, praticando, *ante litteram*, il principio del fine che giustifica i mezzi.

Certo, l'uso del supporto elettronico è necessario per lo studio di questo tipo di documenti e l'elaborazione di più *databases*. A loro volta,

tali *databases* fabbricano nuovi archivi e diventano, essi stessi, fonti, seppure, troncate dalla loro origine ed elaborati col mezzo informatico.

Sono, questi, i metodi di approccio che permettono di valorizzare gli archivi. Ma, con le sue interrogazioni e le sue nuove interpretazioni di tale documentazione, anche lo storico può dare più verità e più storie. È lì che risiede la fortuna dello storico, utente delle fonti, è lì che risiede pure il pericolo: il rischio delle derive e degli scostamenti di cui si è parlato.

Conclusion

Alla fine di questo percorso, una domanda si pone per forza: quale sarebbe la posizione dello storico di fronte a tutto ciò? Oh! Certo, l'idea consiste a combinare ed organizzare tutto questo nell'ambito di un lavoro storico. Purtroppo, si tratta di un impegno sovraumano. Un compito impossibile!

Ma l'operazione si fa qualche volta: nello spirito degli uomini, il cumulo dei processi, delle letture offre ad ognuno l'occasione di assumere i suoi paradigmi.

Ma se gli uomini possono modulare il loro pensiero, lo storico non è in grado di fare a meno delle testimonianze, dunque degli archivi. Anche se il suo compito consiste a considerare ciò che fu, senza trascurare ciò che gli uomini avrebbero voluto fare, perché il pensiero, il progetto, addirittura il sogno, fanno parte della realtà, della vita dell'essere umano, dunque della Storia.

Per quando, dunque, gli archivi del sogno? Forse, un'indomani, col cinema o colla Televisione!

Più di vent'anni fa, lo storico francese Marc Ferro si chiedeva in un libro interessante *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier* (Come si racconta la Storia ai bambini attraverso il mondo intero)¹⁴, partendo dal presupposto che i bambini, cioè piuttosto noi stessi, abbiamo diritto alla storia, alla verità nella storia perché l'immagine che abbiamo di noi stessi e quella degli altri che noi elaboriamo, sono strettamente associate alla Storia che ci è stata raccontata quando eravamo bambini. È ciò che ci segna per tutta l'esistenza. Seguendo il ragionamento giusto dell'autore, concludo con un augurio che mi detta una tale affermazione: che il compito dello storico utente del materiale archivistico coinvolga pure i libri scolastici e la memoria collettiva per mettere in guardia le generazioni future e permettere loro di capire l'importanza dei documenti lasciati dagli uomini per resistere, un'indomani, al fascino apparente di quella storia asettica ed uniforme che i grandi poteri sono pronti a servire per il nostro consumo immediato.

14 FERRO M., *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier*, Payot, Paris, 1981.

GAETANA SILVIA RIGO

I primi dieci anni dell'Università degli Studi dell'Insubria

Nel 1998, dopo diversi anni durante i quali le pagine dei quotidiani locali della provincia di Varese si occupavano delle voci più o meno autorevoli che volevano una Università anche in quella città, si poterono finalmente leggere i titoli che davano la notizia della fondazione della Universitas Studiorum Insubriae. Diverse iniziative promosse nel corso di quest'anno dall'Università stessa e da altri settori attivi nel territorio ricordano, con la discrezione che corre d'obbligo per un genetliaco ancora a due sole cifre, il primo decennio di vita dell'Ateneo. Qualcuno, giustamente, fa notare che dieci anni di un ordinamento come quello universitario sono troppo pochi per meritare la solennità delle ricorrenze istituzionali, ma non bisogna neppure dimenticare che proprio i primi anni, tipicamente densi di nuovi impegni e di decisioni importanti, sono quelli fondamentali nel determinare le scelte sugli sviluppi futuri. Se l'anniversario varesino non si mette certo in evidenza di fronte alle gloriose antichità di molte università italiane, appare però ragionevole un confronto con gli altri esempi regionali. Escludendo ogni paragone con l'Università di Pavia, che ha concorso per prima, ma non da sola, dieci anni fa alla nascita del polo Varese-Como, osserviamo che anche la ben più grande Università di Milano è il risultato di una corrente di pensiero giunta a maturazione solo all'inizio del secolo scorso. Quando le strutture di diverse città sono pronte ad ospitare gruppi di studiosi, fornendo loro ambienti adeguati dove poter proseguire con profitto la propria attività di ricerca, prendono forma l'ambizione e pure la necessità di costruire unità di lavoro che possono essere autonome sin dal loro primo avvio, a partire quindi dall'istruzione universitaria. Milano, nella prima metà del Novecento, e Varese, nella seconda, sono una chiara espressione di quello spirito indipendente che permeò l'iniziativa di una parte consistente della classe intellettuale. La storia di Varese accoglie un ca-

pitolo lungo quasi un secolo che racconta di una Università precedente a quella del 1998. Infatti, uno dei protagonisti della scena culturale varesina del Novecento fu l'Università Popolare, che per lunghi anni aveva percorso le vie possibili per diffondere le conoscenze di base agli strati più larghi e quindi, generalmente, più bassi della società¹. Sebbene l'Università dell'Insubria sia nata per soddisfare finalità diverse, sappiamo che l'accoglienza e la disponibilità cittadina furono il frutto di una atmosfera che da tempo lontano le faceva spazio nelle menti e negli animi di molti varesini. La gestazione dell'Università dell'Insubria ha avuto una durata notevole, occupando oltre un ventennio, ed è costata parecchi sforzi alle tante figure che, con incarichi e qualità distinte, sono intervenute nelle fasi di proposta, discussione politica, progettazione, pianificazione ed infine organizzazione fin dal 1972 degli incarichi di insegnamento del secondo triennio clinico di medicina, dei corsi pareggiati del primo triennio della facoltà medica, del progressivo decentramento dall'Università di Pavia fino al completo distacco, quando si era da poco ampliata con ulteriori facoltà. Queste vicende si sono già costituite in qualche ben documentato capitolo della biografia della nostra Università, che forma una premessa imprescindibile ad ogni discorso successivo². La stabilità della dirigenza e dei vari organi posti al governo dell'Università Varese-Como hanno consentito di perseguire come obiettivi fondamentali quelli di consolidamento e di ingrandimento, senza improvvisi mutamenti di direzione e spostamenti di orientamento che avrebbero scosso le sue fresche fondamenta³. Il tempo trascorso si offre a pensieri, scevri da pretese celebrative, per raccogliere fatti, opinioni e giudizi sull'operato di un decennio, costruendo una base di confronto sulla quale poter scrivere una lunga storia futura. A Varese erano mancati per molto tempo investimenti sulle strutture culturali e pure una biblioteca comunale, degna di quel nome, fu costruita solo all'inizio del Novecento, ma già negli anni Sessanta qualche ristretto circolo di persone influenti cominciava a percepire l'idea di una università⁴. Esisteva tuttavia da tempo immemore una forma assai nobile di cultura, secondo l'accezione più vasta e completa del termine, nella storia dell'ospedale di Varese, che inizia agli albori del XII secolo e arriva ai giorni nostri⁵. Dallo "Spedale alle Nove Fonti" con poi quello di "S. Giovanni Evangelista" per costruire lo "Spedale de' poveri", fino all'"Ospedale Civico" che più tardi diventa "di Circolo", sono corsi parecchi secoli e molte figure scientifiche si sono affacciate sulla scena varesina, accanto ai volti

più o meno noti dei benefattori che si sono prodigati per il Luogo Pio Ospedaliero. Sappiamo bene che al governo dell'istituto ospedaliero cittadino si sono avvicendati tra primo Ottocento e fine Novecento figure luminose della storia della medicina e pure non sarà inutile ricordare i "Corsi estivi di cultura medica" che dal 1929 portarono per alcune stagioni in Varese i maggiori nomi delle facoltà mediche di tutta l'Italia⁶. Il fatto che i primi passi verso una università a Varese siano stati mossi nei corridoi e nelle stanze dell'Ospedale è segno evidente che l'ambiente e le strutture mediche avevano coltivato al loro interno le qualità necessarie a diventare un polo universitario, attrezzato a funzionare autonomamente e capace di attrarre studiosi provenienti anche da lontano. Quando i tempi furono maturi e le circostanze politiche, sociali ed economiche si mostrarono favorevoli, anche a quei dottori e professori che erano tornati a Varese dopo il passaggio obbligatorio attraverso altre città, o a quelli arrivati qui per altre strade, fu possibile trasmettere le proprie conoscenze ai giovani allievi, senza spostarsi dal luogo di lavoro e quindi di cura. Avviata questa esperienza con i corsi di medicina, lungo un ventennio ci furono oscillanti ed a volte ambivalenti giochi di posizione verso l'auspicata istituzione di un nuovo Ateneo. È certo che una spinta notevole venne dall'aggiungersi dell'Università di Milano agli iniziali investimenti dell'Ateneo di Pavia. La principale protagonista sulla scena locale, accanto ai rappresentanti delle Università, è stata certamente la Provincia di Varese, che ha coinvolto le forze politiche presenti in Parlamento verso il definitivo progetto di un Ateneo Insubrico. Oggi l'offerta formativa a Varese e Como, per il giovane che termina le scuole superiori e decide di continuare gli studi, è in buona sostanza assai ricca, comprendendo, accanto a Medicina e Chirurgia che aveva aperto la strada, le Facoltà di Economia, di Giurisprudenza, di Scienze Biologiche e delle Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali con più di quaranta corsi di laurea. Gli universitari iscritti all'Insubria vivono un confronto non sempre semplice con una fascia di professori che per comprensibili questioni generazionali non hanno mai affrontato da studenti i vari problemi delle città di Varese, Como e dei centri satellite più piccoli che formano la peculiare rete universitaria dell'Insubria, comprendendo anche gli studenti che provengono dall'area del Canton Ticino. In questo senso sopravvive un interessante dialogo tra i professori e gli studenti che lascia uno spazio adeguato all'ascolto dei più giovani, i soli in grado di far crescere attraverso le loro domande la qualità dei servizi, risolvendo i problemi anche pratici che sfuggono ad uno sguardo esterno. Gli studenti universitari sono un elemento nuovo anche nel contesto comunitario, che ha dovuto cambiare i propri ritmi e in parte il proprio aspetto per assicurarsi i favori e le simpatie dei giovani che vogliono vivere la città.

Nonostante l'Università dell'Insubria non avesse una sua storia, è

stata capace comunque di costruire la propria immagine sul passato, in particolare su quello del territorio dove si trova, mutuandone addirittura il nome e chiamandosi “Universitas Studiorum Insubriae”. Infatti, sappiamo che gli Insubri erano una popolazione celtica originaria della Gallia transalpina, conosciuti per la loro forza e bellicosità, che si stanziarono in una ampia zona dell’Italia settentrionale che prese il loro nome⁷. Pur non conoscendo con certezza i confini della originaria regione Insubre, possiamo dire che il centro gravitava intorno a Milano. L’Università ha contribuito a riportare nel linguaggio corrente un termine che rischiava di essere dimenticato, riformandolo nella sua ampiezza e creando un forte sodalizio con una parte molto attiva del territorio che pure ha visto costituirsi sulle province italiane di Varese, di Como, del Verbano-Cusio-Ossola nonché sullo svizzero Canton Ticino la “Regio Insubrica”⁸. Appare evidente che l’Università di Varese riconosce un indiscusso valore ed un posto d’onore alla storia, in ogni settore disciplinare, sapendo bene che solo da una profonda conoscenza del passato possono venire idee buone per il futuro⁹. Anche il logo dell’Università trae spunto da suggestioni che provengono dal passato, simboleggiando il suo valore. Il disegno rimanda a due fiumi che confluiscono per infine separare due diverse aree, una del Varesotto e l’altra del Comasco. Sebbene questa interpretazione sembri convincente, riconosciamo in quelle due spirali la rappresentazione grafica della preistorica “pintadera”, che in passato veniva incisa o intagliata su uno stampo per decorare la pelle o particolari vivande.

Non è nostro compito intrattenerci sulle questioni archeologiche, ma notiamo che tutte le materie, anche quelle che finora non si identificano in un particolare corso universitario, hanno portato il loro prezioso contributo alla formazione di una Università che riconosce come primo valore quello della parità tra tutti i saperi, prerequisito indispensabile per il raggiungimento di un sapere che deve essere al contempo universale e particolare.

INEDITI



Ludovico Geymonat, nel giugno 1985, all'Università degli Studi di Milano, durante il simposio *La realtà ritrovata*, organizzato, in suo onore, dalla rivista «Scientia» (Foto di Vito Panico - Archivio privato di Fabio Minazzi).

FABIO MINAZZI

Il centenario della nascita di Ludovico Geymonat

Ludovico Geymonat, come una maestosa e antica quercia – per usare una suggestiva immagine che, a suo tempo, mi donò un uomo come Sebastiano Timpanaro – è saldamente radicato in un secolo “breve” come il Novecento. Ma a dispetto di tutte le sue diverse “sconfitte”, contro le quali ha sempre combattuto con indomito spirito di tenace lottatore (come amava ripetere, non senza un pizzico di narcisismo), Geymonat appartiene, invece, alle generazioni “lunghe”, quelle che *hanno torto sui tempi brevi della storia, proprio perché hanno ragione sui tempi lunghi*. Geymonat, del resto, ha sempre abitato, fin dai suoi primi anni di vita, la ventosa terra del no ed è sempre stato dalla parte del torto. Per dirla ancora con Melville, Geymonat, «contro gli dèi e i comandamenti orgogliosi di questa terra», sempre ha opposto «la propria persona inesorabile», collocandosi sulla «sicura Chiglia dei Secoli».

Nato a Torino l'11 maggio 1908 Geymonat è morto, ottantatreenne, a Passirana di Rho, nei pressi di Milano, il 29 novembre 1991. Quest'anno si celebra il centenario della sua nascita, poiché Ludovico Geymonat è venuto al mondo nello stesso anno in cui Lenin pubblicava *Materialismo ed empiriocriticismo*, un grande libro di epistemologia militante che Geymonat, perlomeno negli ultimi decenni della sua vita, apprezzava molto e teneva in grande considerazione, al punto da farne oggetto di alcuni suoi stimolanti seminari, cui ebbi il privilegio di partecipare presso la Statale di Milano, durante il mio sempre più lontano “garzonato universitario”.

In occasione di questo centenario sono giustamente previste differenti manifestazioni ed iniziative pubbliche varie che si sono svolte o si svolgeranno ancora nei prossimi mesi, non solo a Barge (paese avito di Geymonat, sito nel nord della provincia di Cuneo, vicino alle valli valdesi, da cui traeva origine la sua famiglia e il suo stesso cognome), ma anche a Cagliari, a Pavia, a Milano e, forse ancora, in molti altri luoghi. In questa sede, tuttavia, preferisco invece ricordare la prima pubblica iniziativa, svoltasi il 28 marzo 2008, per ricordare l'opera e il pensiero di Ludovico Geymonat. Quella tenutasi nel tacco d'Italia, in un piccolo paese del Salento come Copertino, in provincia di Lecce, nella splendi-

da cornice della Sala angioina del Castello rinascimentale copertinese. Ludovico Geymonat padre della filosofia della scienza: questo il titolo di questa iniziativa che se ha indubbiamente inaugurato le diverse manifestazioni consacrate al ricordo del pensiero e della vita di Geymonat lo ha fatto, e questo “dettaglio” sembra veramente simbolico e non privo d’interesse, proprio nel più profondo sud, nel sud del sud, appunto a sud di Lecce, a non molta distanza da Santa Maria di Leuca, *finibus terrae*, nell’area della Magna Grecia, naturalmente e storicamente proiettata nel cuore del mediterraneo, protesa quasi verso oriente e la culla stessa della civiltà occidentale, in una terra che fu probabilmente visitata anche da Platone. Forse non sarebbe dispiaciuto a Geymonat che il suo primo ricordo pubblico per il centenario della sua nascita fosse promosso da un’università meridionale come quella del Salento in collaborazione diretta con un comune “messapico” (ed “arabo”!), in mezzo a centinaia di giovani studenti liceali ed universitari, cui si mescolava un pubblico assai vario, ma seriamente interessato a conoscere la vita, le battaglie e la vulcanica attività di questo indomito razionalista critico italiano che ha terminato la sua vita affermando, orgogliosamente, le ragioni del suo materialismo dialettico, nonché del suo essere filosofo comunista.

«Il Protagora» intende ora contribuire al ricordo di un pensatore come Geymonat, che fu, appunto, *filosofo e partigiano combattente*, con un omaggio specifico, pubblicando due diversi carteggi che il Nostro epistemologo ha intrattenuto con due studiosi con i quali ha intessuto un rapporto privilegiato nel corso della sua esistenza di studioso e di uomo di cultura. Nelle pagine che seguono è così pubblicato il carteggio di Moritz Schlick con Ludovico Geymonat, unitamente alle lettere che l’epistemologo torinese scrisse ad uno uomo e uno studioso, anche lui *filosofo e partigiano combattente*, come Mario Dal Pra. Con la pubblicazione di questi carteggi inediti si intende del resto proseguire su quella pista di studio e di ricerca del pensiero di Geymonat che personalmente ho già intrapreso nelle mie due monografie consacrate al pensiero di questo mio Maestro. Infatti sia nel volume *La passione della ragione* (2001), sia in *Contestare e creare* (2004), sia in alcuni altri volumi (come i *Dialoghi sulla pace e la libertà*, del 1992, sia nel volume che raccoglieva gli atti del primo convegno promosso su Geymonat ad un decennio dalla sua scomparsa *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat*, 2003) ho sempre ritenuto di dover affiancare la ricognizione critica analitica del pensiero di Geymonat con la pubblicazione di diversi materiali inediti concernenti la sua biografia intellettuale, filosofica, civile e politica. Solo percorrendo questa strada, che richiede di prestare attenzione specifica ai documenti inediti e agli archivi che documentano le vicende più complesse e spesso meno note della storia italiana, è infatti possibile ricostruire, con maggior precisione storico-critica e anche con una diversa penetrazione ermeneutica, quelle complesse vicende che hanno accompagnato anche tutte le differenti “battaglie” culturali, civili e politiche, di cui si è sempre intessuta la tenace opera culturale posta in essere da Geymonat nel corso della sua vita.

MORITZ SCHLICK - LUDOVICO GEYMONAT

*Carteggio: 1935-1936
(con una lettera alla figlia di Schlick del 1980)*

In Appendice la necrologia di Schlick edita da Geymonat nel 1936

a cura di Fabio Minazzi

*Il carteggio qui pubblicato – originariamente trasmesso alla dr.ssa Sara Patrocino de «Il Protagonista» da Brigitte Uhlemann (Philosophisches Archiv, Universität Konstanz - D - 78457 Konstanz) – è conservato presso il Wiener Kreis Archiv presente negli Archivi filosofici dell'Università di Konstanz che fanno riferimento, a loro volta, al fondamentale Noord-Hollands Archief (Haarlem, The Netherlands), la cui schedatura analitica si legge nel volume di Reinhard Fabian, *Inventory of the paper of the Vienna Circle Movements (1924-1938)*, in particular of the scientific papers of the philosophers Moritz Schlick (1882-1936) and Otto Neurath (1882-1945)/ *Inventarverzeichnis zu den Sammlungen der Wiener-Kreis-Bewegung (1924-1938) mit besonderer Berücksichtigung der Philosophen-Nachlässe von Moritz Schlick (1882-1936) und Otto Neurath (1882-1945)*, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie, Graz (A), Noord-Holland Archief, Haarlem (NL) 2007. Le lettere di Moritz Schlick a Geymonat e quelle di Ludovico Geymonat a Schlick figurano all'inventory number 101, mentre quella di Geymonat alla figlia di Schlick, Barbara von de Velde-Schlick, si trova all'inventory number 147 B.*

Come precisava lo stesso Geymonat, nel febbraio 1980, nella sua lettera a Barbara von de Velde-Schlick, parlando espressamente delle sue antiche lettere degli anni Trenta con il fondatore del Wiener Kreis, «è bene che chi le leggerà in futuro, sappia che lo stile e il contenuto delle mie lettere erano condizionati da motivi di prudenza; in quell'epoca io, essendo conosciuto come antifascista, ero molto sorvegliato dalla polizia italiana». Il che ci offre, senza dubbio, una preziosa chiave er-

meneutica, che, tuttavia, non può essere l'unica per avvicinarsi a questo interessante carteggio che ci consente di meglio sondare gli effettivi rapporti che allora si instaurarono tra il giovane epistemologo torinese e il Maestro della Scuola viennese. Certamente il condizionamento politico emerge in più punti di questa corrispondenza, come pure emerge anche tutta l'amezza di un giovane ma determinato antifascista come Geymonat che deve pure convivere con le apparenti "magnifiche sorti e progressive" del fascismo che proprio a metà degli anni Trenta sembra registrare il massimo del suo "consenso" presso la popolazione italiana. Se poi si tiene presente che la coraggiosa scelta antifascista di Geymonat – che lo indusse costantemente a non mai iscriversi al Partito fascista, con tutte le inevitabili conseguenze inevitabilmente connesse con questa sua coerente scelta antifascista – lo isolava ancor più anche dal gruppo immediato dei suoi stessi amici e coetanei torinesi antifascisti gravitanti attorno agli ambienti universitari (a questo proposito basterebbe pensare alla stessa figura di uno studioso come Norberto Bobbio che in quegli stessi anni risultava, invece, essere regolarmente iscritto al partito fascista, il che gli consentì di partecipare, a pieno titolo, alla vita universitaria del tempo), si può allora comprendere tutta l'amezza che il Nostro doveva vivere in quegli anni. Non per nulla, proprio nel momento in cui Mussolini proclama, trionfalmente, la fondazione dell'Impero di Roma, Geymonat scrive a Schlick di aver notevolmente ridotto il tempo da dedicare alla ricerca scientifica, come appunto si legge nella sua lettera del 18 maggio 1936, in cui il giovane epistemologo torinese rileva quanto segue:

«Gli è che viviamo in momenti di così alta tensione, di così grande orgoglio, che non abbiamo più molto tempo da dedicare alla pura ricerca scientifica. Per mio conto, io Le confesso che in questi ultimi mesi ho lavorato solo più poco; e non Le posso negare che i problemi di logica pura in questo momento mi attraggono meno che i problemi di filosofia sociale e morale, nella cui soluzione permango sempre in quell'ordine di idee che Ella conosce».

Geymonat permane infatti sempre nell'ordine di idee antifasciste, tuttavia in questo periodo constatata anche tutta la velleità intrinseca di un generico antifascismo che non riesce affatto ad incidere realmente e positivamente nella realtà sociale italiana che sembra, invece, essere sempre più saldamente egemonizzata dalle forze e dalla cultura fasciste. Sarà proprio questo complessivo scoramento e questa complessiva insoddisfazione di fondo che consentirà infine a Geymonat, perlomeno nel corso degli anni immediatamente seguenti, di distaccarsi progressivamente dalle posizioni politiche di "Giustizia e Libertà", in cui allora si riconosceva ancora, per avvicinarsi, sempre più, anche grazie ai suoi intensi e serrati colloqui con un intelligente operaio comunista come

Luigi Capriolo, al Partito comunista italiano cui, infine, decise di iscriversi (sia pur con una singolare "dispensa ideologica")¹ in un momento drammatico come il giugno del 1940, mentre Parigi era già sotto il controllo nazista.

Queste lettere a Schlick sono quindi, in primo luogo, un prezioso documento per comprendere l'effettiva difficoltà intellettuale e morale con la quale un giovane studioso come Geymonat – già costretto dal fascismo ad abbandonare l'Università di Torino presso la quale era stato assistente volontario di Francesco Tricomi alla cattedra di Analisi infinitesimale – deve reagire ad una situazione politico-civile che percepisce essere sempre più problematica e difficile. Ma in questo preciso e difficile contesto politico-civile, proprio il rapporto con un Maestro viennese come Schlick costituisce, sempre più, un punto di riferimento strategico e di stimolo che aiuta indubbiamente il giovane studioso torinese a meglio resistere e riorientare i suoi stessi interessi filosofici, inducendolo ad approfondire, sempre più, il programma filosofico del neopositivismo che a partire dal suo pur breve, ma assai significativo, soggiorno viennese, nel semestre invernale dell'anno accademico 1934-35, decide appunto di far conoscere analiticamente e sistematicamente al pubblico colto italiano che si occupa di studi filosofici. In questa prospettiva la prima e nota lettera di Schlick del 26 maggio 1935, qui nuovamente ripubblicata, non può non dar forza e stimolo a Geymonat, proprio perché il Maestro viennese giudica come «eccellente» il primo impegnativo saggio Nuovi indirizzi della filosofia Austriaca che l'epistemologo torinese ha pubblicato sulla rivista di Piero Martinetti nel 1935 («Rivista di filosofia», XXVI, 2, pp. 146-75), onde illustrare sinteticamente il programma di ricerca del neopositivismo viennese. Non per nulla Geymonat risponde, nel giugno dello stesso anno, osservando, ex abruptis, che un giudizio «così lusinghiero» sul suo articolo gli «riesce di grande incoraggiamento» e lo persuade anche «a cercare di approfondire sempre più lo studio delle opere filosofiche della Scuola filosofica di Vienna». Da questi anni in poi Geymonat si trasforma, infatti, in un intelligente ed accorto promotore critico della conoscenza del punto di vista neopositivistico che contribuisce, in più modi, a far sempre più largamente circolare nell'ambito della cultura filosofica italiana del tempo.

Le lettere qui presentate confermano e documentano ulteriormente tutto il lavoro di organizzazione culturale con cui Geymonat si è impegnato attivamente onde favorire una più larga conoscenza del program-

1 Come ho chiarito in *Constatare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole, Napoli 2004, Geymonat inoltrò domanda di iscrizione al Pci chiedendo, lui neopositivista *sui generis*, una specifica "dispensa ideologica", giacché non condivideva affatto la filosofia ufficiale di questo partito che allora era rappresentata dal materialismo dialettico à la Stalin.

ma filosofico neopositivista. Da questo punto di vista, pur nel quadro delle difficoltà politiche precedentemente ricordate, Geymonat non esita del resto anche a cogliere quelle eventuali opportunità internazionali che la politica estera fascista, suo malgrado, finisce per creare, promuovendo, in una certa fase, un avvicinamento dell'Italia all'Austria. Del resto, lungo questo orizzonte anche Schlick si mostra interessato a far sì che il suo giovane interlocutore italiano possa contribuire positivamente onde favorire una più ampia e capillare conoscenza delle tesi neopositiviste, secondo una complessa strategia che, peraltro, rientra pienamente nella complessiva e ben calibrata "politica culturale" sempre perseguita dal Wiener Kreis con la realizzazione di un'apposita campagna culturale finalizzata alla diffusione della wissenschaftliche Weltanschauung. Sempre in questo contesto Geymonat non solo si dichiara più volte disposto a tradurre in italiano alcuni nuovi ed inediti testi schlickiani, ma segnala anche la sua promozione di alcuni scritti di Josef Schächter (da lui presentati sempre sulla «Rivista di filosofia») e cerca inoltre di favorire, pur essendo del tutto al di fuori dell'università italiana, uno scambio culturale tra l'Università di Vienna e quella di Torino. L'attenzione che presta alla ventilata disponibilità di Tricomi a recarsi a Vienna per svolgere un corso di lezioni concernenti i risultati da lui conseguiti con alcune sue ricerche matematiche sulla somma di serie, mediante trasformazioni funzionali, induce infatti Geymonat a ventilare a Schlick l'idea che anche un filosofo viennese potrebbe cogliere l'occasione di questo scambio culturale tra Austria ed Italia per recarsi a Torino e presentare i principali risultati del programma di ricerca neopositivista. Sempre da queste lettere si evince inoltre come Geymonat fosse anche inserito entro una piccola, ma ben precisa, rete di relazioni nazionali ed internazionali mediante la quale cercava, ancora una volta, di meglio favorire la conoscenza e la circolazione delle idee neopositiviste. In questa prospettiva Geymonat appoggia pienamente la traduzione italiana del saggio schlickiano *Positivismus und Realismus*, favorendone una sua tempestiva pubblicazione su «Sophia», una rivista di filosofia fondata e diretta da uno studioso e teoreta come Carmelo Ottaviano, che Geymonat presenta senz'altro a Schlick come suo "amico" e con il quale, molto probabilmente, era entrato in contatto diretto tramite Annibale Pastore, con il quale il giovane studioso torinese si era laureato in Filosofia teoretica, a Torino, nel 1930. Anche in questo caso non è comunque privo di interesse scoprire come Geymonat abbia attivamente contribuito a far pubblicare questa prima traduzione italiana di un importante scritto di Schlick che poi apparve effettivamente, dopo la tragica morte dello studioso viennese, nel 1937 sulle pagine di «Sophia». Né può essere taciuto come da queste lettere si evinca anche che Geymonat era allora in contatto diretto con un giovane studioso cinese come il dr. Hung, Tscha Hungs, la cui tesi di dottorato a Vienna era seguita personalmente da Schlick. Naturalmente Geymonat si rammarica

apertamente di non poter tornare nuovamente a Vienna per «studiar bene e imparare molto» con il gruppo dei filosofi neopositivisti. Tuttavia la sua distanza geografica da Vienna contribuisce, semmai, a stimolare ancor più il suo impegno finalizzato a promuovere una più intensa e puntuale conoscenza delle tesi dei maestri viennesi, come del resto attesta la sua stessa bibliografia della seconda metà degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta che, non a caso, culmina infine con la pubblicazione dei suoi emblematici *Studi per un nuovo razionalismo* apparsi nel 1945, a ridosso immediato della liberazione dell'Italia dal fascismo e dalla dominazione nazista.

D'altra parte questo suo coraggioso e generoso impegno culturale volto a favorire in ogni modo la massima diffusione del programma di ricerca filosofico viennese, non è tuttavia disgiunto dallo sforzo di sviluppare una autonoma lettura critica della lezione dei Maestri neopositivisti. Anche da questo punto di vista il carteggio di Geymonat con Schlick, pur nella sua essenzialità ed estrema brevità temporale, documenta, tuttavia, la presenza di un'attitudine critica di dialogo e al libero confronto intellettuale che ha costantemente animato sia le lettere del giovane epistemologo italiano, sia le puntuali e garbate risposte dell'interlocutore più maturo e famoso. Prendendo le mosse dallo studio del volumetto schlickiano *Sur le fondement de la connaissance*, Geymonat è così indotto ad avanzare due interessanti rilievi perché, in primo luogo, gli sembra che la grammatica schlickiana delle constatazioni implichi «un notevole mutamento nel significato (nella grammatica) della parola "io", visto che i fatti costituenti l'unità della persona umana acquistano ora una posizione affatto preminente tra gli altri fatti», nel che il giovane epistemologo torinese crede appunto di poter rinvenire una novità nella posizione schlickiana, perlomeno rispetto alle lezioni universitarie che aveva potuto seguire a Vienna nel corso del semestre invernale dell'anno accademico 1934-35. In secondo luogo, come si evince ancora dall'interessante lettera del 23 novembre 1935, a Geymonat pare possibile contestare quello che gli sembra essere il valore "definitivo" delle constatazioni schlickiane, perlomeno in riferimento alle constatazioni positive: «se trattasi di constatazioni negative, allora esse possono davvero abbattere una teoria; ma se trattasi di constatazioni positive, esse non confermano "definitivamente" le ipotesi dalle quali noi le abbiamo dedotte, in quanto era anche impossibile dedurre gli stessi da altre ipotesi».

Effettivamente, le considerazioni schlickiane si inserivano direttamente nella celebre polemica sui protocolli, variamente scaturita dalle minuziose analisi di Carnap e Neurath. Per comprendere la posizione di Schlick occorre tener presente, in primo luogo, la stessa terminologia utilizzata dal Maestro viennese il quale distingueva nettamente tra le *Beobachtungen* (le "osservazioni") o *Beobachtungssätze* (proposizioni d'osservazione) o, ancora, *Beobachtungsaussagen* (asserti d'osserva-

zione), dalle Protokollsätze (proposizioni protocollari). Secondo Schlick gli asserti concernenti ciò che viene attualmente percepito da un soggetto in una determinata situazione empirica contingente non sono mai identici a ciò che può essere scritto o annotato in relazione a queste stesse percezioni. Queste ultime sono infatti delle Protokollsätze, e sono pertanto da considerare sempre come delle ipotesi, mentre una Beobachtungssätze non è mai identica con una proposizione protocollare, non può mai essere fissata sulla carta, né può essere espressa da un enunciato. Per Schlick le constatazioni possiedono, quindi, una duplice funzione: concernono l'origine temporale di tutto il nostro sapere, ma intervengono pure nel momento della conferma delle ipotesi, nell'ambito del processo di verificaione. Come scrive Schlick nel saggio *Sul fondamento della conoscenza*

«La scienza fa delle profezie che vengono controllate mediante l'esperienza. La sua funzione essenziale consiste appunto nella costruzione di prognostici. Essa dice, per esempio: "Se nel tal momento si guarda con un telescopio disposto così e così, si potrà allora osservare un punto luminoso (stella) in coincidenza con una linea nera (reticolato)". Supponiamo che seguendo questa indicazione compaia realmente il risultato previsto, ciò significa allora che noi facciamo una constatazione alla quale eravamo preparati; formuliamo un giudizio di osservazione che noi attendavamo, e pertanto proviamo un sentimento ben determinato di soddisfazione, di appagamento: noi siamo accontentati. Si può dire con pieno diritto che le constatazioni o proposizioni d'osservazione hanno compiuto la loro autentica missione quando questo peculiare appagamento si è prodotto in noi»².

Tuttavia, nel momento stesso in cui si produce questo "appagamento", la constatazione si dilegua, con la conseguenza che le "constatazioni" schlickiane hanno una natura davvero particolare: compaiono all'inizio del processo conoscitivo, ma su di esse non si può costruire alcun edificio logicamente stabile e durevole. E quando figurano alla fine del processo della verificaione scompaiono nel momento stesso in cui hanno adempiuto il loro ufficio. In tal modo, anche nell'ambito della riflessione di Schlick, che pure entro il quadro di questa polemica sui protocolli rappresenta l'anima più moderata del neopositivismo viennese, riemerge il carattere tendenzialmente pragmatico dell'epistemologia delineata dagli empiristi logici per i quali, come ancora scrive esplicitamente Schlick, «la conoscenza è, in origine, un mezzo al servizio della vita». La scienza moderna, malgrado tutta la sua articolata ed intrinse-

2 Moritz Schlick, *Sul fondamento della conoscenza*, traduzione, introduzione e commento di Emanuele Severino, "La Scuola" Editrice, Brescia 1963, pp. 51-2, corsivi nel testo, mentre le cit. che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine: p. 55, pp. 55-6, p. 57, p. 67, p. 72 e p. 23.

ca sofisticazione teorica, non annulla affatto questo carattere del conoscere umano:

«gli scopi della scienza sono raggiunti col verificarsi delle previsioni: la gioia del conoscere è la gioia provata nella verificaione, questo alto sentimento di aver previsto giusto. E questo ci è appunto procurato dalle proposizioni di osservazione, nelle quali la scienza attinge per così dire i suoi fini e trova la sua ragion d'essere. La questione che si cela dietro il problema del fondamento assolutamente certo del conoscere è, a dir propriamente, la questione della giustificazione del senso di appagamento che ci riempie quando si realizza la verificaione. Si avverano realmente i nostri pronostici? In tutti i singoli casi di verificaione o di falsificaione è sempre una "constatazione" a rispondere univocamente con un sì o con un no, provocando in noi un soddisfatto sentimento di gioia o un senso di delusione. Le constatazioni sono definitive».

In questo modo Schlick è infatti convinto di aver individuato, appunto tramite le constatazioni, dei «punti fermi definitivi». Da questo punto di vista la "constatazione" sarebbe allora assimilabile ad un enunciato analitico (nel senso neopositivista del termine): come per gli enunciati analitici l'accertamento del senso di un enunciato non costituisce un procedimento separabile da quello dell'accertamento della sua verità, analogamente in una constatazione il processo della comprensione si attuerebbe contemporaneamente al processo della verificaione, appunto perché senso e verità coincidono: «entrambe [enunciato analitico e constatazione, ndr.] valgono assolutamente. Solo che la proposizione analitica, tautologica, è per ciò stesso vuota di contenuto, mentre la proposizione d'osservazione ci procura la soddisfazione di una genuina conoscenza della realtà». Pertanto l'attualità delle constatazioni costituisce, al contempo, il loro pregio e il loro difetto e in tal modo Schlick pensa di poter intervenire criticamente nella polemica sui protocolli facendo appunto presente come le constatazioni siano «le uniche proposizioni sintetiche che non sono ipotesi».

Se in tal modo Schlick cercava di rispondere positivamente al sovvertimento attuato dalla prospettiva del fiscalismo neurathiano, che finiva, paradossalmente, per porre in non cale proprio la componente empirista ed antimetafisica dell'originale neopositivismo, tuttavia non aveva invece del tutto ragione a ridurre, senza particolari cautele critiche, la posizione fiscalista alla tradizionale "teoria della coerenza". Senza dubbio la prospettiva del fiscalismo voleva primariamente rispondere all'esigenza di costruire (e giustificare) il carattere intersoggettivo della conoscenza scientifica, mentre Schlick è semmai molto più preoccupato di individuare il fondamento effettivo della nostra conoscenza. Proprio per questa ragione di fondo Schlick rileva come a suo avviso «il semplice criterio dell'incontraddittorietà non è assolutamente

te sufficiente per dar luogo alla verità materiale, bensì esige di essere integrato dal concetto di compatibilità con certi asserti del tutto particolari; e non vedo alcun inconveniente – e anzi lo ritengo del tutto opportuno – usare per questa compatibilità la vecchia e buona espressione “concordanza con la realtà”». Conseguentemente in questa prospettiva schlickiana il significato di parole come “qui”, “ora” et similia, può essere indicato unicamente col ricorso a gesti ostensivi e ad indicazioni pragmatiche che possiedono un valore pienamente attuale e non possono mai essere “fiscalizzate”: non si può mai “trascrivere” una constatazione in un enunciato. Ma di fronte a questo esito non aveva allora tutti i torti Neurath a rilevare che le proprietà mimetiche di un linguaggio gestuale non sono poi in grado di salvare pienamente l’originalità di un atto di giudizio che dovrebbe appunto culminare in una constatazione. D’altra parte se la critica di Neurath mostra l’insufficienza euristica dell’empirismo schlickiano non è tuttavia in grado di superare, a sua volta, tutte le difficoltà del fiscalismo apertamente denunciate da Schlick, in particolare il suo pericoloso scivolamento nel relativismo e, quindi, nello scetticismo, proprio perché il fiscalismo non formula mai un criterio univoco di verità e Neurath è infine costretto ad appellarsi esplicitamente alla praxis, affidando quindi pragmaticamente alla storia la determinazione della forma specifica della scientificità. In questa precisa prospettiva Schlick, polemizzando questa volta con Hempel, giustamente rilevava come la soluzione fiscalista finisse per contrapporre la scienza alla realtà, perché finiva col ritenere che la prima potesse costituire una rappresentazione esaustiva dell’intero universo della realtà infinita. In tal modo, come ha puntualmente rilevato Francesco Barone,

«il disaccordo tra il Neurath e lo Schlick non potrebbe essere più completo; il programma della scienza unitaria che già ci aveva rivelato singolari divergenze nelle realizzazioni della enciclopedia ha un risultato ancor più sorprendente: la scissione interna del movimento di pensiero che di quel programma aveva fatto la propria insegna»³.

Non per nulla il passaggio dal Wiener Kreis der wissenschaftliche Weltauffassung al Wiener Kreis der Physikalismus auspicato apertamente da Neurath e Carnap rischiava, dunque, di trasformare la scienza stessa, per dirla ancora con Barone, «a mero gioco verbale – con la conseguente trasformazione dell’“empirismo logico” in “arbitrarismo logico”».

In secondo luogo, la risposta di Schlick ci permette di cogliere anche la critica specifica che il fondatore del Wiener Kreis riteneva di poter

3 FRANCESCO BARONE, *Il neopositivismo logico*, Editori Laterza, Roma-Bari 1986, 2 voll., vol. I, p. 316, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 318.

argomentatamente rivolgere non solo alla prospettiva del fisicalismo, ma anche, e soprattutto, a quella del falsificazionismo di Popper, la cui Logik der Forschung era stata peraltro accolta dallo stesso Schlick nella collana editoriale viennese che dirigeva con Philipp Frank e quindi pubblicata, a Vienna, nel 1935. L'importanza strategica decisiva di questa critica schlickiana non è del resto sfuggita neppure al giovane epistemologo torinese il quale, pubblicando nel 1936 sulla «Rivista di filosofia» (1936, 3, pp. 250-65) una sua ampia rassegna di Logica e filosofia delle scienze (nella quale presentava e discuteva diverse pubblicazioni di Reichenbach, Schächter e, appunto, quella di Popper), a questo proposito riteneva opportuno riferirsi senz'altro al passo esplicito della lettera di Schlick del 6 gennaio 1936 che citava totidem verbis nel suo articolo. In questa lettera il Maestro viennese osserva, appunto contro il criterio falsificazionista che Popper opponeva, non senza una certa enfasi dogmatica, contro il verificazionismo neopositivista, che «in linea di principio ogni falsificazione potrebbe essere immunizzata attraverso l'introduzione di nuove ipotesi ausiliarie». In realtà questa critica colpisce al cuore proprio uno degli aspetti decisivi del falsificazionismo popperiano, tant'è vero che lo stesso Popper, anche nel ripubblicare nel 1959 la traduzione inglese del suo capolavoro, ha nuovamente riconosciuto esplicitamente che «una terza obiezione può forse sembrare più serie». Sottolineata infatti l'asimmetria esistente tra verificabilità e falsificabilità – asimmetria che dipende unicamente dalla forma logica delle asserzioni universali – Popper scrive:

«si può dire che anche ammettendo l'asimmetria, è ancora impossibile, per varie ragioni, che un qualsiasi sistema teorico possa mai essere falsificato, in modo conclusivo. Infatti è sempre possibile trovare qualche scappatoia per sfuggire alla falsificazione: per esempio, introducendo ad hoc un'ipotesi ausiliaria oppure trasformando, ad hoc, una definizione. E anche possibile adottare la posizione che consiste, semplicemente, nel respingere qualsiasi esperienza falsificante, senza che ciò conduca a contraddizioni. È vero che di solito gli scienziati non procedono in questo modo, ma tale procedimento è logicamente possibile; e il meno che si possa sostenere è che questo fatto rende dubbio il valore del criterio di demarcazione che ho proposto. Devo ammettere – prosegue Popper – che questa critica è giusta: ma non per questo è necessario che io ritiri la mia proposta di adottare la falsificabilità come criterio di demarcazione. Nel § 20 e in quelli seguenti, proporrò infatti che il metodo empirico venga caratterizzato come un metodo che esclude precisamente quei modi di sfuggire alla falsificazione che, come giustamente insiste il mio critico immaginario, sono logicamente ammissibili»⁴.

4 KARL RAIMUND POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, traduzione di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1970, pp. 23-4, ma sono da tenere presenti anche le considerazioni svolte da Popper alle pp. 70-3.

La “risposta” di Popper consiste dunque nell’introdurre una norma deontologica: quella di evitare di ricorrere all’introduzione di ipotesi ad hoc. Per Popper occorre infatti incrementare la falsificazione possibile delle teorie esponendo quindi le diverse teorie alla “mania dell’esperienza”. Tuttavia dal passo della lettera di Schlick è agevole comprendere che il «critico immaginario» di cui parla Popper ha invece un nome ed un cognome precisi, quelli del fondatore del Wiener Kreis: Moritz Schlick. E la risposta di Popper alla critica di Schlick è flebile. Per comprenderlo basta pensare a cosa può succedere nel corso di una rivoluzione scientifica. Nel caso di tali radicali cambiamenti concettuali non è infatti del tutto agevole stabilire quali siano le ipotesi ad hoc. O, meglio ancora, una determinata ipotesi può sembrare ad hoc da un certo punto di vista, ma può invece non risultare tale da un opposto punto di vista. Con la conseguenza, allora, che entro la cittadella del falsificazionismo popperiano lo stesso criterio di falsificazione rinvia al problema del “consenso” esistente tra i diversi scienziati. In questa specifica prospettiva ermeneutica la critica del presunto «critico immaginario» di Popper colpisce allora al cuore il falsificazionismo e ne rileva tutta l’insufficienza epistemica perché il criterio falsificazionista popperiano presuppone, per poter funzionare, il consenso della comunità degli scienziati e in tal modo introduce nel sancta sanctorum della conoscenza scientifica oggettiva à la Popper il virus di una considerazione sociologica della scienza. Proprio quello che Popper ha sempre cercato di evitare e di fuggire, ma che la critica di Schlick – il cosiddetto «critico immaginario» di Popper – ha invece messo in evidenza, pace Popper, in modo del tutto coerente e veramente pregnante⁵. La pubblicazione di queste lettere inedite aiuta, dunque, anche a meglio conoscere i presunti «critici immaginari» di Popper, consentendoci di meglio ricostruire le vicende del dibattito epistemologico del Novecento.

5 Per un approfondimento specifico di queste tematiche critiche sia comunque lecito rinviare ai vari contributi pubblicati nel volume di AA.VV., *Riflessioni critiche su Popper*, a cura di Daniele Chiffi e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2005 e alla mia precedente monografia *Il flauto di Popper*, ivi 1992.



Ludovico Geymonat studente universitario nel 1930, in una rara foto con firma autografa tratta dal *Libretto d'iscrizione* della Facoltà di Scienze dell'Università di Torino, Corso di Laurea in Matematica.

I

M. Schlick
Wien IV
Prinz-Eugen-Str. 68

26. Mai 1935

Lieber Herr Geymonat⁶,
bereits vor drei Wochen bin ich nach Wien zurückgekehrt, aber erst heute bin ich dazu gekommen, Ihren Artikel wirklich mit Sorgfalt zu lesen⁷. Bitte entschuldigen Sie die Verspätung dieser Zeilen, aber ich hatte in diesen drei Wochen entsetzlich viel zu tun.

Erlauben Sie mir, Ihnen zu Ihrer Arbeit zu gratulieren: ich habe sie mit der allergrössten Freude gelassen und kann nur sagen, dass ich sie ganz *vortrefflich* finde. Es ist ohne Zweifel die beste Darstellung unserer Ideen, die bisher irgendwo von einem neutralen Beobachter veröffentlicht wurde. Ich bin Ihnen herzlich dankbar für Ihre klaren Ausführungen, und ich glaube diesen dank auch in Namen aller Mitglieder der Wiener Kreises aussprechen zu können. Ich möchte herzlich wünschen, dass Ihre Arbeit in Italien viele Leser finde, und dass auch das Ausland Gelegenheit hätte, sie kennen zu lernen; denn Ihre Darstellung ist wirklich korrekt, und Sie wissen ja, wie oft unsere Meinungen falsch oder verzerrt wiedergegeben worden sind. Wenn ich in Zukunft nach einer kurzen, zusammenfassenden Darstellung unserer Philosophie gefragt werde, wird es mir eine Freude sein, auf Ihren Artikel hinzuweisen.

Es war sehr freundlich von Ihnen, in Ihrem Briefe davon zu sprechen, dass Sie mir Ihre Arbeit gern vor der Publikation vorgelegt hätten; aber das wäre ganz unnötig gewesen; ich bin mit allem Wesentlichen Ihres Artikels einverstanden und hätte nichts korrigieren können. Zu der Frage auf Seite 23, Mitte, möchte ich bemerken, dass nach meiner Meinung die Klasse der prinzipiell unverifizierbaren Sätze in der Tat mit der

⁶ Questa prima lettera è la sua traduzione sono già state edite in appendice al volume dello scrivente *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat. Con una lettera inedita di Moritz Schlick a Ludovico Geymonat, Prefazione* di Evandro Agazzi, Thélema Edizioni, Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001, pp. 373-95 (in questa edizione figurano una breve *Premessa* al testo della lettera, pp. 375-77, la lettera in tedesco, p. 378, la sua traduzione italiana, p. 379, e, infine, un ampio ed analitico apparato di commento, pp. 380-95). Successivamente questa lettera e un'ampia parte dell'apparato di commento sono stati tradotti in spagnolo e pubblicati in un'edizione sintetica ma aggiornata, che figura nel volume di Ludovico Geymonat y Fabio Minazzi, *Neopositivismo y marxismo*, traucción y edición a cargo de Raúl A. Rodríguez, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, Argentina 2006, pp. 27-52. Originariamente il testo di questa lettera e un suo primo commento erano stati editi nel volume di AA.VV., *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea*, a cura di Michele Massafra e Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 298-318 (la lettera e la sua traduzione si trovano alle pp. 298-301, mentre il commento è alle pp. 302-18). Per una discussione analitica e diffusa di questa importante lettera schlickiana sia ora pertanto lecito rinviare senz'altro ai più ampi e dettagliati commenti che figurano in queste diverse edizioni.

I

M. Schlick
Wien IV
Prinz-Eugen-Str. 68

26 maggio 1935

Caro Signor Geymonat⁶,
già da tre settimane sono rientrato a Vienna, ma solo oggi mi è stato possibile leggere effettivamente con attenzione il Suo articolo⁷. La prego di scusare il ritardo di queste righe, ma in queste settimane sono stato terribilmente occupato.

Mi permetta di congratularmi con Lei per il Suo lavoro: l'ho letto con il massimo piacere e posso solo dire che lo trovo del tutto *eccellente*. È senza dubbio la migliore esposizione delle nostre idee che finora sia stata pubblicata da un osservatore neutrale. Le sono sinceramente grato per le Sue chiare argomentazioni, e credo di poter esprimere questo ringraziamento anche a nome di tutti i componenti del Circolo di Vienna. Mi auguro sinceramente che il Suo lavoro trovi molti lettori in Italia e che si abbia occasione di conoscerlo anche all'estero; poiché la Sua esposizione è effettivamente corretta e Lei sa come spesso le nostre concezioni siano state riportate in modo falso o distorto. Se in futuro mi chiederanno una breve esposizione sintetica della nostra filosofia sarà per me un piacere segnalare il Suo articolo.

È stato molto gentile da parte Sua scrivere, nella Sua lettera, che mi avrebbe volentieri sottoposto il Suo lavoro prima di pubblicarlo; ma sarebbe stato inutile poiché sono d'accordo su tutti i punti essenziali del Suo articolo e non avrei avuto nulla da correggere. Sul problema sollevato a metà della pagina 23, vorrei osservare che, secondo me, la classe degli enunciati logicamente inverificabili coincide, di fatto, con la classe di quelle proposizioni che solo apparentemente rappresentano degli enunciati, ma che, in realtà, sono combinazioni di parole insignificanti⁸.

⁷ Si tratta dell'articolo di Geymonat, *Nuovi indirizzi della filosofia Austriaca* pubblicato originariamente sulla «Rivista di filosofia», vol. XXVI, aprile-giugno 1935, n. 2, pp. 146-75 («terminato in Vienna, gennaio 1935», come si legge a p. 175) poi riedito, con alcune lievi modificazioni ed integrazioni, come capitolo primo del volume di Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, dove figura col titolo modificato *Le idee direttive del neo-empirismo*, alle pp. 3-35 (successivamente riedito, ancora col titolo lievemente modificato, *Le idee direttrici del Circolo di Vienna*, nel volume di L. Geymonat, *La Vienna dei paradossi: controversie filosofiche e scientifiche nel Wiener Kreis*, a cura di Mario Quaranta, il Poligrafo, Padova 1991, alle pp. 11-34 e attualmente nuovamente in corso di edizione, sotto forma di autonomo volumetto, curato da M. Quaranta per le Edizioni Sapere di Padova).

⁸ Il problema cui accenna Schlick è quello sollevato da Geymonat nel § 5 della *Parte II* (pp. 166-7 e § 10 degli *Studi per un nuovo razionalismo*, *op. cit.*, p. 25) ed è il seguente: «[...] se la classe delle proposizioni 'logicamente inverificabili' riesca davvero – come sembrano asserire i nostri filosofi – ad estendere la classe [...] delle combinazioni di parole che sono soltanto in apparenza proposizioni, o se non si ridu-

Klasse derjenigen Sätze zusammenfällt, die nur scheinbar Aussagen darstellen, in Wirklichkeit aber bedeutungslose Zusammenstellungen von Worten sind⁸.

Ich glaube, es würde recht zweckmäßig sein, wenn Sie je ein Exemplar Ihres Artikels an die Institute für den Italienisch-österreichischen Kultur-Austausch schicken, die in Rom und Wien gegründet worden sind⁹. Der genaue Titel und die Adressen der beiden Institute sind mir leider im Augenblick nicht bekannt, aber gewiss leicht in Erfahrung zu bringen.

Wir denken sehr gern an die Zeit Ihres Aufenthaltes in Wien zurück¹⁰, und ich hoffe, dass Sie gesund und fröhlich sind. Ich habe mich in Ragusa sehr gut erholt und auch ziemlich viel gearbeitet, hauptsächlich Kulturphilosophie¹¹. Hier nimmt mich leider die Universität so in Anspruch, dass meine Bücher nur äusserst langsame Fortschritte machen. Mit gleicher Post sende ich Ihnen Aufsatz, der soeben in Frankreich erschienen ist¹².

Meine Familie lässt Sie recht herzlich grüssen. Mit besten Wünschen.

Ihr
Moritz Schlick

Credo che sia abbastanza opportuno che Lei mandi una copia del Suo articolo agli Istituti per gli scambi culturali italo-austriaci fondati a Roma e a Vienna⁹. La denominazione precisa e l'indirizzo di entrambi gli Istituti purtroppo non mi sono noti al presente, ma sicuramente sono facilmente rintracciabili.

Noi ripensiamo molto volentieri al tempo del Suo soggiorno a Vienna¹⁰, e spero che Lei stia bene in salute e d'animo. Mi sono ripreso molto bene a Ragusa e ho lavorato abbastanza soprattutto per la filosofia della cultura¹¹. Qui, purtroppo, l'Università mi impegna talmente che i miei libri fanno solo lentissimi progressi. Le invio unitamente la pubblicazione che è appena uscita in Francia¹².

La mia famiglia La saluta molto cordialmente. Con i migliori auguri.

Suo
Moritz Schlick

ca piuttosto ad essa (dato che, per poter decidere se una proposizione sia logicamente verificabile, bisogna in ultimo appellarsi proprio alle regole grammaticali)». Geymonat, pur considerando questo problema «molto importante», non ritiene tuttavia opportuno dilungarsi su di esso nel saggio «1) perché questa discussione sarebbe molto complicata data la poca precisione, su questo punto, delle teorie dei nostri filosofi al momento presente, e forse il loro momentaneo disaccordo; 2) perché, se anche fosse vero che la nuova classe non estende quella precedentemente accennata, rimarrebbe però innegabile l'importanza filosofica dei ragionamenti esposti negli ultimi paragrafi, i quali riescono se non altro a mettere in luce l'esistenza di proposizioni che a prima vista sembrano particolarmente profonde e affascinanti, mentre non sono – secondo la critica dei sostenitori del Wiener Kreis – che proposizioni vuote di senso» (p. 166 e p. 25 degli *Studi*). Per una discussione dettagliata di questo problema rinvio, comunque, all'analitica nota n. 8 che figura a commento di questa lettera nel mio volume *La passione della ragione, op. cit.*, alle pp. 387-91.

9 La denominazione precisa dei due Istituti è la seguente: "Istituto Austriaco di Cultura in Roma" e "Istituto Italiano di Cultura a Vienna". Per la storia, peraltro profondamente diversificata, di questi due Istituti, sia nuovamente lecito rinviare a quanto ricordavo nella nota n. 9 che figura a commento di questa mia lettera nel mio volume *La passione della ragione, op. cit.*, pp. 391-3, nonché a quanto si legge nel fascicolo monografico *Le relazioni tra l'Italia e l'Austria* della rivista «Il Veltro» (n. 5-6, anno XXI, settembre-dicembre 1977), con particolare riferimento ai contributi di Angelo Filippuzzi, *Le relazioni culturali italo-austriache dal 1918 al 1970*, alle pp. 819-29, di Heinrich Schmidinger, *L'Istituto Austriaco di Cultura in Roma*, alle pp. 831-40 e di Bruno Londera, *L'Istituto Italiano di Cultura a Vienna*, alle pp. 843-50.

10 Geymonat si era recato a Vienna nel semestre invernale 1934-35. In relazione a questa sua decisiva esperienza è da tener presente l'interessante ed articolato ricordo che si legge ora nel suo saggio *La filosofia dell'empirismo logico: una testimonianza sul Wiener Kreis* in AA.VV., *Il cono d'ombra. La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991, pp. 21-44.

11 In quel periodo Schlick stava lavorando ad una voluminosa opera di *Kulturphilosophie* come ricorda Geymonat nella sua necrologia di Schlick ospitata sulla «Rivista di filosofia» (XXVII, 1936, n. 4, pp. 372-4, in particolare cfr. le pp. 372-3).

12 Si tratta del saggio *De la relation entre les notions psychologiques et les notions physiques*, «Revue de synthèse», X, 1935, pp. 5-26, cui lo stesso Geymonat si riferisce esplicitamente nella sua lettera di risposta.

II

Torino, 5/6/1935

Illustre Professore,

La ringrazio molto vivamente del Suo giudizio così lusinghiero sul mio articolo, giudizio che mi riesce di grande incoraggiamento e mi persuade a cercar di approfondire sempre più lo studio delle opere filosofiche della Scuola filosofica di Vienna¹³.

A dirLe il vero, anche in Italia il mio articolo ha incontrato giudizi molto favorevoli; il che – sia ben inteso – non è merito mio, ma della profondità filosofica dei pensieri Suoi e della Sua scuola, che io mi sono limitato ad esporre nella maniera più chiara che mi fosse possibile.

Certo dal mio articolo si può comprendere ben poco dei grandi risultati delle ricerche logiche del *Wiener Kreis*, tuttavia l'effetto che io mi proponevo – e cioè di suscitare anche in Italia un po' di interesse per tali ricerche – mi pare raggiunto, perché da molte parti (e cioè da parecchi professori delle varie università italiane) mi fu assicurato che verranno comperate e studiate tutte le opere della nuova Scuola. Non mi resta da augurarmi che vengano presto alla luce la Sua nuova opera, e le opere del Dr. Waismann, del Dr. Schächter, ecc.; affinché si abbiano dei testi sicuri per il giudizio della nuova filosofia.

Ad ogni modo, se io avessi davvero, col mio articolo, potuto un poco contribuire al riavvicinamento effettivo della cultura austriaca alla cultura italiana, sarebbe questa per me una delle massime soddisfazioni [sic]. E pertanto mi affretterò certo a spedire, sul Suo consiglio, un estratto del mio articolo all'Istituto di cultura italo-austriaco di Vienna ed uno a quello di Roma¹⁴.

Il Dr. Schächter mi ha spedito, circa due settimane fa, un breve ma interessante articolo sull'essenza della filosofia, articolo che io ormai ho quasi terminato di tradurre, e che spero potrà fra qualche mese esser pubblicato sulla «Rivista di Filosofia»¹⁵. Non sto a ripeterLe, Signor

13 Il pur breve, ma assai significativo soggiorno semestrale di Geymonat a Vienna, gli aveva effettivamente consentito di comprendere, con profondità, l'innovativa applicazione neopositivistica delle tesi della "filosofia del linguaggio" (anche di ascendenza wittgensteiniana) ai principali problemi epistemologici, il che permise all'epistemologo torinese di superare decisamente, e criticamente, il suo iniziale esordio "positivistico" affidato soprattutto a due opere giovanili come *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Fratelli Bocca, Torino 1931 e *La nuova filosofia della natura in Germania*, ivi 1934, in cui dava conto di alcune opere neopositiviste mostrando, tuttavia, di non aver ancora ben afferrato tutta la decisiva novità filosofico-linguistica del *Wiener Kreis*.

14 Si tratta ancora dei due Istituti cui si è fatto riferimento nella precedente nota 4, dell'"Istituto Austriaco di Cultura in Roma" e dell'"Istituto Italiano di Cultura a Vienna".

15 Si tratta dell'articolo di Josef Schächter, *Sull'essenza della filosofia*, traduzione a cura di L. Geymonat, «Rivista di filosofia», 1936, n. 1, pp. 1-13; successivamente Geymonat tradusse anche un secondo saggio di Schächter, *Contributi all'analisi del concetto di cultura*, «Rivista di filosofia», 1937, 4, pp. 289-97.

Professore, che io sarei molto desideroso di poter tradurre in italiano anche qualche Suo scritto; veda dunque se fosse possibile – quando sia terminata e prossima alla pubblicazione la Sua nuova opera – spedirmene un capitolo (come già Ella mi accennò), affinché io la traduca, e questa mia traduzione possa servire di annuncio ufficiale sulla Rivista di Filosofia (che è una delle più serie e più lette riviste filosofiche italiane) del Suo nuovo importante libro.

Mentre Le rinnovo i miei più vivi ringraziamenti per la Sua lettera, e per il Suo interessantissimo articolo «De la relation...», La prego di accogliere i miei più rispettosi ossequi, e di trasmetterli alla Sua gentil Signora, alla Signorina Sua Figlia, ed al Suo signor Figlio.

Devotissimo

Ludovico Geymonat

III

Torino, 23 novembre 1935

Illustre Professore,

La ringrazio molto sentitamente del Suo bel volumetto *Sur le fondement de la connaissance* che mi sono affrettato a leggere col più grande interesse¹⁶.

Non avevo seguito la Sua polemica con il Dr. Hempel sulle “constatazioni”; ma ora, trovando raccolti insieme i Suoi articoli, ho potuto comprendere bene l’importanza della discussione¹⁷.

Mi sembra che i chiarimenti, che Ella dà, siano molto persuasivi. Soltanto mi permetto di farLe due osservazioni:

1) mi pare che le regole da Lei proposte per la grammatica delle “constatazioni” importino un notevole mutamento nel significato (nella

16 Si tratta della traduzione francese dell’articolo *Über das Fundament der Erkenntnis* (originariamente apparso su «Erkenntnis», IV, 1934, pp. 79-99, per una sua traduzione italiana cfr. M. Schlick, *Tra realismo e neo-positivismo*, trad. it. di Eva Picardi, il Mulino, Bologna 1974, pp. 131-154, oppure la precedente traduzione, ampiamente commentata, curata e introdotta da Emanuele Severino, *Sul fondamento della conoscenza*, La Scuola Editrice, Brescia 1963) edito col titolo *Sur le fondement de la connaissance* presso Hermann, a Parigi, nel 1935, nella collana “Actualités scientifique et industrielles” in un’edizione che include anche la traduzione dell’articolo *Facts and Propositions* (apparso originariamente sulla rivista «Analysis», V, 1935, n. 2, pp. 65-70), oltre ad alcune altre interessanti note inedite di Schlick sul problema delle “constatazioni”. Più recentemente questo articolo è stato nuovamente tradotto in francese nell’ampia e preziosa antologia *L’âge d’or de l’empirisme logique. Vienne-Berlin-Prague 1929-1936*, sous la direction de Christian Bonnet et Pierre Wagner, Gallimard, Paris 2006, pp. 415-39 ed è presente anche nell’importante antologia in tedesco *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltfassung*, hrsg. von Michael Stölzner und Thomas Uebel, Meiner, Hamburg 2006, pp. 430-53. Per una sintetica ma puntuale rassegna di alcuni recenti contributi espressamente dedicati all’empirismo logico nell’ambito della cultura di lingua francese cfr. Massimo Ferrari, *L’empirismo logico in francese*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», settima serie, volume III, anno LXXXVI (LXXXVIII), fasc. I, gennaio-aprile 2007, pp. 186-99.

17 Si tratta della celebre polemica sui protocolli che fu inaugurata proprio dal citato articolo di Schlick, *Über das Fundament der Erkenntnis* del 1934, cui controargomentarono sia Otto Neurath, con *Radikaler Physikalismus und «wirkliche Welt»*, «Erkenntnis», IV, 1934, pp. 346-62, sia, in appoggio a Neurath, Carl Gustav Hempel che pubblicò *On the Logical Positivists’ Theory of Truth*, «Analysis», II, 1935, pp. 49-59 e *Some remarks on «Facts» and «Propositions»*, ivi, pp. 93-6; ad entrambi rispose Schlick con l’articolo *Facts and Propositions*, «Analysis», V, 2, 1935 e con altre note sulle “constatazioni” edite proprio nella citata, e più articolata, edizione francese cui si riferisce espressamente Geymonat. La polemica terminò bruscamente con l’assassinio di Schlick, nel 1936, e lasciò invariate le posizioni contrapposte che si articolò comunque anche grazie alla nota di Hempel, *Some Remarks on Empiricism*, «Analysis», III, 1936, pp. 33-40. Per una puntuale disamina di questa celebre discussione cfr. perlomeno la nuova edizione, riveduta, ampliata e aggiornata del pur ormai datato – ma a suo modo, *pace Parrini*, anche “classico” – volume di Francesco Barone, *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1986, 2 tomi, tomo primo, pp. 282-327.

grammatica) della parola “io”, visto che i fatti costituenti l’unità della persona umana acquistano ora una posizione affatto preminente tra gli altri fatti (cosa che non risultava per es. dalle Lezioni del Suo corso da me seguite).

2) mi pare che il valore delle constatazioni alla fine del processo conoscitivo non sia sempre così “definitivo” come Ella scrive; e cioè: se trattasi di constatazioni negative, allora esse possono davvero abbattere una teoria; ma se trattasi di constatazioni positive, esse non confermano “definitivamente” le ipotesi dalle quali noi le abbiamo dedotte, in quanto era anche possibile dedurre gli stessi da altre ipotesi.

Ad ogni modo trovo molto giusto che le constatazioni siano «i soli enunciati sintetici che non sono delle ipotesi»¹⁸; e sono molto contento nel vedere che Ella poco per volta passa a studiare sempre più da vicino – e sempre con la Sua solita profonda competenza – la realtà del soggetto nella sua attività concreta.

Mi voglia scusare se mi son permesso di scriverLe in italiano, ma ormai Ella conosce l’italiano meglio di quanto io conosca il tedesco.

Voglia gradire i miei più vivi ringraziamenti ed ossequi, e voglia trasmetterli alla Sua gentil Signora, alla Signorina Sua Figlia, ed a Suo Figlio.

Devotissimo

Ludovico Geymonat

18 Schlick scrive espressamente che le constatazioni «sono le uniche proposizioni sintetiche che non siano ipotesi» (M. SCHLICK, *Tra realismo e neo-positivismo*, op. cit., pp. 153-4, corsivo nel testo, oppure cfr. l’ed. curata da Severino, alla p. 72).

IV

Torino, 18 dicembre 1935

Illustre Professore,
avvicinandosi le Feste natalizie, mi permetto di inviare a Lei e alla Sua gentilissima Famiglia i miei più vivi auguri per il Natale e per il nuovo anno. Non potrò mai dimenticare tutte le gentilezze che Ella e la Sua Famiglia usarono l'anno scorso verso di me, e mi rincresce soltanto di non avergliele potute finora ricambiare.

Le spedii alcuni giorni fa un estratto dell'articolo del Dr. Schächer che io tradussi in italiano; e spero che questo Le sia di incitamento a volermi Ella pure – secondo quanto Ella mi promise l'anno scorso – mandare qualche Suo studio, affinché io possa tradurlo in italiano e far così conoscere sempre meglio la Sua importante filosofia anche in Italia. Ora che Austria ed Italia son legate da così buoni rapporti politici¹⁹, c'è da augurarsi che la collaborazione scientifica fra i due paesi divenga sempre più stretta!

A questo ultimo proposito mi permetto anzi esporLe una cosa che può interessarLa.

Il Prof. F. Tricomi²⁰, del quale io fu per tre anni assistente e sono tut-

19 Dopo aver inviato nel 1934 al Brennero due divisioni dell'esercito per tutelare l'indipendenza dell'Austria nei confronti delle mire espansionistiche della Germania di Hitler, nel corso del 1935 l'Austria, insieme ad Albania ed Ungheria, aveva votato contro le sanzioni decise a carico dell'Italia dall'Assemblea generale della Società delle Nazioni nella riunione del 10 ottobre 1935. Inoltre va tenuto presente che nel medesimo anno l'Italia aveva anche sottoscritto un patto segreto con la Francia in funzione anti-tedesca espressamente finalizzato a tutelare l'Austria. L'opinione pubblica non era naturalmente a conoscenza di tale patto, tuttavia dalla lettera di Geymonat si evince come allora in Italia si percepisse, con sempre maggior chiarezza, questa pur momentanea vicinanza politica dell'Italia fascista alla nazione austriaca.

20 Francesco Giacomo Tricomi (Napoli, 5 maggio 1897-Torino, 21 novembre 1978), dopo essersi laureato in matematica a Napoli conseguì la libera docenza in Analisi algebrica, vincendo un concorso a cattedra a Firenze nel 1925, per poi trasferirsi, nel novembre del medesimo anno, a Torino sulla cattedra di Analisi algebrica per poi passare nel 1932 sulla cattedra di Analisi infinitesimale (di cui era stato titolare fino ad allora Giuseppe Peano), dove rimase fino al suo collocamento fuori ruolo, avvenuto nel 1967. Tricomi sviluppò il primo studio completo e sistematico delle equazioni lineari alle derivate parziali di secondo ordine e di tipo misto. «Molti suoi lavori sono stati suggeriti da questioni poste dalle scienze e dalla tecnica, in accordo con il gusto che egli sempre dimostrò per i problemi concreti ed applicativi» (Fulvia Skof, *Francesco Giacomo Tricomi* voce edita nel volume della Deputazione Subalpina di Storia Patria-Università degli Studi di Torino, *La Facoltà di Scienze Matematiche e Naturali di Torino 1848-1998*, tomo secondo, *I Docenti*, a cura di Clara Silvia Roero, Deputazione Subalpina di Storia Patria, Torino, Palazzo Carignano 1999, pp. 599-602, la cit. si trova a p. 600). Celebre è anche la sua equazione, detta appunto «equazione di Tricomi», illustrata nella sua poderosa memoria apparsa negli *atti* dell'Accademia Nazionale dei Lincei nel 1923, *Sulle equazioni lineari alle derivate parziali di secondo ordine di tipo misto* (5, 14, 1923, pp. 133-247), che descrive il moto di un fluido, ora denominato *Gas di Tricomi*. Que-

tora amicissimo (Egli è il successore di Giuseppe Peano sulla cattedra di analisi infinitesimale della R. Università di Torino) è stato pochi mesi fa invitato dal Governo Italiano a dichiarare se egli sarebbe stato disposto a recarsi all'estero per tenervi qualche corso di analisi, ed in quale sede avrebbe preferito recarsi. Il Prof. Tricomi rispose che sarebbe disposto a recarsi a Vienna, per esporre in un breve corso, in tedesco (egli – avendo sposato un tedesca – parla speditamente la lingua tedesca) i risultati di alcuni importanti ricerche da lui fatte in questi ultimi mesi *sulla somma di serie, mediante trasformazioni funzionali*, e già parzialmente comunicate in un gruppo di sue Note all'Accademia dei Lincei.

Ora, poiché la domanda del Prof. Tricomi deve essere gradita non solo al Nostro Governo ma anche alla Facoltà di Vienna, mi permetto chiederLe per favore, se Ella potrebbe informarsi presso i Suoi Colleghi Professori di Matematica, per sapere se l'argomento del Prof. Tricomi li potrebbe interessare. In caso positivo il Prof. Tricomi potrebbe subito inviar loro le sue ultime memorie su questo argomento; ed essi potrebbero (qualora, avendole lette, le giudicassero davvero interessanti) cercar di sollecitare dal Governo Italiano il sopraddetto invio del Prof. Tricomi a Vienna per alcune settimane, in cambio dell'invio di qualche professore Viennese per es. a Torino.

Io spererei in tal caso che il professore Viennese mandato a Torino (in cambio del Prof. Tricomi) non fosse un matematico puro, ma un Filosofo, che venisse a tenere qualche conferenza sul nuovo positivismo logico.

Purtroppo io personalmente non posso occuparmi della cosa, poiché (per le ragioni che Ella conosce²¹) io non sono più nulla nella nostra Uni-

sta memoria diede fama internazionale a Tricomi. Ma la sua notorietà è poi ulteriormente documentata anche dal suo non breve soggiorno, dal 1948 al 1951, al non meno celebre *Caltech* di Pasadena (California), nel corso del quale (lavorando con A. Erdélyi, W. Magnus e F. Oberhettinger) Tricomi collaborò al «Batterman Project», conclusosi con la pubblicazione di una famosa opera in cinque volumi espressamente consacrata alle funzioni speciali e alle trasformazioni funzionali classiche. Tricomi, autore di oltre trecento Note e Memorie, ha anche scritto una serie numerosa di fortunati trattati monografici (per studenti universitari e anche per specialisti) che ebbero larghissima diffusione e furono spesso tradotti in varie lingue, segnalandosi sempre per la loro grande concretezza, nonché per l'essenzialità della loro esposizione. Sulla sua vita e la sua opera è da tener presente soprattutto il suo singolare volume autobiografico *La mia vita di matematico attraverso la cronistoria dei miei lavori (Bibliografia commentata 1916-1967)*, Cedam, Padova 1967. Sarà infine da ricordare che Tricomi fu amico ed intimo dell'analista Guido Fubini, con il quale Geymonat si laureò in matematica, discutendo una tesi di Analisi Superiore, *Sul Teorema di Picard per le Funzioni Trascendenti Intere* (ora edita nel volume di F. MINAZZI, *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat. In appendice la tesi di laurea in matematica di Geymonat e altri documenti rari*, La Città del Sole, Napoli 2004, pp. 339-399).

21 Geymonat infatti era già stato schedato come "antifascista" dichiarato fin dalla sua giovanile adesione alla lettera di solidarietà inviata da un gruppo di studenti universitari torinesi a Benedetto Croce, in occasione del suo famoso intervento contro la stipulazione del *Concordato* che gli valse una sprezzante replica da parte di Benito Mussolini. Successivamente Geymonat rifiutò sempre e costantemente di

versità di Torino; ma poiché vi ho ancora molti influenti amici, mi farei volentieri tramite di questi contatti scientifici per il vantaggio della cultura di entrambi i Paesi.

Voglia scusare il disturbo che Le arredo, e voglia gradire i miei ossequi e rinnovati auguri.

Devotissimo

Ludovico Geymonat

iscriversi al Partito Nazionale Fascista e ne pagò, quindi, tutte le inevitabili conseguenze: fu senz'altro allontanato dall'università di Torino, presso la quale svolgeva le funzioni di assistente volontario presso la Facoltà di Scienze, non potendo peraltro partecipare, contemporaneamente, ad alcun concorso universitario (a differenza del suo amico Norberto Bobbio che, essendo regolarmente iscritto al PNF, iniziò già negli anni Trenta la sua carriera universitaria), non potendo neppure conseguire alcuna cattedra liceale – pur essendo risultato vincitore in entrambi i concorsi ordinari allora indetti per insegnare matematica e fisica, nonché storia e filosofia, nei regi licei – essendo infine allontanato anche dall'insegnamento di matematica e fisica che svolgeva, nella seconda metà degli anni Trenta, presso una scuola privata come l'Istituto «G. Leopardi» di Torino (scuola nella quale ritrovò, come suo collega di lettere, il suo antico compagno di banco del ginnasio, Cesare Pavese). Per una ricostruzione analitica del profilo di Geymonat «antifascista sovversivo» sia comunque lecito rinviare sia a quanto rilevavo a commento analitico della pubblicazione dei documenti della polizia fascista concernenti Geymonat editi in appendice al volume di L. GEYMONAT - F. MINAZZI, *Dialoghi sulla pace e la libertà*, Cuen, Napoli 1992, pp. 173-223, sia a quanto si legge ne *La passione della ragione*, *op. cit.*, pp. 27-81, sia nell'altra mia monografia, *Contestare e creare*, *op. cit.*, passim.

2 Januar 1936

Mein lieber Herr Geymonat,
Ihre beiden Briefe von 23 November und 18 Dezember habe ich mit grosser Freude empfangen, und ich danke Ihnen herzlich dafür. Verzeihen Sie bitte, dass ich so spät antworte, aber ich bin erst jetzt in der Ferien dazu gekommen, meine Korrespondenz allmählich zu erledigen. Hoffentlich ist es Ihnen auch recht, dass ich auf deutsch schreibe; es geht viel schneller, und ich kann mich so auch korrekter und klarer ausdrücken. Für die Uebersendung des Artikels von Schächter danke ich Ihnen gleichfalls bestens²². Seine Ausführungen sind verständlich und werden hoffentlich richtig aufgefasst werden und eine gute Wirkung entfalten, wenn sie auch nicht in allen Punkten so präzise sind, wie man wünschen möchte. Ich habe mein Versprechen nicht vergessen, Ihnen das erste Kapitel eines meiner neuen Bücher zur Uebersetzung und Publikation zu senden; aber leider wird noch einige Zeit vergehen, bis ich Zeit haben werde, es in die Schreibmaschine abzuschreiben, ausserdem ist es vielleicht etwas zu lang. Aber sobald es abgeschrieben ist, sollen Sie ein Exemplar haben, und dann können Sie selbst urteilen.

Gestatten Sie mir nun bitte zunächst ein paar Worte zu den beiden Bemerkungen zu sagen, welche Sie zu der französischen Broschüre machen, die ich Ihnen sandte. Beide Bemerkungen beruhen, wie ich glaube, auf Missverständnissen.

22 Joseph Schächter era allora assistente di Schlick a Vienna, mentre, successivamente, si trasferì in Israele, dove divenne infine funzionario del ministero dell'educazione. Nel 1935, nella celebre collana diretta da Schlick insieme con Philipp Frank, «Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung», e nello stesso anno in cui apparve la *Logik der Forschung* di Karl Raimund Popper, apparve anche il volume dello Schächter *Prolegomena zu einer kritischen Grammatik* (successivamente tradotto in inglese con una prefazione di Jan F. Staal, *Prolegomena to a Critical Gramma*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1973). Come ha rilevato Barone, questo volume dello Schächter «non è propriamente un documento del movimento neopositivistico, bensì piuttosto di quella filosofia linguistica che ha tratto spunto dalle meditazioni del “secondo” Wittgenstein, la quale è nota particolarmente nei suoi sviluppi inglesi, ma che ha influenzato, sia pure in grado diverso, anche alcuni “viennesi” come l’ultimo Schlick, il Waismann e, possiamo aggiungere, anche lo Schächter. Le analogie con le wittgensteiniane *Philosophische Untersuchungen*, uscite postume nel '53, sono numerose: ma basta anche ricordare soltanto ciò che Schächter dice nella sua Prefazione: «Il compito della grammatica critica è il completamento e perfezionamento logico della grammatica tradizionale. Mentre la teoria convenzionale del linguaggio non è riuscita a ricavare correttamente dall'uso le regole correnti del linguaggio, la grammatica critica vale a riempire la lacuna. In questo libro [...] il mio intento è di tenermi entro quella specie di spirito filosofico per cui le ricerche di Ludwig Wittgenstein sono, credo, il modello» (F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, op. cit. vol. I, p. XXXI). Non deve infine trascurarsi come allora Schlick, insieme a Waismann, fosse già al corrente delle meditazioni, ancora inedite, di Wittgenstein, posteriori al *Tractatus logico-philosophicus*. Segnalo infine – in connessione con il corpus specifico di questo carteggio (cfr. *infra*) – che i *Prolegomena* di Schächter furono tempestiva-

2 gennaio 1936

Mio caro Signor Geymonat,

ho ricevuto con grande piacere le sue due lettere del 25 novembre e del 18 dicembre e La ringrazio di cuore. Mi scusi se rispondo così in ritardo, ma solo ora che sono in vacanza riesco a evadere, a poco a poco, la mia corrispondenza. Spero Le vada bene che scriva in tedesco; è più veloce e mi posso anche esprimere in maniera più corretta e chiara. La ringrazio molto per l'invio dell'articolo di Schächter²². Le Sue argomentazioni sono ragionevoli e si spera che saranno comprese e che sortiranno una buona impressione, sebbene non siano in ogni punto altrettanto precise, come ci si vorrebbe augurare. Non ho dimenticato la mia promessa di inviarLe il primo capitolo di uno dei miei nuovi libri, per una traduzione e pubblicazione, ma, purtroppo, ci vorrà ancora un po' di tempo, fino a che avrò il tempo di trascriverlo a macchina, inoltre ciò potrebbe forse protrarsi troppo a lungo. Ma non appena il dattiloscritto sarà pronto ne riceverà un esemplare, e potrà Lei stesso giudicare.

Mi permetta dapprima di esprimere alcune considerazioni su entrambi i rilievi che Lei fa in merito agli opuscoli francesi che Le inviai. Entrambe le annotazioni si fondano, come credo, su fraintendimenti.

(1) Lei è del parere che l'accordo stabilito per l'utilizzo della parola "constatazioni" conferisca alla parola "io" una grammatica affatto particolare, attraverso la quale viene attribuita alla persona umana una posizione distinta, che io però, invece, rifiuto, per esempio nelle mie argomentazioni sull'idealismo e, in particolare, sul solipsismo. Nella prima parte dell'opuscolo vi sono forse dei punti che potrebbero dare adito a questi malintesi, tuttavia nelle parti successive essi sono chiariti e completati attraverso un'ulteriore analisi in maniera tale che ho creduto di aver reso sufficientemente chiaro il mio punto di vista. Ma forse non mi sono espresso in maniera sufficientemente chiara. La mia opinione, che ho illustrato anche nelle lezioni, è che la parola "io" serva dapprima per la descrizione di un determinato corpo umano, come altri nomi propri, così che la sua grammatica *non* si distingue da quella di termini come "tu", "egli", "Ludwig", etc. Nell'opuscolo ho detto, letteralmente, che

mente e positivamente recensiti da Harry Christofidis su «Sophia», anno VI, 1938, pp. 107-8, rilevando, conclusivamente, come «l'opera dello Schächter, anche se in alcuni punti molto discutibile, presenta grande interesse per chiunque senta la necessità di una riforma della logica e della grammatica» (p. 108), proprio perché quest'opera si è espressamente proposta «di ampliare la logica classica, senza però allontanarsi dalla lingua comune, come ha fatto la logistica. Vuole insomma costruire una grammatica della lingua comune, che corrisponda alle esigenze della logica moderna e sia allo stesso tempo un'introduzione alla filosofia della Scuola Viennese» (p. 107). Sullo stesso fascicolo Christofidis recensisce anche l'opera di Friedrich Waismann, *Einführung in das mathematische denken*, Gerold und Co., Wien 1937, ivi, pp. 105-7, che sarà poi tempestivamente tradotta in italiano da Geymonat, «dottore in filosofia e in matematica», nel volume di Waismann, *Introduzione al pensiero matematico*, Einaudi, Torino 1939 (successivamente riedito, dopo la guerra, in diverse edizioni economiche, apparse presso la Boringhieri di Torino).

(1) Sie meinen, dass die für den Gebrauch des Wortes "Konstatierungen" getroffenen Festsetzungen dem Worte "Ich" eine ganz besondere Grammatik geben, durch die der menschlichen Person eine ausgezeichnete Stellung verliehen werde, die ich doch sonst gerade ablehne, z. B. in meinen Ausführungen über Idealismus und besonders über Solipsismus. Im ersten Teil der Broschüre sind vielleicht Stellen, die zu dieser Missdeutung Anlass geben könnten, sie werden aber in der späteren Teilen so erklärt und durch die weitere Analyse ergänzt, sodass ich glaubte, meinen Standpunkt genügend klar gemacht zu haben. Aber vielleicht habe ich mich doch nicht deutlich genug ausgedrückt. Meine Meinung, die ich ja in den Vorlesungen auch ausdrückte, ist, dass Wort "Ich" zunächst zur Bezeichnung eines bestimmten menschlichen Körpers dient, wie andere Eigennamen auch, sodass seine Grammatik vor derjenigen von Wörtern wie "Du", "Er", "Ludwig", etc. *nicht* ausgezeichnet ist. In der Broschüre habe ich ausdrücklich gesagt, dass es gerade mit der Grammatik der Konstatierungen unverträglich sei, dass in ihnen das Wort "Ich" oder der Eigename irgend eines Beobachters vorkomme; sie haben vielmehr (im Gegensatz zu dem Neuratschen "Protokollsätzen") immer die neutrale Form "Hier ist jetzt Gelb", "Hier ist Schmerz" usw. Dass diese Sätze für die Person, welche sie ausspricht, eine besondere Funktion haben, ist eine empirische Tatsache, die mit dem soeben Gesagten durchaus vereinbar ist²³.

Ich hoffe, diese Bemerkungen tragen etwas zur Aufklärung bei; oder

23 Scrive espressamente Schlick, nel saggio *Sul fondamento della conoscenza*: «Spero che sia divenuto chiaro come qui tutto dipenda dal carattere di attualità, che è peculiare delle proposizioni d'osservazione e al quale esse debbono tanto il loro valore quanto il loro disvalore: e cioè, rispettivamente, la loro validità assoluta e la loro inidoneità a porsi come fondamento durevole. Dal misconoscimento di questo carattere dipende in gran parte l'infelice problematica delle proposizioni protocolлари, dalla quale han preso inizio le nostre considerazioni. Constatate: "Qui, ora, azzurro" non è la stessa cosa della proposizione protocollare: "Moritz Schlick ha percepito dell'azzurro nel tal giorno dell'aprile 1934, nell'ora tale e nel tal luogo": quest'ultima proposizione è un'ipotesi e come tale resta dunque afflitta da una mancanza di sicurezza. Tale proposizione è equivalente all'asserto: "M. S. ha fatto ... (sono qui indicati luogo e tempo) la constatazione: qui, ora, azzurro". Ed è chiaro che questo asserto non è identico alla constatazione che in esso compare. Nelle proposizioni protocolлари si parla *sempre* di percezioni (o queste debbono essere sottintese; la persona dell'osservatore che compie la percezione è importante per un protocollo scientifico), nelle constatazioni, invece, *mai*. Una genuina constatazione non può essere annotata, giacché non appena prendo nota delle parole ostensive "qui", "ora", esse perdono il loro senso. E nemmeno possono venir sostituite da indicazioni di luogo e di tempo, poiché non appena ci si prova, si pone immancabilmente, come già abbiamo visto, al posto della proposizione d'osservazione, una proposizione protocollare, che, come tale, possiede una natura completamente diversa» (M. Schlick, *Sul fondamento della conoscenza*, ed. a cura di E. Severino, cit., pp. 67-70, corsivi nel testo, oppure cfr. M. SCHLICK, *Tra realismo e neo-positivismo*, op. cit. pp. 152-3).

24 Scrive ancora Schlick, sempre nel suo saggio consacrato al fondamento della conoscenza: «Se si considera la scienza come un sistema di proposizioni, nel quale, come logici, non ci si interessa d'altro che della coerenza logica delle proposizioni,

questa parola è proprio incompatibile con la grammatica delle constatazioni, che in esse ricorre la parola “io” o i nomi propri di qualunque osservatore; questi nomi possiedono anzi sempre (in opposizione agli enunciati protocollari di Neurath) la forma neutra “qui è ora giallo”, “qui è doloroso”, ecc. Che questi enunciati abbiano una particolare funzione per la persona che li pronuncia è un fatto empirico, che non è compatibile con quanto sopra esposto²³.

Spero che queste osservazioni contribuiscano al chiarimento; oppure, forse, sono io che ho frainteso la sua obiezione?

(2) Lei crede che avrei qualificato come definitive le Costatazioni, nel senso che attraverso di esse avrebbe luogo una verifica definitiva delle ipotesi. Questo è, manifestamente, un fraintendimento, poiché naturalmente so – e l’ultima proposizione del mio opuscolo lo dice chiaramente – che le ipotesi non possono mai essere verificate in modo definitivo²⁴. Sì, andrei anche oltre a Lei (e, per esempio, a Popper) e affermerei che esse non sono neppure definitivamente falsificabili; in linea di principio ogni falsificazione potrebbe essere immunizzata introducendo

allora si può rispondere come si vuole alla domanda sul loro fondamento – che allora sarebbe “logico” –, giacché si è liberi di definire come si vuole il fondamento. [...] Ma quando le si considera dal punto di vista del loro valore di verità, e cioè della loro validità, allora tutte le proposizioni della scienza sono, nessuna esclusa, delle ipotesi. Se invece si porta l’attenzione al legame che sussiste tra la scienza e la realtà, e si rileva nel sistema delle proposizioni scientifiche ciò che esso è propriamente, e cioè un mezzo per orientarsi nei fatti, per procurarsi la gioia della conferma e il sentimento di un che di definitivo, ne viene allora che il problema del “fondamento” della conoscenza si trasforma da se stesso nel problema dei punti di contatto indubitabili tra la conoscenza e la realtà. Noi abbiamo imparato a conoscere nella loro propria natura questi punti di contatto assolutamente fermi, le constatazioni: sono le uniche proposizioni sintetiche che non sono delle ipotesi. Esse non si trovano in alcun modo alla base della scienza, bensì la conoscenza è in certo qual modo protesa ad esse, raggiungendole solo per un attimo e, per così dire, consumandole. E nuovamente nutrita e rinforzata, si risollewa poi come una fiamma verso l’incontro successivo. Questi istanti in cui si realizzano il “riempimento” e la consumazione sono l’essenziale. Da essi procede ogni luce di conoscenza. Ed è appunto di questa luce che, propriamente, il filosofo chiede l’origine, quando ricerca il fondamento di tutto il sapere» (M. SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza*, ed. a cura di E. Severino, cit., pp. 71-3, corsivi nel testo, oppure cfr. M. SCHLICK, *Tra realismo e neopositivismo*, op. cit., pp. 153-4).

25 Nell’articolo *Logica e filosofia delle scienze*, «Rivista di filosofia», XXVII, 3, 1936, pp. 250-65, alla p. ... Geymonat riportava, espressamente, questo preciso rilievo schlickiano quale decisiva obiezione critica mossa dal fondatore del *Wiener Kries* alla prospettiva falsificazionista popperiana (segnalo che la traduzione italiana di questo passo che figura nella riedizione del saggio di Geymonat presente nel suo più tardo volume *La Vienna dei paradossi*, a cura di M. Quaranta, cit., alla p. 51 è sbagliata e costituisce un clamoroso, ma erroneo, *quo pro quo* perché il traduttore prende lucciole per lanterne e scrive che «in linea di principio ogni falsificazione potrebbe essere resa operante (!?) attraverso l’introduzione di nuove ipotesi», mentre è chiaro che il senso del rilievo critico di Schlick è esattamente opposto, perché colpisce al cuore il falsificazionismo di Popper rilevando come ogni falsificazione, in linea di principio, potrebbe sempre essere immunizzata grazie all’introduzione di un’ipotesi *ad hoc*, vanificando, in tal modo, il criterio di scientificità cui Popper sia appella, peraltro, con la sua consueta enfasi.

habe ich vielleicht meinerseits Ihren Einwand missverstanden?

(2) Sie glauben, ich hätte die Konstatierungen in *dem* Sinne als *definitive* bezeichnet, dass durch sie eine endgültige Verifikation von Hypothesen stattfinde. Dies ist ganz offenbar ein Missverständnis, denn ich weiss natürlich – und der letzte Satz meiner Broschüre spricht es deutlich aus –, dass Hypothesen niemals endgültig verifizierbar sind²⁴. Ja, ich würde sogar noch weiter gehen als Sie (und z. B. Popper) und behaupten, dass sie nicht einmal endgültig falsifizierbar seien; im Prinzip nämlich könnte jede Falsifikation durch Einführung neuer Hilfhypothesen unwirksam gemacht werden²⁵. Das Wort “definitiv” in seiner Anwendung auf die Konstatierungen bedeutet also etwas ganz anderes, nämlich dies, dass durch sie das Erlebnis einer erfüllten Erwartung, das Lustgefühl einer Bestätigung eintritt, falls der durch die Konstatierung ausgedrückte Tatbestand auf Grund irgendwelcher Hypothesen vorhergesagt war und erwartet wurde. Diese Bestätigung ist etwas Endgültiges, durch keine Korrektur Hinwegzudeutendes, ganz unabhängig davon, ob man nun daraufhin an die Richtigkeit der Hypothesen glaubt (sie für verifiziert hält) oder nicht.

Ich hoffe, dass die wichtigsten Bedenken durch die vorstehenden Bemerkungen aufgeklärt sind.

Da Ihr Brief hier eintraf, als die Weihnachtsferien bereits begonnen hatten, war es mir bisher leider nicht möglich, die Angelegenheit des Professor Tricomi mit meinen mathematischen Kollegen zu besprechen. Aber in der nächsten Woche beginnen die Vorlesungen wieder, und dann werde ich die Sache sofort zur Kenntnis der massgebenden Personen bringen. Eine offizielle Beschlussfassung dürfte allerdings nicht vor der nächsten Sitzung der Fakultät zu erwarten sein, und diese wird am 25. Januar stattfinden. Ich werde Ihnen aber schon vorher schreiben, um Sie zu informieren, wie weit die Angelegenheit vorgeschritten ist.

Vorläufig danke ich Ihnen noch einmal für Ihre liebenswürdigen Briefe und auch ganz besonders für Ihre freundlichen Wünsche zu Weihnachten und zum Neuen Jahre. Auch ich wünsche Ihnen von ganzem Herzen das allerbeste, vor allem Gesundheit und Freude an der Arbeit. Und möge uns der Friede in Europa erhalten bleiben! Auch meine Frau und Kinder senden Ihnen aufrichtige Wünsche.

Ich begrüsse Sie mit freundschaftlichen und kollegialen Gefühlen und bleibe stets Ihr ergebener.

Moritz Schlick

nuove ipotesi ausiliarie²⁵. La parola “definitivo” nella sua applicazione alle constatazioni significa qualcosa di completamente diverso, e cioè questo, che con esse l’esperienza di una aspettativa esaudita, la gioia di una conferma si realizza se il dato di fatto espresso mediante la constatazione era preannunciato ed atteso sulla base di una qualsiasi ipotesi. Questa conferma è qualcosa di definitivo, che non è sviata da nessuna correzione, del tutto indipendente se si crede ora all’esattezza dell’ipotesi (ritenendola verificata) o meno.

Spero che questi principali dubbi siano chiariti dalle osservazioni testé esposte.

Siccome la sua lettera è giunta proprio in concomitanza con l’inizio delle vacanze natalizie, non mi è stato finora purtroppo possibile discutere con i miei colleghi matematici la pratica del professor Tricomi. La prossima settimana, tuttavia, riprendono i corsi e porterò la cosa immediatamente a conoscenza di persone competenti. Una decisione ufficiale non dovrebbe in ogni caso essere attesa prima della prossima riunione di Facoltà, e questa avrà luogo il 25 gennaio. Le scriverò, tuttavia, già prima per informarLa dello stato di avanzamento della pratica.

Per il momento La ringrazio ancora una volta per le Sue lettere affettuose e, in particolare, anche per i Suoi cordiali auguri di Natale e di Buon Anno. Anch’io Le auguro il meglio di tutto cuore, soprattutto salute e piacere per il lavoro. E che la pace in Europa ci possa essere serbata! Anche mia moglie e i bambini Le inviano sinceri auguri.

La saluto con sentimenti d’amicizia condivisi e Le resto sempre affezionato.

Moritz Schlick

VI

Torino, 18 maggio [1936]

Illustre Professore,
La ringrazio molto vivamente della Sua lettera, che ho senz'altro passata al Prof. Tricomi. Credo che il prof. Tricomi Le abbia risposto egli stesso direttamente; certo mi incaricherò di ringraziarLa molto, sebbene mi pare che non sia più, oggi, molto propenso a recarsi a Vienna.

Gli è che viviamo in momenti di così alta tensione, di così grande orgasmo²⁶, che non abbiamo più molto tempo da dedicare alla pura ricerca scientifica. Per mio conto, io Le confesso che in questi ultimi mesi ho lavorato solo più poco, o anzi nulla; e non Le posso negare che i problemi di logica pura in questo momento mi attraggono meno che i problemi di filosofia sociale e morale, nella cui soluzione permango sempre in quell'ordine di idee che Ella conosce.

Qualche tempo fa mi scrisse il Dott. Christophidis [*sic!*]²⁷, dicendo-

26 Per ben comprendere il senso di questi rilievi geymonatiani occorre tener presente che proprio il 9 maggio 1936 Benito Mussolini aveva svolto a Roma il suo celebre *Discorso di proclamazione dell'Impero*, con cui il duce aveva sottolineato il carattere "imperiale" del fascismo. All'epistemologo torinese non sfugge affatto che in tal modo il fascismo, «nefasto e sciagurato ventennio» (secondo la felice immagine di Umberto Terracini), avvicina il mondo europeo ad una catastrofe mondiale, nel mentre le sue sincere speranze antifasciste registravano il minimo storico di adesione popolare.

27 Si tratta di Harry Christophidis che ha tradotto il saggio di Schlick, *Positivismus und Realismus*, «Erkenntnis» (III, 1932, pp. 1-31), effettivamente poi apparso su «Sophia» (anno V, 1937, fasc. II, pp. 87-96 e fasc. III, pp. 263-281), con una sua sintetica, ma puntuale, nota introduttiva (fasc. II, pp. 85-7). Christophidis ha inoltre collaborato con «Sophia» firmando, ancora una volta direttamente da Vienna, anche due recensioni di due libri neopositivisti che risentivano direttamente della lezione di Wittgenstein, consacrate, rispettivamente, al volume di F. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken*, e a quello di J. Schächter, *Prolegoma zu einer kritischen Grammatik*, che si sono già precedentemente ricordate. Christophidis ha inoltre pubblicato anche i volumi *Errori d'Italiano. Prontuario degli errori più comuni che i tedeschi commettono nell'uso della lingua italiana*, Gerold, Wien 1940 e il parallelo *Wir sprechen richtig deutsch! Fehler, die der Italiener im Gebrauche der deutschen Sprache macht. Wissenswertes aus der deutschen Umgangssprache?*, Sperling e Kupfer, Milano 1942. La traduzione di Christophidis dell'importante articolo di Schlick apparve dunque *dopo* la scomparsa del fondatore del *Wiener Kreis* e fu preceduta da una pur breve *Introduzione* nella quale il traduttore ricorda che «benché la Scuola Viennese goda, specialmente nei paesi tedeschi e anglosassoni, di una grande notorietà, essa è relativamente poco nota in Italia ed è stata finora trattata solo in un articolo di L. Geymonat. Rimandando a questo eccellente lavoro [si tratta del già citato *Nuovi indirizzi della filosofia austriaca*], che ottimamente può servire da introduzione al presente articolo, mi limiterò ad alcuni accenni sull'atteggiamento filosofico del *Wiener Kreis*», con i quali Christophidis ricorda, sinteticamente, come il neopositivismo viennese si ricollegli al «vecchio positivismo (da Hume a Mach)», potenziandone la lezione con «le ricerche logiche moderne (da Frege a Russel [*sic!*])» e con «le indagini moderne sui fondamenti delle scienze»: «Col vecchio positivismo il *Wiener Kreis* ha in comune l'atteggiamento antimetafisico e lo spirito scientifico; si distinse però da esso spe-

mi che aveva preparato la traduzione italiana del Suo articolo *Positivismo e idealismo* e desiderava pubblicarla, con una introduzione storico-informativa, su qualche rivista di filosofia italiana, o in qualche collezione di studi di filosofia italiani. Gli risposi facendogli il nome del mio amico Prof. Carmelo Ottaviano²⁸ di Roma (abitante in Roma, via Riccardo Grazioli Lante 78), ch'è direttore di rivista e di collezioni di libri di filosofia.

Spero che il Dr. Christophodis [*sic!*] abbia seguito il mio consiglio. Io pure scrissi al mio amico prof. Ottaviano, il quale mi risponde oggi così: «pubblicherò molto volentieri su “Sophia” [la rivista di Filosofia da lui diretta], se è breve, o nella mia collezione, se è lungo, lo studio del Prof. Schlich [*sic!*] e Dr. Christophidus [*sic!*]. Di pure loro che me lo mandino subito; ma avvertili che non abbiano fretta eccessiva, poiché ho i numeri della mia rivista pieni. Naturalmente si tratta di breve attesa».

Sarei proprio contento se Ella permettesse al Dr. Christophidus [*sic!*] di inviare al Prof. Ottaviano la sopraddetta traduzione; perché è molto bene che il *Wiener Kreis* venga largamente conosciuto anche in²⁹ Italia³⁰.

cialmente dal punto di vista metodologico, in quanto estende ai problemi filosofici quei metodi di analisi logica che furono impiegati dapprima per risolvere difficoltà concettuali (le “antinomie”) nella matematica. Per il suo atteggiamento fondamentalmente empiristico esso rappresenta una brillante continuazione della tradizione filosofica viennese» (pp. 85-6). Christophidus ricorda, inoltre, la distinzione neopositivista tra la verità di una proposizione e il suo senso e lo fa nel seguente modo: «una proposizione è un complesso di simboli che ha un senso quando esprime o descrive un qualsiasi stato di cose; e se lo descrive in modo giusto essa è vera. Una proposizione può dunque essere vera o falsa soltanto se essa ha un senso, se cioè ammette come risposta una proposizione che abbia un senso» (p. 86).

28 Carmelo Ottaviano (Modica, 18 gennaio 1906-Terni, 23 gennaio 1980), dopo essersi laureato presso l'Università Cattolica di Milano, ottenne la libera docenza in Storia della filosofia nel 1939, diventando infine docente di questa disciplina presso le Università di Napoli, Cagliari e Catania. Profondo conoscitore della filosofia medievale, scopritore di alcuni inediti lulliani, fu anche un filosofo metafisicamente costruttivo, che sviluppò una dura critica al neoidealismo di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile. Nel 1933 fondò la rivista «Sophia» che diresse fino alla morte. Le sue opere principali, oltre agli studi di filosofia medievale, sono la *Critica dell'idealismo*, Rondinella, Napoli 1936, la *Metafisica dell'essere parziale*, Cedam, Padova 1941 e *La tragicità del reale, ovvero La malinconia delle cose*, ivi 1964. In merito a quanto ricordato da Geymonat in queste lettere merita forse di essere segnalato che Harry Chrisofidus ha inoltre formulato delle critiche nei confronti del realismo metafisico di Ottaviano ispirandosi alle dottrine del neopositivismo viennese, nella sua nota *Cosa significa “realtà”. Osservazioni intorno alla “Critica dell'idealismo” di C. Ottaviano* che fu pubblicata su «Sophia», anno VIII, 1940, pp. 259-62, con le contropliche di Ottaviano (ivi, pp. 262-3), nel quadro di un più ampio ed articolato saggio di Ottaviano, *Intorno alla critica dell'idealismo* (ivi, pp. 257-89).

29 In realtà: «i», *lapsus calami* al posto di «in».

30 Allora in Italia, oltre all'articolo citato di Geymonat, apparso nel 1936 sulla «Rivista di filosofia» martinettiana, si poteva leggere solo un articolo di Luigi Pelloux,

Mi scrisse pure il Dr. Hung³¹ da Heidelberg e mi disse che, probabilmente, egli tornerà presto a Vienna. Lo invidio davvero perché so come a Vienna si possa studiar bene ed imparare molto; ma purtroppo ora mi è impossibile tornare anch'io.

La prego, o illustre Professore, di gradire i miei rinnovati ringraziamenti ed ossequi, e di trasmettere i miei rispetti a tutta la Sua Famiglia.

Devotamente
Suo
Ludovico Geymonat

La scuola neopositivista di Vienna, apparso sulla «Rivista di Filosofia Neoscolastica» (1936, III, pp. 217-25). Ma in merito alla diffusione del neopositivismo viennese in Italia cfr. M. QUARANTA, *Il Circolo di Vienna nella cultura italiana degli anni Trenta*, apparsa quale *Post-fazione* del volume di L. GEYMONAT, *La Vienna dei paradossi*, op. cit., pp. 181204.

- 31 Si tratta del filosofo cinese Tscha Hungs, l'unico orientale presente nel *Wiener Kreis*. Dopo aver studiato matematica, fisica e filosofia con Rudolf Eucken, Bruno Bauch e Hans Reichenbach, dal semestre invernale del 1928-29 studiò con Schlick a Vienna, fino al suo assassinio, nel 1936. Nel 1945 ha pubblicato, in cinese, un volume su *La filosofia del Wiener Kreis*, mentre la sua tesi di dottorato, discussa con Schlick, *Dal kausalproblem in der heutigen Physik* è pubblicata in *Zufall und Gesetz. Drei Dissertationen unter Schlick: H. Feigl - M. Natkin - Tscha Hung*, hrsg. Rudolf Haller und Th. Binder, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1999, pp. 303-52.

Milano, 21/II/1980

Gentilissima Signora³³,

La ringrazio moltissimo per avermi invitato le lettere che avevo scritto nei lontani 1935 e '36 a Suo padre. Le ho rilette molto volentieri, anche se esse non potevano dire tutto ciò che avrei allora desiderato, perché in Italia vi era la censura fascista e occorreva essere molto prudenti.

Se le ritiene abbastanza significative, fa certamente bene a mandare gli *originali* all'Archivio del *Wiener Kreis* conservato ad Amsterdam. A me bastano le fotocopie che mi ha mandato.

L'unica cosa che mi rincresce è che in quelle lettere non ho potuto scrivere, per l'anzidetto motivo della censura, tutto ciò che pensavo. Lei potrebbe pregare da parte mia il prof. Mulder³⁴ di aggiungere in Nota, quanto ora Le ho detto. È bene che chi le leggerà in futuro, sappia che lo stile e il contenuto delle mie lettere erano condizionati da motivi di prudenza; in quell'epoca io, essendo conosciuto come antifascista, ero molto sorvegliato dalla polizia italiana.

Speravo di poterLe inviare la traduzione tedesca del mio volume *Scienza e realismo*, che è stata pubblicata in queste settimane dalla Pahl-Rugenstein Verlag di Köln³⁵. Ma l'editore non me ne ha ancora fatto avere le copie promesse. Appena le riceverò, mi affretterò a inviar-gliene una.

Con rinnovati ringraziamenti, Le mando i migliori saluti da me e da mia moglie, per Lei e per Suo marito. Intanto le rinnovo gli auguri di un felice anno 1980.

Suo

Ludovico Geymonat

32 Su carta intestata dell'Università degli Studi di Milano, Cattedra di Filosofia della scienza, Via Festa del Perdono, 7.

33 Lettera indirizzata alla figlia di Moritz Schlick, Barbara von de Velde-Schlick.

34 Si tratta di Henk L. Mulder (1921-1998), pioniere della costituzione dell'archivio del *Wiener Kreis* per il quale cfr. The Vienna Circle Archive, *Inventory of papers of the Vienna Circle Movement (1924-1938) in particular of the scientific papers of the philosophers Moritz Schlick (1882-1936) and Otto Neurath (1882-1945)*, by Reinhard Fabian, Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie, Graz (A), Nord-Hollands Archief, Haarlem (NL) 2007.

35 Si tratta della traduzione tedesca predisposta da Wilhelm Büttemeyer: *Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1980.

Appendice

LUDOVICO GEYMONAT

Moritz Schlick

[necrologia apparsa sulla «Rivista di filosofia» nel 1936]³⁶

Il 22 giugno scorso moriva in Vienna – vittima di un attentato, compiuto da un suo ex-allievo – il Prof. Dr. Moritz Schlick, delle cui vedute filosofiche ebbe già ad occuparsi parecchio questa Rivista. Nato a Berlino il 14 aprile 1882, egli aveva compiuto i suoi studi filosofici nelle università di Heidelberg, Gottinga, Losanna, addottorandosi a Berlino nel 1904 con una dissertazione di fisica, condotta sotto la direzione di Max Planck³⁷. Nel 1911 si abilitò alla libera docenza di filosofia nell'università di Rostock, ove insegnò poi fino al 1921. In tale anno passò ordinario all'università di Kiel e nel 1922 a quella di Vienna. Nel 1920 gli fu offerta la cattedra dell'università di Bonn, ma egli preferì rimanere a Vienna. Tenne invece vari corsi di filosofia in università straniere: nel 1929 a Stanford (California), nel 1901 a Berkeley (California), nel 1932 a Londra.

Con il Prof. Schlick l'odierna filosofia empiristica perde uno dei suoi più illustri rappresentanti; anzi, per essere più precisi, il vero capo della scuola empiristica viennese, intorno a cui si era radunata nel 1928 la società filosofica «Ernst Mach» (disciolta poi nel 1934) ed un circolo di studi ancor oggi molto attivo e numeroso.

Le opere principali dello Schlick sono: *Lebensweisheit, Versuch einer Glückseligkeitslehre* (Bech, München, 1908); *Raum un Zeit* (Springer, Berlin; 1^a ed. 1917, 4^a ed. 1922; di questa opera, oltre le quattro edizioni tedesche, si pubblicarono traduzioni in inglese, spagnolo, francese e russo); *Allgemeine Erkenntnislehre* (Springer, Berlin; 1^a ed. 1918, 2^a ed. 1925); *Fragen der Etik* (Springer, Wien 1930). Ultimamente lo Schlick stava preparando una voluminosa opera di *Kulturphilosophie*, che egli avrebbe dovuto terminare entro l'estate 1936. Speriamo che le parti principali di essa possano venir raccolte e date presto alla stampa dai suoi discepoli viennesi.

Oltre le opere predette, lo Schlick pubblicò un gran numero di importanti studi e memorie su varie riviste; particolarmente notevoli sono i seguenti: «*Die Grenze der naturwissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung*» (Vierteljschr. f. wissensch. Philos. u. Soz.; vol. 34, 1910); «*Das Wesen der Wahrheit nach der modern Logik*» (id. vol. 34, 1910); «*Gibt es intuitive Erkenntnis?*» (id. vol. 37, 1913); «*Die Bedeutung des Relativitätsprinzips*» (Zeitschrift. f. Phil. u. philos. Kritik, vol. 159, 1915); «*Erscheinung und Wesen*» (Kantstudien, vol. 22,

36 «Rivista di filosofia», XXVII, 1936, fasc. IV, pp. 372-4.

37 Nel testo si legge «Planck».

1918); «*Kritizistische oder empirische Deutung der modernen Physik?*» (id. vol. 26, 1924); «*Erleben, Erkennen, Metaphysik*» (id. vol. 31, 1926). Negli ultimi anni poi egli collaborò con molta attività ed autorità alla rivista *Erkenntnis* (ed. Meiner, Lipsia), che, com'è noto, rappresentata dal 1930 la rivista ufficiale del movimento empiristico austro-germanico; e, dopo i corsi tenuti in America, pubblicò diversi articoli filosofici e scientifici su riviste inglesi ed americane. Senza ricordare i titoli di ciascuna di queste monografie, dirò solo che alcune di esse si trovano raccolte – tradotte in francese – in brevi volumetti dell'edizione Hermann di Parigi («*Actualités scientifiques et industrielles*»), facilmente reperibili anche dai lettori italiani.

Nel 1921 lo Schlick curò, insieme con P. Hertz, la raccolta degli scritti epistemologici di Herlmutz pubblicata dalla casa ed. Springer di Berlino. Nel 1928 fondò, insieme con Ph. Frank, la collezione «*Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*» (ed. Springer, Vienna), ricca ormai di parecchi pregevoli volumi.

Il pensiero dello Schlick (notevolmente influenzato, nell'ultimo periodo della sua vita, dal *Tractatus Logico-Philosophicus* del Wittgenstein) può dirsi, in largo senso, "positivistico" in quanto appartiene a quell'ampio e fiorente indirizzo logico-empiristico (Schlick, Wittgenstein, Carnap, Neurath, Waismann, Schächter, ecc.) di cui già trattarono parecchi articoli di questa Rivista. Lo Schlick però, in tal movimento, c'aveva, per così dire, l'ala più moderata della scuola, contro gli estremisti come Carnap e Neurath. Gli è che la moderazione sembrava conaturata al carattere dello Schlick. Il suo stesso insegnamento all'università di Vienna non consisteva tanto in una esposizione sistematica dei principi della propria scuola, quanto piuttosto in un continuo raffronto critico, scrupoloso e rigoroso, del metodo "logico-grammaticale" di essa con i metodi propugnati dagli altri più noti indirizzi filosofici odierni; raffronto in cui il Maestro non mancava mai di insistere in modo del tutto particolare sulle difficoltà intrinseche al metodo della propria scuola, lasciando sempre comprendere che egli amava nei discepoli più il dubbio e la critica che non l'accettazione totale del proprio pensiero, e lasciando anzi comprendere che questo suo pensiero non rappresentava per lui qualcosa di compiuto, ma un principio filosofico in via di continuo sviluppo. Riservatissimo nei tratti, eppur affabile con tutti, particolarmente delicato e modesto nel discutere in seminario le³⁸ opinioni e obiezioni dei suoi numerosissimi studenti, egli³⁹ realizzava in modo spiccato il tipo del vero filosofo che è tanto più cauto nell'asserzione delle proprie tesi, quanto più è cosciente dell'estrema complessità e difficoltà delle questioni trattate.

Senza dubbio sarebbe una gran fortuna per gli studi italiani di filosofia delle scienze, se anche nel nostro Paese si imparasse a conoscere un po' più da vicino l'opera e lo spirito di un pensatore così notevole come

38 Nel testo si legge «la».

39 Nel testo si legge «e gli».

lo Schlick; e si comprendesse, sotto l'influenza di lui, quanta estrema cautela e quale scrupolosa preparazione ed informazione (sia scientifica che filosofica) sian necessarie, per poter portare un po' di vera luce sui profondi e intricati problemi proposti alla filosofia dalla scienza contemporanea.

L.G.



Moritz Schlick
(Berlino, 14 aprile 1882-Vienna, 22 giugno 1936)

LUDOVICO GEYMONAT

Lettere a Mario Dal Pra

Con un Appendice concernente un'inchiesta del 1984
di «Le Monde» sulla filosofia italiana

a cura di Fabio Minazzi

*Le lettere qui presentate coprono un arco temporale che si estende dai primi anni Cinquanta alla prima metà degli anni Ottanta e sono tutte tratte dall'Archivio personale di Mario Dal Pra, ora conservato e schedato presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, all'interno del Fondo Mario Dal Pra (per la descrizione analitica del quale cfr.: Dipartimento di Filosofia, Fondo Mario Dal Pra, a cura di Giuseppe Barreca e Piero Giordanetti, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2005, in particolare si veda la p. 47, dove si rinvia alla sezione della Corrispondenza, Cartella 4, fasc. 233 che conserva queste epistole). Costituisce significativa parte integrante di questo carteggio la copia della lettera che Ludovico Geymonat inviò al giornale francese «Le Monde» prendendo le mosse dalla pubblicazione di un'ampia inchiesta, *Les philosophes italiens inventent de nouveaux modes de pensée qui, en empruntant largement à l'art et à la science, analysent autrement le monde contemporain*, curata da Chrisian Descamps («Le Monde Aujourd'hui», dimanche 17-lundi 18 juin 1984, p. VIII, cc. 1-6 e p. IX, cc. 1-6, nella quale si dava spazio espressamente solo a pensatori come Emanuele Severino. Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, Giulio Giorello e Aldo Gargani), che ora si pubblica in appendice ai documenti che seguono. La lettera di Geymonat a «Le Monde» fu pubblicata ne «Le Monde Aujourd'hui» (dimanche 8-lundi 9 juillet 1984, p. XII, cc. 5-6), con alcuni significativi tagli e talune lievi alterazioni, nonché con l'integrazione di una breve risposta di Descamps. Tuttavia, Geymonat non fu pienamente soddisfatto delle modalità della pubblicazione di questa sua lettera e pertanto decise di inviare una fotocopia del testo originale della sua lettera a Dal Pra, testo sul quale ha*

inoltre appuntato anche un suo sintetico giudizio che pure si riproduce in calce all'edizione integrale della lettera dell'epistemologo torinese (nel pubblicare il testo corretto di questa lettera si sono sempre indicati tra parentesi quadre tutti i passi della lettera di Geymonat espressamente omessi da «Le Monde», segnalando in nota anche le arbitrarie variazioni introdotte nel testo geymonatiano).

Il carteggio di Geymonat con Dal Pra prende le mosse dagli anni del soggiorno cagliaritano dell'epistemologo torinese e attesta, in primo luogo, la diretta collaborazione scientifica tra i due studiosi, che si nutrivano, peraltro, di una loro diretta e sincera stima reciproca. Geymonat era stato coinvolto da Dal Pra nella collaborazione al fascicolo monografico della «Rivista critica di storia della filosofia» consacrato alla figura e al pensiero di John Dewey. Ma Dal Pra voleva che Geymonat collaborasse anche all'analogo fascicolo monografico che la sua Rivista stava progettando, nei primi anni Cinquanta, sulla filosofia di Bertrand Russell. A questo proposito è interessante rilevare come Geymonat declini la sua disponibilità a tale collaborazione per la ragione principale che nella sede universitaria presso la quale aveva iniziato la sua carriera ufficiale di docente straordinario di filosofia nelle università italiane, vale a dire a Cagliari, non poteva disporre delle principali opere di Russell e, in particolare, dei Principia Matematica, scritti dal pensatore inglese in collaborazione con Alfred North Whitehead. Ma a fronte di questa impossibilità scientifica va anche rilevato come Geymonat suggerisca contestualmente a Dal Pra di interpellare direttamente un allora giovane studioso, di una decina di anni più giovane, come Giuseppe Vaccarino, che sarà poi effettivamente coinvolto da Dal Pra nella realizzazione di questo importante fascicolo dedicato al pensiero di Russell.

Ma queste lettere risalenti al periodo sardo della vita di Geymonat sono interessanti anche perché documentano la determinazione dell'epistemologo torinese a poter rientrare, non appena possibile, «sul Continente», individuando una sede stabile come «Torino, Milano, Pavia, Firenze», cui fare capo, onde mettere stabilmente le proprie radici e sviluppare quindi, con la dovuta organicità, il proprio programma di ricerca scientifico. Certamente, perlomeno da questo punto di vista, per uno studioso come Geymonat formatosi tra Torino e Vienna, il soggiorno sardo presenta, al di là di indubbi vantaggi, anche alcuni seri problemi, sia, come si è accennato, sul piano scientifico, sia su quello concernente la propria “visibilità” nel quadro del contemporaneo dibattito filosofico italiano. Ma nel momento stesso in cui Geymonat cerca di esplorare saggiamente le eventuali possibilità per una sua “chiamata” sul Continente, tuttavia ribadisce anche la sua determinazione a svolgere, con serietà, il proprio lavoro presso l'Università di Cagliari. Da questo punto di vista va così sottolineato l'interessante confronto che ebbe a Firenze con uno studioso come Eustachio Paolo Lamanna, che

dissuase peraltro Geymonat dall'abbandonare le Facoltà filosofiche per passare senz'altro alle Facoltà di Scienze, onde agevolare la sua "chiamata". Ma è altresì chiaro che Geymonat ambiva ad attivare una "chiamata" su una sede che gli avrebbe potuto consentire di non muoversi più, onde poter meglio radicare il suo stesso impegno scientifico, didattico e di ricerca.

Sempre in questa prospettiva non va allora sottovalutato il prezioso lavoro di organizzazione culturale che un filosofo come Giovanni Maria Bariè, sia pur su diretta indicazione e sollecitazione costante di un uomo come Dal Pra, iniziò a svolgere per aprire la strada di una chiamata di Geymonat a Milano istituendo la prima cattedra di Filosofia della scienza del nostro paese. In realtà, come si evince proprio da queste lettere inedite, questa idea era stata coltivata da Geymonat fin dal suo insediamento a Cagliari: i preziosi consigli di Lamanna, la costante e continua disponibilità di un serio studioso ed organizzatore della cultura come Mario Dal Pra, unitamente alla significativa disponibilità di un pensatore come Bariè, gettavano, in realtà, i primi semi che, di lì a pochi anni, avrebbero infine consentito di far maturare la "chiamata" dell'epistemologo torinese a Milano, attivando, in tal modo, la prima cattedra italiana di Filosofia della scienza. Si trattava, indubbiamente, di un ambizioso traguardo, assai prezioso e oltremodo delicato, cui Geymonat tuttavia lavora non appena riesce ad entrare, in modo organico ed ufficiale, entro il cerchio del mondo universitario italiano, insediandosi appunto nell'ateneo cagliaritano. Ma, come poi dimostrerà ad abbondantiam tutto l'enorme, capillare e invero straordinario lavoro organizzativo, scientifico, culturale ed editoriale posto in essere da Geymonat in tutti i decenni successivi, si trattava veramente di un programma culturale di ampio respiro, in grado di incidere profondamente sulla stessa fisionomia culturale complessiva della filosofia italiana.

Questi erano, perlomeno, i desiderata più profondi e radicati di Geymonat fin dagli anni cagliaritani. Queste brevi lettere aiutano proprio a comprendere come questo progetto fosse, in realtà, pensato e caldeggiato da Geymonat fin dai suoi primi passi accademici ufficiali. Né andrà taciuto come Geymonat cerchi comunque di agevolare il suo rientro in una sede "continentale" in grado di favorire il suo progetto, prestando anche attenzione al fatto di dover operare con accorta intelligenza strategica. Per questa ragione scarta fin da subito la possibilità di lavorare per ottenere una "chiamata" dalla sua città natale, Torino. Geymonat conosce troppo bene il capoluogo piemontese per illudersi sulle forti resistenze che potrebbe incontrare in questa sede universitaria. Anche perché Torino costituisce un centro nel quale il Nostro ha svolto anche un preciso ruolo politico, sia quale partigiano combattente della Resistenza italiana, sia come esponente di spicco del Partito comunista italiano cui era allora iscritto, dopo aver svolto per un breve tempo l'incarico di direttore dell'edizione piemontese de «l'Unità», ed

essere anche stato Assessore al personale nella giunta del Consiglio Comunale di Torino dopo la Liberazione. D'altra parte Torino potrebbe offrire abbastanza agevolmente a Geymonat la possibilità di una "chiamata" presso la Facoltà di Scienze, ma proprio questa effettiva opportunità pratica lo induce a lasciar cadere questa eventualità, giacché il Nostro vuole concentrare la propria azione culturale in seno alle Facoltà di filosofia, onde promuovere quel profondo cambiamento della cultura filosofica del nostro paese che, in cuor suo, auspicava con la massima determinazione possibile, come emergeva anche dalle pagine dei suoi Studi per un nuovo razionalismo, apparsi a ridosso immediato del 25 aprile 1945.

Il secondo gruppo di lettere qui presentate risalgono, invece, agli anni Settanta, quando ormai Geymonat è saldamente radicato, e da molti lustri, nell'ateneo milanese nel quale è arrivato a partire dal 1956, dopo aver lavorato per un triennio presso l'Università di Pavia, dove ha insegnato Storia della filosofia, provenendo dall'università sarda. Da queste altre lettere emergono differenti preoccupazioni connesse, più direttamente, con la vita della Facoltà milanese, con alcuni problemi concernenti i rapporti con gli allievi (sia i propri, sia quelli di Dal Pra), ma anche alcune interessanti considerazioni che concernono, più direttamente, il rapporto tra Geymonat e lo stesso Dal Pra. Da questo punto di vista assumono un rilievo certamente non trascurabili gli amichevoli "consigli" che Geymonat rivolge, in più occasioni, a questo suo collega. Nella lettera dell'aprile 1974 Geymonat si mostra molto vicino a Dal Pra e lo invita apertamente a rinunciare all'idea di anticipare, di molti anni, il suo pensionamento. Lo fa ricordando, *apertis verbis*, e da par suo, il prezioso e invero insostituibile apporto che Dal Pra ha sempre donato all'Università di Milano e, in verità, a tutto il mondo universitario italiano del Novecento.

La disponibilità che Geymonat attesta nel voler aiutare concretamente Dal Pra in un momento di oggettiva difficoltà si amplia poi, negli anni seguenti, con una più disincantata valutazione dell'importanza intrinseca stessa dello studio della filosofia una volta che il Nostro è ormai sulle soglie di abbandonare definitivamente, per limiti d'età, il suo ruolo ufficiale di professore universitario. Certamente da queste lettere emerge anche la piena determinazione con la quale Geymonat si è battuto apertamente per far sì che la Facoltà di Lettere e Filosofia di Milano chiamasse al suo posto, a Milano, un suo allievo come Giulio Giorello. Ma accanto a questo tema, tipicamente accademico, emergono anche altre considerazioni che non devono essere affatto sottovalutate. Geymonat, nella lettera del luglio 1978, dichiara infatti a Dal Pra quanto segue:

«l'unica cosa a cui tengo molto è la tua amicizia, che spero potrà approfondirsi proprio perché non più condizionata da circostanze

esterne (come il trovarci a dirigere i due Istituti paralleli). Quando si è avanti negli anni, come sono io anche se godo di ottima salute, ci si convince che la filosofia ha un senso solo se è effettivamente ricerca della verità, non velata da preoccupazioni estrinseche di qualsiasi genere».

Nel momento in cui Geymonat sta per lasciare l'insegnamento universitario avendo peraltro conseguito il suo ultimo obiettivo concernente la sua "successione" accademica (un aspetto per il quale noi studenti, una volta entrati in dimestichezza con l'epistemologo torinese, parlavamo di lui come di un "barone rosso"), avverte, dunque, l'esigenza di tornare, in modo più libero e ancor meno condizionato, alla natura essenziale e più vera del bios theoretikòs proprio e specifico della riflessione filosofica: la ricerca della verità. Né è privo di valore che proprio nel momento in cui intende ribadire tale centralità della ricerca della verità quale telos insopprimibile e primario della riflessione filosofica, Geymonat si augura anche che la sua amicizia con Dal Pra, peraltro già collaudata da tanti anni di collaborazione, di lavoro comune e anche di molteplici problemi aperti che i due interlocutori hanno dovuto variamente affrontare nel corso dei numerosi decenni durante i quali hanno retto, complessivamente, le sorti del corso di laurea in filosofia della statale di Milano, consenta anche un approfondimento del loro stesso rapporto. Un tema, quest'ultimo, che riemerge nuovamente, e con una rinnovata forza "geymonatiana", nella lettera del settembre 1978, con la quale Geymonat vuole rincuorare e quasi "supportare" Dal Pra nel suo rimanere in prima fila nel reggere le sorti dell'insegnamento filosofico milanese, proprio nel momento in cui Geymonat è invece costretto a lasciarlo per i raggiunti limiti di età:

«Voglio anche aggiungere, però, che non devi assolutamente cedere al ben comprensibile desiderio di lasciare anzi tempo l'insegnamento. Tu sei la più valida colonna del nostro "Dipartimento di Filosofia", e guai se proprio questa colonna venisse a mancare! È vero che tale "Dipartimento" non è più quello di una volta; dei tempi di Banfi e di Bariè (per non parlare di Martinetti), circondati da un gruppo di giovani come te, come Paci, Cantoni, Preti, Vasa, e tanti altri di indiscutibile valore. Ma anche le Facoltà hanno i loro "corsi e ricorsi", ed è possibile che ritorni una "età dell'oro" anche per Milano; ed è certo che, se ritornerà, questo sarà possibile soprattutto per l'esempio che tu hai sempre dato di rigore nella ricerca della verità storica e filosofica. Posso assicurarti, che anche i giovani che mi sono più vicini, per essersi dedicati agli studi di filosofia della scienza, mi hanno costantemente parlato del tuo insegnamento come di quello da cui hanno più imparato per contenuti e per metodo».

Da questo passo si evince come Geymonat (e anche Dal Pra, of course!) nutrissero ormai, già verso la fine degli anni Settanta, il comune

convincimento che la situazione complessiva della filosofia presso l'università di Milano non era affatto «più quello di una volta»: non sono infatti più i tempi di Martinetti, di Banfi, di Bariè, ma neppure quelli di un Paci, di un Cantoni, di un Preti e di un Vasa. Quel tempo e quella stagione sembrano essere ormai definitivamente morte e defunte, del tutto dimenticate, e forse anche soffocate e neglette, da un diverso e nuovo corso, da altre anime, da altre presenze culturali, da altre strategie ed obiettivi. Da questo passo si evince proprio che Geymonat (e Dal Pra) non negano affatto questa situazione oggettiva, né nascondono, come struzzi, la loro testa sotto la terra per non vedere quanto sta davanti ai loro occhi. Tuttavia, come si è visto, Geymonat si appella, vichianamente, proprio ai «corsi e ricorsi» della storia, per parlare della possibilità che, prima o poi, «ritorni una "età dell'oro" anche per Milano», onde rincuorare il suo amico e sodale. Con questa fiducia, che implica, evidentemente, una forma di complessiva e preziosa autocritica sul modo con cui i due dioscuri milanesi hanno variamente gestito il loro stesso potere accademico e scientifico, Geymonat, da autentico lottatore quale è sempre stato nel corso di tutta la sua vita, conclude allora la sua riflessione critica con un'indicazione che cerca di trasformare, ancora una volta vichianamente, una difficoltà, in una opportunità. Ma nel farlo Geymonat non dimentica peraltro di delineare anche una precisa critica al suo stesso, spesso irruente, modo d'essere:

«Per quanto riguarda personalmente me, io riconosco senza difficoltà di essere spesso troppo impulsivo e unilaterale; ma se tu dici che ti ho donato qualcosa in tutti questi anni, io posso dirti che tu mi hai donato moltissimo, anche quando ci trovavamo in disaccordo. Senza dubbio oggi sono contento di lasciare la Facoltà, onde poter concentrare tutte le mie forze in lavori di maggior impegno (filosofico e anche di politica culturale), ma la lascio con animo più sereno proprio in quanto penso che essa può ancora contare per anni sulla tua opera. E soprattutto in quanto penso che questo mio distacco, se mi libera da tanti rapporti di ufficio (puramente formali), non inciderà per nulla sulle vere amicizie, come appunto la tua, che anzi potrà divenire ancora più profonda e più ricca».

Ancora una volta emerge, dunque, il valore e il significato emblematico di questa amicizia tra Geymonat e Dal Pra che si è rinforzata anche e malgrado le difficoltà scaturite dai loro progressi disaccordi. Ma Geymonat si augura che proprio il suo più completo e definitivo distacco dal mondo accademico gli consentirà infine di approfondire anche, in modo ancor più autentico, il suo sincero rapporto di amicizia con Dal Pra. Né può negarsi come quell'accento autocritico all'impulsività del suo carattere possa delineare un'amarezza per qualche sua recente decisione dalla quale tuttavia Geymonat vuole reagire incrementando ancor più, se possibile, il suo impegno sul fronte della riflessione filosofica

e anche su quello della politica culturale.

In un analogo spirito di reciproca sintonia umana e culturale si collocano anche le lettere dell'agosto e del settembre 1983 in cui Geymonat comunica a Dal Pra la scomparsa della sua prima moglie e riflette sulla morte di Virginia Lavagna con la quale aveva condiviso gran parte della sua vita. Anche in questo caso il dolore per la morte della moglie si intreccia con una comunità di affetti condivisa con Dal Pra, con sua moglie Ines Rizzoli che aveva perso nel frattempo sua sorella), nonché con il dolore di Giuseppina Vasa che tre anni prima aveva visto morire improvvisamente suo marito Andrea Vasa, comune amico di Dal Pra e Geymonat. Anche da questi cenni si coglie, dunque, una preziosa comunità d'affetti in cui i rapporti personali si intrecciano con le stesse vicende della ricerca filosofica che ha contraddistinto la vita e l'opera di questi studiosi che hanno tutti fatto parte, sia pur con accentuazioni diverse e con specifici programmi filosofici, della comune ricerca filosofica razionalista, milanese ed italiana, del dopoguerra.

Al Geymonat più combattivo, critico e polemico, si ricollega, invece, l'interessante documento pubblicato in Appendice a questi documenti. Si tratta ancora di una lettera che Geymonat ha voluto inviare in copia a Dal Pra dopo averla indirizzata al direttore di «Le Monde». La causa immediata di questa presa di posizione è individuabile nell'inchiesta giornalistica con la quale Christian Descamps aveva voluto fornire un'immagine dell'allora contemporanea ricerca filosofica italiana. Di fronte al quadro complessivo che emergeva dall'inchiesta pubblicata da «Le Monde», – nella quale si attribuiva spazio soprattutto alla riflessione di Emanuele Severino, Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, Giulio Giorello ed Aldo Gargani, parlando solo di riviste come «Aut-aut», «la Gola» o «Alfabeta» – Geymonat avverte senz'altro l'esigenza di dover reagire, onde far presente al pubblico francese le diverse articolazioni presenti nella ricerca filosofica italiana. Naturalmente a fronte dei puntuali rilievi critici di Geymonat, peraltro pubblicati con alcuni significativi "tagli" censori, Descamps ha apparentemente buon gioco nel ricordare i limiti intrinseci di un'inchiesta giornalistica volta, semmai, ad inaugurare una serie di molteplici interventi sulla filosofia italiana. Tuttavia, a ben leggere la lettera di Geymonat, le censure cui è stata sottoposta all'atto della sua effettiva pubblicazione, le modalità strategiche con le quali è stata concepita e scritta, nonché sia la qualifica che Geymonat vuole espressamente indicare accanto al suo nome, sia le critiche che rivolge, apertamente, con cortesia ma con altrettanta fermezza, al suo allievo-successore milanese in merito alla presenza della filosofia della scienza nell'ambito della cultura italiana del tempo, non si può allora dubitare del valore specifico che Geymonat le assegnava, né si può negare come in quella precisa fase della sua riflessione, l'epistemologo torinese fosse profondamente e nuovamente insoddisfatto delle stesse modalità con le quali aveva operato istituzionalmente a Milano.

Non per nulla Geymonat, nel momento in cui sottolinea di essere stato il primo titolare di una cattedra di Filosofia della scienza in Italia, non può non ricordare, in polemica con il suo successore milanese, che non si può affatto ridurre la presenza della filosofia della scienza italiana al solo insegnamento milanese. Infatti Geymonat indica puntualmente il nominativo di alcuni dei principali protagonisti della ricerca epistemologica italiana – da Ettore Casari ad Evandro Agazzi, da Alberto Pasquinelli a Vittorio Somenzi – per ricordare che in tutta la penisola si contano ormai più di venti cattedre di questa disciplina! A questo proposito Geymonat parla apertamente di uno «sviluppo spettacolare» della Filosofia della scienza in Italia e, in tal modo, non solo “tira le orecchie” al suo allievo, ma si ricollega, direttamente, a quello stesso suo ambizioso e storico progetto culturale che aveva nutrito fin dagli anni di Cagliari, quando aveva iniziato a lavorare istituzionalmente per far istituire la prima cattedra di Filosofia della scienza italiana, quale prezioso «punto archimedeo» onde poter trasformare, ab imis fundamentalis, la fisionomia complessiva della cultura filosofica italiana. Dunque, proprio su questo tema si rivolge ancora la riflessione di Geymonat. Ma nel momento stesso in cui il Nostro denuncia la parzialità e la strumentalità complessiva dell’immagine della ricerca filosofica italiana delineata da Descamps (abilmente favorita anche dalle parziali e volutamente lacunose considerazioni del suo antico allievo milanese) e ancora, nel momento stesso in cui rivendica, giustamente, i titoli di merito della sua ricerca filosofica, condotta in parziale sintonia con quella di altri studiosi come Norberto Bobbio, Mario Dal Pra, Nicola Badaloni, Giulio Preti, Cesare Luporini, Paolo Rossi, Tullio Gregory, Carlo Augusto Viano e altri, in realtà Geymonat non può fare a meno di riflettere criticamente anche sul suo stesso operato culturale ed istituzionale. Per questo preciso motivo invia la sua lettera a Dal Pra, lasciando espressamente figurare nella fotocopia il suo appunto autografo personale. Questo documento costituisce dunque per noi quasi una sorta di “messaggio in una bottiglia” con il quale Geymonat, se non erro, ci invita a ripensare criticamente a tutta la sua opera di studioso, di filosofo, di organizzatore di cultura e di docente universitario, nonché anche al suo stesso, enorme e fondamentale, lavoro organizzativo, culturale ed istituzionale che, perlomeno entro una certa misura, ha svolto in sintonia anche con lo stesso Dal Pra. Se non erro è proprio da questo ripensamento critico che occorre oggi riprendere le mosse onde meglio comprendere i punti di forza come anche i limiti di questo stesso programma di ricerca filosofico e scientifico di Geymonat che ha certamente contribuito, in modo invero fondamentale, a modificare, in meglio, la cultura filosofica complessiva del nostro Paese. Ma come sempre accade a fronte di questi progetti, occorre anche saper individuare i suoi punti deboli, gli errori di realizzazione e le sue indubbie forzature che hanno finito per ostacolare o rendere meno agevole la realizzazione di questo

stesso ambizioso progetto. Il che poi restituisce lo straordinario lavoro culturale di Geymonat alla dialettica della storia e ai suoi tempi entro i quali anche noi ci dobbiamo dibattere per rintracciare un nostro possibile filo di verità.



Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra nello studio milanese del primo (in Viale Argonne, 42) nel 1985 (Foto di Vito Panico - Archivio privato di Fabio Minazzi).

Carissimo Dal Pra, ho tardato di qualche giorno a risponderti, per veder se mi giungevano gli estratti da Bocca². Purtroppo non sono ancora arrivati; ma non v'è a stupirsi, dato che i pacchi impiegano molto tempo dal Continente alla Sardegna. Comunque, se puoi accertarti che siano stati effettivamente spediti, mi fai piacere.

Qui la Biblioteca è abbonata alla Rivista e abbiamo perciò potuto leggere subito il fascicolo su Dewey. Il giudizio generale è ottimo, e vi è soltanto da rimproverare all'organizzazione Bocca di non aver previsto una maggior tiratura del numero; dato che molti l'hanno chiesto ai librai, ma senza riuscire a trovarlo. Questa iniziativa – di dedicare un intero fascicolo ad un autore – è veramente lodevole e risponde al desiderio dei lettori. Molte congratulazioni, dunque, e auguri per il futuro. Intanto io ho fatto il possibile per procurarti nuovi abbonati, ed ho l'impressione di esservi in parte riuscito.

Quanto al Russell, ti ringrazio molto del tuo invito, e vorrei dirti di sì. Non mi è tuttavia possibile perché qui a Cagliari mancano le sue opere e in particolare i *Principia*³. Se fosse possibile inserire nel fascicolo una nota sui rapporti tra logica e matematica nei *Principi* (da me tradotti⁴), accetterei senz'altro; mi pare però troppo un tema limitato, e credo meglio rinunciarvi senz'altro⁵. Per un articolo come quello da te desiderato

1 Su carta intestata dell'Università di Cagliari, Facoltà di Magistero, Il Preside.

2 Si tratta degli estratti del saggio di Geymonat, *La logica di Dewey e il nuovo razionalismo*, apparso originariamente nel numero monografico su Dewey promosso dalla «Rivista critica di storia della filosofia» (VI, 1951, fasc. 4, pp. 319-27) e poi ripubblicato sia nel volume di AA.VV., *Il pensiero di John Dewey*, a cura di Mario Dal Pra, pubblicazioni della «Rivista critica di storia della filosofia», Bocca, Milano 1952, alle pp. 67-75, sia in L. GEYMONAT, *Filosofia e scienza nel '900*, a cura di Mario Quaranta, Edizioni GB, Padova 1991, pp. 83-96. Al fascicolo monografico della «Rivista critica di storia della filosofia» consacrato a Dewey hanno collaborato, in ordine di pubblicazione, i seguenti studiosi: Nicola Abbagnano, Antonio Banfi, Mario Dal Pra, Giulio Preti, Andrea Vasa, L. Geymonat, Ferdinando Vegas, Lamberto Borghi, Dino Formaggio, Aldo Visalberghi, Maria Elena Reina, Salvatore Onufrio, Fortunato Brancatisano e Francesco Cafaro.

3 Cfr. BERTRAND RUSSELL - ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, University Press of Cambridge, Cambridge 1910-1913, 3 voll., trad. it. parziale, concernente la sola *Introduzione ai «Principia Mathematica»*, Presentazione, traduzione e note di Paolo Parrini, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1977.

4 Cfr. BERTRAND RUSSELL, *I principi di matematica*, ed. it. a cura di Ludovico Geymonat, Longanesi, Milano 1951, 1963² in cui figura anche una *Avvertenza del traduttore*, pp. 9-11, datata «Torino, agosto 1950». La traduzione di quest'opera fu realizzata da Geymonat con la diretta collaborazione della sua prima moglie, Virginia Lavagna Geymonat, che conosceva molto bene la lingua inglese.

5 Effettivamente la «Rivista critica di storia della filosofia» promosse, nel 1953, un fascicolo monografico consacrato a Bertrand Russell (anno VIII, marzo-aprile 1953, fasc. 2) in figurano due scritti di Russell seguiti, nell'ordine di pubblicazione, dagli

puoi rivolgerti a Giuseppe Vaccarino⁶, l'amico di Ceccato [Giammoro, Messina]. Se non lo conosci personalmente, puoi scrivergli a mio nome. Conosci certamente i suoi articoli su «Sigma» e su «Methodos»; anche quelli su «Archimede» sono assai buoni⁷.

Grazie per il tuo interessamento circa i miei passi per tornare in Continente. Veramente, allorché fui a Firenze in novembre a tenervi un discorso all'Accademia La Colombaria⁸, me ne parlò La manna⁹ e mi dis-

studi di Andrea Vasa, Giulio Preti, Umberto Segre, Francesco Cafaro, Ferdinando Vegas, Mario Dal Pra, Andrea Galimberti e Umberto Forti, Maria Elena Reina (quest'ultima ha curato la bibliografia finale *di e su* Russell, anche con la collaborazione di Rodolfo Mondolfo per l'indicazione delle traduzioni di opere del filosofo inglese comparse in Argentina).

- 6 Giuseppe Vaccarino, nato a Pace del Mela, in provincia di Messina, il 2 marzo 1919, si è laureato in Chimica industriale nel 1941 presso l'Università degli Studi di Milano. Nel 1947 ha fondato e diretto con Vittorio Somenzi «Sigma», mentre nel 1949 fonda e dirige, con Somenzi e Silvio Ceccato, «Methodos». Conseguita nel 1955 la libera docenza in Filosofia della scienza, inizia tuttavia ad insegnare presso solo a partire dal 1970 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Messina nella quale il suo insegnamento è infine terminato nel 1989. L'evoluzione genealogica complessiva del suo sistema di semantica può essere rintracciata nei seguenti volumi: *Chimica della mente. La semantica ricondotta alle operazioni costitutive dei significati* (Carbone, Messina 1977), *Analisi dei significati* (Armando, Roma 1981), *Prolegomeni* (Società Stampa Sportiva, Roma, volume primo, 1997, Quaderni di metodologia 8, Roma, volume secondo, 2000), *Scienza e semantica* (Melquades, Milano 2006), *Prolegomeni. Dalle operazioni mentali alla semantica* (Edizioni CIDDO, Rimini 2007), mentre l'evoluzione del suo pensiero critico-filosofico può essere individuata nei seguenti libri: *L'errore dei filosofi* (D'Anna, Messina-Firenze 1974), *La mente vista in operazioni* (D'Anna, Messina-Firenze 1974), *Scienza e semantica costruttivista* (Clup, Milano 1989), *La nascita della filosofia* (Quaderni di Metodologia, Roma 1996). Notevole successo ha conseguito un suo singolare racconto filosofico, *Lo sporco* (Marsilio, Venezia 1977). Vaccarino, come accenna successivamente Geymonat nella sua lettera, ha anche collaborato ad una rivista divulgativa come «Archimede», pubblicando articoli sul *Carattere e funzione della logica* (1949, 5), *Le proposizioni quasi-analitiche* (1949, 2), *Il calcolo delle proposizioni* (1949-1950), *Il calcolo dei predicati* (1951, 3), *La sillogistica* (1952, 3 e 4), *Il calcolo delle classi* (1953, 2), *Il calcolo delle relazioni* (1953, 2). Sulla sua attività negli anni del primo dopoguerra e, ancor più, sulle vicende complessive della rivista «Sigma», si può tener presente lo studio di Gabriella Sava, «Sigma»: *coscienza e metodo*, «Il Protogora», anno XXVIII-XXIX, gennaio 1988-dicembre 1989, IV serie, n. 13-16, pp. 181-203 (edito nel numero monografico consacrato agli *Aspetti e problemi della filosofia italiana contemporanea*, curato da Antonio Quarta).
- 7 Giuseppe Vaccarino pubblicò successivamente il saggio *Il mondo fisico secondo la filosofia di Bertrand Russell*, nel fascicolo monografico dedicato al pensatore inglese della «Rivista critica di storia della filosofia» (VIII, 1953, 2, pp. 175-210). Questo studio costituisce, del resto, l'unica collaborazione di questo studioso alla rivista dalpriana. «Sigma» era pubblicata a cura di Giuseppe Vaccarino e Vittorio Somenzi, mentre «Methodos», rivista trimestrale di Metodologia e di Logica Simbolica, era promossa dal Centro Italiano di Metodologia e Analisi del Linguaggio di Silvio Ceccato.
- 8 Cfr. L. GEYMONAT, *Caratteri e problemi della nuova metodologia*, «Atti dell'Accademia fiorentina di scienze morali 'La Colombaria'», Olschki, Firenze 1952, (estratto di complessive 19 pagine) successivamente riedito in L. GEYMONAT, *Saggi di filosofia neorazionalista*, Einaudi, Torino 1953, pp. 67-81.
- 9 Eustachio Paolo Lamanna (Matera 9 agosto 1885-Firenze 12 giugno 1967) fu docente di Storia della filosofia a Firenze dal 1925. Autore di diverse opere su Kant (e

se che, volendolo, Torino o un'altra Università avrebbe potuto chiamarmi per epistemologia o logica, filosofia delle scienze, ecc. Alla mia ovvia obiezione che una tal cattedra non esiste nell'elenco nazionale degli insegnamenti, Lamanna rispose che la Facoltà, la quale intende chiamarmi, dovrebbe innanzitutto richiedere l'istituzione della nuova cattedra; egli Lamanna si impegnerebbe a farla approvare dal Consiglio Superiore e in un annetto la cosa sarebbe fatta. Poi si potrebbe iniziare la solita procedura per la chiamata, ecc.

A Torino però non ho voluto parlarne, perché so che – malgrado i molti amici che annovero in Lettere – vi sono alcuni avversari politici i quali impegnerebbero una lotta abbastanza dura. Ed io non voglio andare col disaccordo della Facoltà. Mi sarebbe forse più facile persuadere la Facoltà di Scienze; ma anche Lamanna mi ha sconsigliato di disertare la Facoltà Filosofiche ove anche un voto (per concorsi ecc.) può essere molto importante.

Negli ultime settimane Citanna e Valeri hanno sollecitato la mia accettazione per Trieste¹⁰; ti confesso però che non mi sento proprio di andarci. Ora ho la famiglia qui, e non intenderei muovermi se non per una sede ove pensassi di rimanere tutta la mia vita (Torino, Milano, Pavia, Firenze). Nell'attesa che qualcosa maturi¹¹, io cerco di fare qui tutto il

il suo pensiero morale e politico), nonché sul ruolo del pensiero di ispirazione religiosa, è anche noto per aver pubblicato un diffusissimo manuale di storia della filosofia.

10 Tra guerra e primo dopoguerra la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trieste visse una fase di grande precarietà ma anche di forte volontà di crescita: fondata, per decisione autonoma e clandestina del Corpo accademico, nel novembre del 1943, la sua istituzione fu tuttavia retrodatata ai primi giorni di settembre, onde negare ogni legame istituzionale col ricostituito governo fascista di Salò e sottolineare emblematicamente la nascita della Facoltà nel segno della libertà. Nell'immediato dopoguerra la Facoltà sarà nuovamente riconosciuta sia dalle autorità italiane, sia dal Governo militare della zona A della Venezia Giulia, nel novembre 1945. Sotto la lunga presidenza di Francesco Collotti la Facoltà conobbe così un progressivo incremento di crescita e articolazione. La richiesta rivolta a Geymonat rientra in questo clima di crescita complessiva di questa Facoltà e fu avanzata, secondo quanto si ricava da questa lettera, da uno studioso di letteratura italiana docente a Trieste come Giuseppe Citanna e da uno dei due fratelli Valeri: Diego, altro studioso di letteratura italiana che ha insegnato a Trieste, oppure Nino, uno storico del risorgimento che pure ha insegnato a Trieste.

11 L'istituzione della prima cattedra di Filosofia della scienza in Italia, che costituì indubbiamente un evento di grande valore culturale, fu creata dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, nel 1956, e Geymonat fu chiamato a ricoprirla. A questo proposito così ha ricordato Geymonat stesso: «Il merito fu soprattutto di Bariè. Si era liberata la cattedra di Banfi ed il Consiglio di Facoltà aveva deciso di destinarla a una materia filosofica. Era però diviso se assegnarla ad Estetica, chiamando Paci, oppure a una materia nuova, Filosofia della Scienza, chiamando me. Il Consiglio di Facoltà, dopo alcune discussioni, optò per questa seconda soluzione» (L. GEYMONAT, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, il Saggiatore, Milano 1979, p. 99). Da ricordare come a questa coraggiosa soluzione innovativa contribuì anche il parere positivo dello psicanalista Cesare Musatti, oltre a quello di Mario Dal Pra. Per la figura di Bariè nel ricordo di Geymonat cfr. la successiva nota n. 10.

mio dovere di studioso e di professore (oltre alla filosofia, tengo un incarico di storia della filosofia e uno di Matematiche Superiori in Scienze)¹²; e intanto cerco di tenermi vivo nel Nord, su qualche rivista.

Evidentemente il sapere che qualcuno si preoccupa di me mi fa molto piacere, anche se non m'illudo sulle possibilità di passare dai progetti alle realizzazioni. Per tutto ciò ti sono profondamente riconoscente per le tue parole e ti prego di ringraziare molto Bariè¹³ da parte mia.

Con la più viva cordialità

Tuo L. Geymonat

12 Presso l'Università degli Studi di Cagliari Geymonat, in qualità di terzo vincitore del primo concorso italiano di *Filosofia teoretica* bandito dopo il crollo del fascismo, nel primissimo dopoguerra, è stato nominato docente straordinario di *Filosofia*, a partire dal 1 novembre 1943, presso la Facoltà di Magistero, ed è stato inoltre incaricato dell'insegnamento di *Storia della filosofia* per gli anni accademici: 1949-50; 1950-51; 1951-52 e 1952-53, nonché di *Matematiche superiori* nella Facoltà di Scienze per gli anni accademici: 1950-51 e 1951-52. Dal 15 dicembre 1952 Geymonat, ancora straordinario di Filosofia nell'università sarda, fu chiamato alla cattedra di *Storia della filosofia* presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pavia. Precedentemente Geymonat era stato assistente di *Analisi algebrica* presso l'Università di Torino negli anni accademici 1931-32; 1932-33 e 1933-34, nonché incaricato di *Storia delle matematiche* presso l'Università di Torino negli anni accademici 1946-47; 1947-48 e 1948-49. Presso l'Università di Cagliari Geymonat, in qualità di relatore, ha avuto quattro suoi laureati nel settore filosofico (Giuseppe Struglia, *Appunti sul problema dei rapporti tra ragione e fede*, 1951; Ezio Mascia, *Relatività dell'uomo e dei suoi problemi in alcuni aspetti della filosofia contemporanea*, 1951; Maria Adonella Reale, *L'errore come limitazione conoscitiva nella filosofia di Benedetto Spinoza*, 1951 e Giuliana Atzeni, *Il problema del significato come critica metodologica delle conoscenze assolute della filosofia e della scienza*, 1952) e tre laureati in quello matematico (Elvio Scanu, *Ricerche sui numeri trascendenti*; Maddalena Oggiano, *Studio di alcuni insiemi di numeri irrazionali mediante frazioni continue*; Giuseppe Uda, *Ricerche sugli spazi astratti*).

13 Giovanni Maria Bariè (Milano 19 ottobre 1894-ivi, suicida, 3 dicembre 1956), allievo di Piero Martinetti, fu docente di Filosofia teoretica all'Università Statale di Milano e sostenitore di un neotrascendentalismo cui sono consacrate opere come *L'io trascendentale* del 1948 e *Il concetto di trascendentale*, del 1957. A Bariè Geymonat ha dedicato il saggio *Il significato e il valore dell'epistemologia moderna nella concezione filosofica di G.E. Bariè*, «Il pensiero», 1957, 3, pp. 332-339 (successivamente riedito in L. Geymonat, *Filosofia e scienza nel '900*, op. cit., alle pp. 137-41), mentre Bariè si era invece occupato del pensiero di Geymonat in un suo saggio dell'anno precedente, *Il neopositivismo*, «Giornale liceale della filosofia italiana», 1956, 2, pp. 299-331. Di Bariè Geymonat ha scritto: «nell'ambito degli idealisti, era senz'altro uno dei più originali per formazione. Era stato politicamente fascista, ma, essendo allievo di Martinetti, cui era legato affettivamente, aveva conservato una notevole autonomia e spirito critico. Per esempio, intervenne violentemente contro l'esclusione di Spinoza dai programmi liceali voluta dalla politica razziale. La sua formazione filosofica era di un idealismo kantiano aperto anche a una riflessione metodologico-filosofica sulla scienza. Il suo interesse per la scienza aveva un accento nettamente antineopositivista, proprio perché riteneva di poter contrapporre ai neopositivisti una filosofia della scienza più legata a significati "profondi" della scienza» (L. GEYMONAT, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, op. cit., p. 99).

Carissimo Dal Pra, rispondo con un certo ritardo alla tua del 25-2- perché ho voluto riflettere bene, se mi era possibile accontentarti per l'articolo su Russell. Purtroppo ho dovuto decidere in senso negativo, e te ne chiedo vivissime scuse. Credo però che Vaccarino potrà sostituirmi perfettamente, perché è specializzato in logica-matematica (è dottore in mat. non in fisica¹⁵).

Ti ringrazio molto per quanto hai fatto, e farai insieme con Bariè, a scopo di far istituire una cattedra di epistemologia a Milano. Ti prego di tenermi informato di tutti i vostri passi; qualche appoggio a Roma l'ho e naturalmente mi sforzerò di muoverli tutti nel modo più opportuno. Ti prego anzi di farmi sapere se credi opportuno che io scriva un biglietto di ringraziamento a Bariè; non vorrei aver l'aria di impegnarlo più di quanto egli desideri, ma neanche vorrei sembrare privo di riconoscenza.

Hai visto il 1° fascicolo della «Rivista di Filosofia» del 1952? Che ne dici della nuova direzione¹⁶? Io continuo a collaborarvi intensamente,

14 Su carta intestata dell'Università di Cagliari, Facoltà di Magistero, Il Preside.

15 In realtà, come si è accennato nella nota sei, era invece laureato in Chimica industriale.

16 A partire dal 1952 la «Rivista di Filosofia» cambiò editore, passando dalle Edizioni di Comunità a Taylor Editore di Torino (casa editrice torinese di proprietà di Nicola Abbagnano e di sua moglie): per l'occasione fu annunciata anche la nuova composizione della Direzione della rivista, ora affidata esclusivamente a Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio. Nelle parole di Geymonat si coglie, pertanto, una certa qual amarezza per questa improvvisa decisione che, *de facto*, lo aveva estromesso dalla Direzione della rivista cui aveva iniziato a collaborare fin dal 1933 (dunque due anni prima di Bobbio, la cui collaborazione alla Rivista martinettiana inizia solo nel 1935), sotto la guida diretta di Piero Martinetti e alla cui ripubblicazione, dopo la guerra, aveva collaborato attivamente, contribuendo tra l'altro a scrivere, insieme con Bobbio, una emblematica *Premessa* apparsa nel primo fascicolo del 1946, in cui si esordiva scrivendo: «dopo la conclusione di un periodo decisivo per la storia umana – periodo in cui il filosofo, come ogni altro uomo, ha dovuto mettere da parte i suoi problemi più cari e scendere egli pure nel vivo della lotta per impegnare se stesso, talvolta nella difesa dei più alti valori etici, tal altra più semplicemente nella difesa della sua persona, della sua famiglia e della sua casa – occorre che egli torni ai suoi problemi con una serietà più grave, con animo reso più comprensivo e più sincero dal contatto con innumeri esperienze e dolori, con senso più profondo della propria missione e della propria responsabilità» (XXXVII, 1946, fasc. 1, p. 3, la *Premessa* è alle pp. 3-5, emblematicamente firmata «LA DIREZIONE»). In questa fase Bobbio, Geymonat e Solari costituivano, dunque, la Direzione della rivista. Solari era tuttavia morto improvvisamente a Torino, l'8 maggio 1952, pochi giorni dopo aver compiuto ott'antanni (essendo nato ad Albino, in provincia di Bergamo, il 25 aprile 1987). Come è noto dal 1927 la «Rivista di filosofia» era stata ispirata direttamente da Martinetti il quale non volle, tuttavia, assumerne mai, formalmente, la Direzione che fu pertanto attribuita ad un suo fedele discepolo, Luigi Fossati. Nell'ispirare questo periodico durante i quindici anni della sua "direzione" Martinetti fu affiancato da Gioele Solari, da Alessandro Levi e poi da Cesare Goretta, Giulio Grasselli, mentre, a metà degli anni

ma farò il possibile per collaborare anche alla tua.

Di nuovo mille grazie di tutto, e molti saluti cordialissimi anche da mia moglie.

Tuo
Ludovico Geymonat

Trenta, entrarono a far parte del Comitato direttivo due giovanissimi studiosi: Bobbio, allievo di Solari, nel 1935 (a questo proposito cfr. *La vita degli studi. Carteggio Gioele Solari - Norberto Bobbio 1931-1952*, a cura e con un saggio introduttivo di Angelo D'Orsi, Franco Angeli, Milano 2000) e, nel 1937, Ludovico Geymonat, allievo di Annibale Pastore, ma molto legato ad Erminio Juvalta tramite il quale su introdotto nell'ambiente martinettiano. Morto Martinetti (il 23 marzo 1943, cfr. La Direzione, *Necrologio di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», XXXIV, 1943, n. 1-2, pp. 1-8), ed essendo nel frattempo scomparso anche Fossati (il 12 aprile 1945, cfr. G. Solari, *Luigi Fossati (1871-1945)*, «Rivista di Filosofia», XXXVI, gennaio-dicembre 1945, pp. 1-6), dopo la fine della guerra la rivista trasferì a Torino la propria redazione (che aveva avuto sede prima a Milano e, successivamente, nella frazione di Velate, a Varese, dove Fossati si era ritirato durante gli anni della seconda guerra mondiale). Pertanto nell'immediato dopoguerra proprio la Direzione, costituita da Bobbio, Geymonat e l'anziano Solari, rappresentava l'elemento di continuità con la precedente stagione martinettiana, mentre la rivista era edita, a partire dal 1945, dal giovane editore Vincenzo Ramella e, dal 1948, dalle Edizioni di Comunità. Comprensibile, quindi, l'amarezza con cui Geymonat, dalla lontana Cagliari, constatata di essere stato ormai estromesso dalla Direzione della rivista cui era stato particolarmente legato durante tutti gli anni Trenta e al cui rilancio aveva attivamente collaborato come membro effettivo della precedente Direzione.

III

Milano, 6-IV-74¹⁷

Carissimo Mario,
ti ringrazio vivamente per la tua lettera del 4 u.s. effettivamente la mancata presentazione della tua proposta mi ha stupito un po', ma il fatto non comportava automaticamente che... io pure rinunciassi a proporre l'aggiunta nello statuto di Facoltà dell'epistemologia. Tant'è vero che ora ho presentato in proposito una richiesta scritta a De Nardis¹⁸. Poiché non vi è alcuna premura, il rinvio da una seduta all'altra non è proprio nulla di grave.

Ciò che invece mi rincresce è che sia sorto fra te e Rambaldi un certo malinteso, spiacevole per tutti. Rambaldi mi ha fatto in proposito una lunga telefonata questa mattina (naturalmente io non gli ho detto nulla della tua lettera), ed io non ho potuto far altro che raccomandargli calma e ponderatezza¹⁹. Speriamo che me mie parole ottengano qualche effetto!

Un'altra cosa che mi dispiace profondamente è che tu contempi la eventualità di andare in pensione, vorrei che tu non vi pensassi neanche. Sei nel pieno vigore delle tue forze intellettuali, e l'anno di congedo servirà senza dubbio a farti riprendere anche le forze fisiche. Non puoi privare gli allievi e i colleghi del tuo apporto, tanto prezioso per l'Università di Milano e per tutto il mondo universitario italiano. Se gli amici possono aiutarti a superare un periodo di momentaneo sconforto, ti prego sinceramente di contare anche su di me²⁰.

17 Su carta intestata dell'Università degli Studi di Milano, Cattedra di Filosofia della scienza, Via Festa del Perdono, 7.

18 Fu Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano dal 1969-70 al 1973-74.

19 Dal Pra, commentando, nel 1989, *La morte di Arrigo Pacchi* («Rivista di storia della filosofia», XLIV, 1989, n. 1, pp. I-IV), cioè del suo discepolo forse più fedele e affezionato, cui stava progressivamente affidando sia la Direzione della sua rivista, sia anche quella del Centro di studi del pensiero filosofico del '500 e del '600 di Milano, ricordava come questo suo collaboratore, già anche da Condirettore della «Rivista di storia della filosofia», avesse sempre «contribuito con il suo equilibrio e con la sua cultura all'attività organizzativa e scientifica della rivista» (p. IV), sottolineando così, ulteriormente, il prezioso valore della dote dell'equilibrio che, difficilmente, potrebbe invece essere attribuita a chi, dopo la scomparsa di Dal Pra, ha occupato entrambe le cariche un tempo destinate a Pacchi.

20 Dal Pra, dopo aver conseguito la libera docenza in Storia della filosofia nel 1943 (con una commissione composta da Giovanni Gentile, Guido Calogero ed Ugo Spirito), iniziò a collaborare, su proposta di Antonio Banfi, con la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano nel 1949, come incaricato di Storia della filosofia antica. Successivamente Dal Pra, vinto il concorso di Storia della filosofia, bandito nel 1949 dall'Università di Cagliari (con una commissione composta da Antonio Alliotta, A. Banfi, Nicola Abbagnano, U. Spirito e P.E. Lamanna che lo giudicò terzo, dopo Eugenio Garin e Enzo Paci), fu chiamato dall'Università di Milano per ricoprire la cattedra di Storia della filosofia medievale.

Io sono in procinto di partire con Virginia, nonché con Giorello e sua moglie²¹, per l'Albania ove sono stato invitato a tenere qualche conferenza all'Università di Tirana. Ci fermeremo fino al 23 aprile. Penso che possa essere un'esperienza molto interessante²².

Di nuovo molte grazie di tutto, in particolare degli auguri di Pasqua che ricambio affettuosamente, con Virginia a te e a tua moglie.

Ludovico G.

le (insegnamento che tenne dal 1951 al 1955), per poi passare, dal 1956, sulla cattedra di Storia della filosofia che era stata di Banfi. Dal Pra chiese comunque un collocamento a riposto anticipato, nel 1986, e fu nominato professore emerito nel 1987, diventando anche membro (prima quale "corrispondente" e successivamente, *in limine mortis*, "effettivo", dell'Accademia dei Lincei). Per altre informazioni più dettagliate sulla vita e la biografia intellettuale di Dal Pra cfr. M. Dal Pra - F. Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992.

- 21 Si tratta di Francesca Calabi che nel medesimo anno aveva pubblicato il volumetto *John Stuart Mill: antologia di scritti di logica, economia, politica, etica*, Introduzione, commento di Francesca Calabi Giorello, Bietti, Milano 1974. In quegli anni Giulio Giorello era apertamente filo-Albanese.
- 22 A questo proposito Geymonat pubblicò poi le sue impressioni tratte da questo viaggio nei seguenti scritti: *Riflessioni sulla nuova Albania*, «La Nuova Albania», XXVIII, 1974, 3, p. 24 e *Impressioni sull'istruzione superiore*, «Albania oggi», VII, 1974, 3, pp. 39-40 (poi riedito sia in *La scuola per tutti*, «Quaderni» di «Albania oggi», Roma 1974, pp. 57-61, sia in «L'Era», I, settembre-ottobre 1974, I, pp. 4-7).

IV

Montegenèvre 27-7-78²³

Caro Mario,
mi è dispiaciuto molto non averti potuto incontrare prima delle vacanze, come si era accennato. Avevo sperato che ce ne fornisse l'occasione l'ultimo consiglio di Facoltà; ma tu saggiamente te ne sei rimasto in montagna. Mi auguro che, vincendo certi ben giustificate perplessità, verrai alla seduta delle chiamate, che dovrebbe aver luogo il 20 o il 21 settembre.

Io conto di partecipare soprattutto perché toccherà a me fare la relazione su Giorello, e rispondere alle eventuali obiezioni che il "logico" intendesse sollevare. Dopo ciò che è accaduto per la "filos. d. scienza serale" non mi stupirei più di nulla.

Forse tu penserai che ho reagito con troppa intransigenza, ma io ritengo che questa mia durezza sia valsa a persuadere i colleghi letterati che non sarebbe stato prudente farmi anche questo affronto (di non chiamare Giorello).

Quanto al gregge degli incaricati di materie filosofiche e ai quattro titolari presenti, sono sinceramente molto lieto di averli potuti conoscere meglio di prima (per es. non sapevo che Micheli²⁴ fosse un esperto di filosofia della scienza... molto più esperto di me!). Così il distacco dall'insegnamento regolare non mi è più costato alcun sacrificio.

L'unica cosa a cui tengo molto è la tua amicizia, che spero potrà approfondirsi proprio perché non più condizionata da circostanze esterne (come il trovarci a dirigere i due Istituti paralleli²⁵).

Quando si è avanti negli anni, come sono io anche se godo di ottima salute, ci si convince che la filosofia ha un senso solo se è effettivamente ricerca della verità, non velata da preoccupazioni estrinseche di qualsiasi genere.

Ti prego di ricordare me e Virginia alla sig.^a Ines - e tanti tanti auguri di buona estate.

Un abbraccio

Ludovico

23 Su carta intestata dell'Università degli Studi di Milano, Cattedra di Filosofia della scienza, Via Festa del Perdono, 7.

24 Gianni Micheli, docente di Storia della scienza dell'Università degli Studi di Milano, già collaboratore della *Storia del pensiero filosofico e scientifico* di Ludovico Geymonat (Garzanti, Milano 1970-76, 7 voll.).

25 Prima dell'Istituzione del Dipartimento di filosofia, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, in Via Festa del Perdono 7, esistevano due Istituti: un «Istituto di Filosofia», intitolato a Piero Martinetti (che fu diretto anche da Ludovico Geymonat) ed un «Istituto di Storia della Filosofia», intitolato ad Antonio Banfi (che fu diretto anche da Mario Dal Pra). Con l'istituzione dei Dipartimenti questi due Istituti vennero sciolti, per dar vita ad un unico Dipartimento di filosofia, sito sempre in Via Festa del Perdono, 7.

V

Barge, 13 settembre 1978

Carissimo Mario,
l'altro giorno, passando a Milano, ho trovato la tua lettera dell'11 agosto e desidero subito dirti il mio grazie più profondo per ciò che mi hai scritto (un vivo grazie anche da Virginia alla quale mi sono permesso di farla leggere).

Voglio anche aggiungere, però, che non devi assolutamente cedere al ben comprensibile desiderio di lasciare anzi tempo l'insegnamento. Tu sei la più valida colonna del nostro "Dipartimento di Filosofia", e guai se proprio questa colonna venisse a mancare! È vero che tale "Dipartimento" non è più quello di una volta; dei tempi di Banfi e di Bariè (per non parlare di Martinetti), circondati da un gruppo di giovani come te, come Paci, Cantoni, Preti, Vasa, e tanti altri di indiscutibile valore. Ma anche le Facoltà hanno i loro "corsi e ricorsi", ed è possibile che ritorni una "età dell'oro" anche per Milano; ed è certo che, se ritornerà, questo sarà possibile soprattutto per l'esempio che tu hai sempre dato di rigore nella ricerca della verità storica e filosofica. Posso assicurarti, che anche i giovani che mi sono più vicini, per essersi dedicati agli studi di filosofia della scienza, mi hanno costantemente parlato del tuo insegnamento come di quello da cui hanno più imparato per contenuti e per metodo²⁶.

Per quanto riguarda personalmente me, io riconosco senza difficoltà di essere spesso troppo impulsivo e unilaterale; ma se tu dici che ti ho donato qualcosa in tutti questi anni, io posso dirti che tu mi hai donato moltissimo, anche quando ci trovavamo in disaccordo. Senza dubbio oggi sono contento di lasciare la Facoltà, onde poter concentrare tutte le mie forze in lavori di maggior impegno (filosofico e anche di politica

26 Come allievo diretto sia di Ludovico Geymonat sia di Mario Dal Pra, posso testimoniare che il primo, quando ero ancora studente universitario, ebbe modo di parlare espressamente con lo scrivente, in occasione della mia domanda di una tesi di laurea in Filosofia della scienza, delle lezioni di Storia della filosofia svolte da Dal Pra. Ebbene, durante questo colloquio Geymonat mi richiese, espressamente, di sostenere un esame di Storia della filosofia con Dal Pra, condizione che, per la verità, avevo autonomamente già soddisfatto precedentemente, traendo proprio quell'impressione di serietà e di rigore di cui si parla nella lettera e che, peraltro, avevo già pienamente conosciuto studiando, per mio conto, le numerose opere storiche dalpraiane conosciute mentre preparavo tutti gli esami di storia della filosofia allora presenti in Statale (ovvero quelli di filosofia antica, medievale, moderna e contemporanea, cui si affiancava la Storia della scienza, nonché due esami di Storia della filosofia, da me sostenuti, rispettivamente, con Dal Pra e con Pacchi). In realtà allora Geymonat e Dal Pra erano effettivamente i due "dioscuri" del corso di laurea in filosofia alla statale di Milano. Né può essere dimenticato che uno studioso di valore come Gustavo Bontadini era solito rilevare, come del resto scrisse sulla rivista di Bariè, che Dal Pra a suo avviso costituiva l'incarnazione stessa della "serietà" e del "rigore".

culturale)²⁷, ma la lascio con animo più sereno proprio in quanto penso che essa può ancora contare per anni sulla tua opera. E soprattutto in quanto penso che questo mio distacco, se mi libera da tanti rapporti di ufficio (puramente formali), non inciderà per nulla sulle vere amicizie, come appunto la tua, che anzi potrà divenire ancora più profonda e più ricca. A te e alla sig.^a Ines un vivo saluto da Virginia, che sta per entrare all'ospedale (a Torino) per farsi operare di cataratta ad un occhio.

Di nuovo un affettuoso abbraccio e un grazie di cuore.

tuo
Ludovico

27 Effettivamente Geymonat, negli ultimi tredici anni della sua vita, dal 1979 al 1991, ha pubblicato ben 14 volumi: *Paradossi e rivoluzioni* (1979), *Per Galileo* (1981), *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper* (1983), *Lineamenti di filosofia della scienza* (1985), *Scienza e storia* (1985), *Le ragioni della scienza* (1986, poi tradotto in portoghese), *Del marxismo* (1987), *La ragione e la politica* (1987), *La libertà* (1988), *Filosofia, scienza e verità* (1989), *I sentimenti* (1989), *La società come milizia* (1989), *La Vienna dei paradossi* (1991), *Filosofia e scienza nel '900* (1991), che diventano infine quindici se si aggiunge anche il postumo *Dialoghi sulla pace e la libertà* (1992).

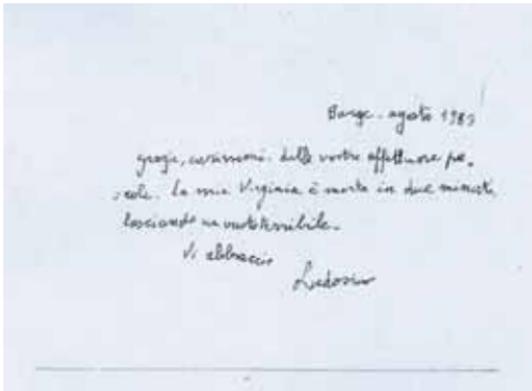
VI

Barge - agosto 1983²⁸

Grazie, carissimi, delle vostre affettuose parole. La mia Virginia è morta in due minuti, lasciando un vuoto terribile²⁹.

Vi abbraccio

Ludovico



Lettera autografa di Geymonat a Ines e Mario Dal Pra dal *Fondo Mario Dal Pra* del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.

- 28 Biglietto di carta bianca, senza intestazione ma evidentemente indirizzato a Mario Dal Pra e alla moglie Ines Rizzoli. Virginia Lavagna Geymonat, nata a Torino il 26 luglio 1911, si era spostata con Geymonat il 6 luglio 1938. Di lei così parlava Norberto Bobbio: «Ho partecipato con grande gioia al fidanzamento prima e al matrimonio poi con la cara Virginia, figlia di un altro magistrato che aveva trascorso per missioni speciali alcuni anni in Cina, di cui lei raccontava volentieri i bei ricordi» (N. BOBBIO, *Testimonianza su Ludovico* in AA.VV., *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat. Atti del Convegno di Milano del 29 novembre 2001*, a cura di Fabio Minazzi, La Città del Sole, Napoli 2003, pp. 31-2, la cit. si trova a p. 32).
- 29 Virginia Lavagna Geymonat è morta a Saluzzo (ma, in realtà, a Barge) il 7 agosto 1983 ed è sepolta nella tomba Geymonati di Torre Pollice. Ringrazio il prof. Mario Geymonat anche per queste precise indicazioni fornitami in occasione di un suo recente seminario su Archimede di Siracusa da lui svolto, il 16 aprile 2008, nell'ambito delle mie lezioni per il corso magistrale di Filosofia teoretica presso l'Università del Salento.

Milano 14/9/83

Carissimo Mario, ho ricevuto ieri la tua lettera da Cortina³⁰, alla quale rispondo qui a Milano perché penso che stai per ritornare in città.

Comprendo il dolore della sig.^a Ines per la morte di sua sorella, perché anche se questa era inferma da tempo costituiva comunque un legame affettivo profondo, tanto più per un animo così fine e sensibile come quello appunto di tua moglie.

Io sono ritornato a Milano domenica sera e sono pieno di melanconia. A Barge la casa, anche senza Virginia, era animata e abbastanza serena per merito dei nipotini e dei numerosi nipoti indiretti che hanno continuato a venire da noi come quando lei era viva. Ma poi hanno dovuto ritornare in città per la scuola, e il silenzio era ormai subentrato al chiasso.

Qui ricevo molte visite di condoglianza: Mangione, Büttemeyer, Rondoni³¹ e tanti altri, ma ti confesso che parecchie volte preferisco starmene solo, per poter pensare intensamente agli anni trascorsi con i loro momenti belli e anche con quelli brutti.

Ma ormai bisogna riprendersi, ed io mi propongo di farlo con coraggio, anche se mi costa molto. Le lagrime non valgono purtroppo a richiamare in vita i nostri morti, e costituiscono soltanto uno sfogo dei sentimenti.

Proprio mezz'ora fa la Giuseppina Vasa mi ha telefonato: è tanto più in grado di comprendere il mio stato d'animo in quanto ha provato la stessa angoscia quando è morto il caro Andrea³², anche lui improvvisamente.

30 Dal Pra era solito passare il periodo della pausa estiva in montagna, a Cortina.

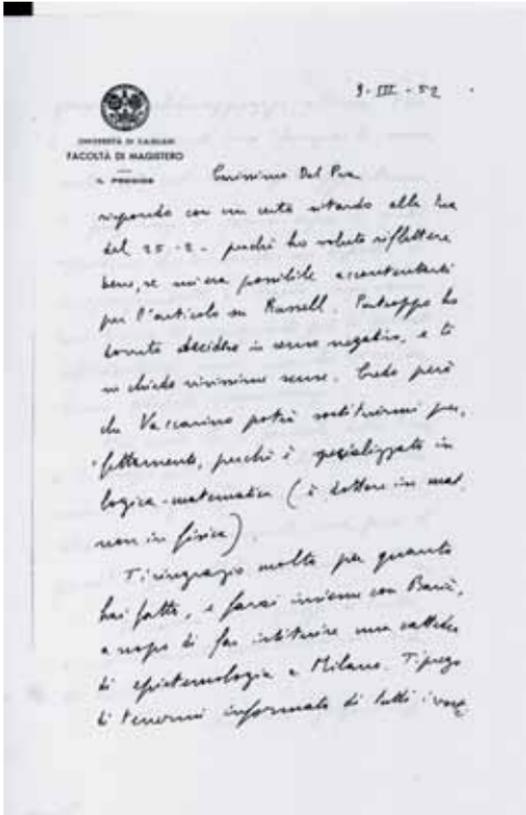
31 Collaboratori diretti di quegli anni, sia pur a differente titolo, di Geymonat: Corrado Mangione, docente di logica della Statale, Wilhelm Büttemeyer, specializzato in filosofia alla Statale di Milano, ha tradotto in tedesco *Scienza e realismo* (1977): *Grundlagen einer realistischen Theorie der Wissenschaft*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1980, Pietro Redondi aveva allora da poco pubblicato, nel 1978, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard* nella collana di «Filosofia della scienza» diretta da Geymonat presso la Feltrinelli di Milano.

32 Andrea Vasa (Aggus, Sassari 8 febbraio 1914-Firenze 8 marzo 1980), docente di Filosofia teoretica dell'Università di Firenze era stato profondamente legato sia con Dal Pra (con il quale aveva nutrito una profonda amicizia, la comune militanza nel Partito d'Azione durante la guerra di Liberazione, la condivisione della prospettiva del trascendentalismo della prassi nell'immediato secondo dopoguerra, nonché l'esperienza dell'insegnamento liceale a Milano), sia con Geymonat (alla discussione della cui ultima opera teoretica, *Scienza e realismo*, del 1977, aveva dedicato parte rilevante del suo ultimo volume *Logica, scienza e prassi*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1980, cfr. le pp. 135-88). Sulla sua figura e il suo pensiero cfr. AA.VV., *ricordo di Andrea Vasa*, a cura di Luciano Handjaras e Maria Grazia Sandrini, Olschki, Firenze 1982 (in cui figurano due interventi di Dal Pra e

Con la speranza di rivederti presto, rinnovo a te e alla sig.^a Ines le mie condoglianze e i sensi della più viva amicizia.

Un caro abbraccio

Ludovico



Lettera autografa di Geymonat dal Fondo Mario Dal Pra.

Geymonat pubblicati, rispettivamente, alle pp. 19-28 e pp. 29-34, unitamente ad altri scritti di Cesare Luporini, Ettore Casari ed Amedeo Marinotti); A. MARINOTTI - L. HANDJARAS - M.G. SANDRINI, *Ragione e libertà. Saggi sul pensiero di A. Vasa*, Prefazione di M. Dal Pra, Angeli, Milano 1989 e *Andrea Vasa, uomo e filosofo, con alcuni scritti inediti*, a cura di F. Minazzi e M.G. Sandrini, Barbieri Editore, Manduria 2008.

VIII

Barge, 13-9-85

Carissimo Mario,
di passaggio a Milano, ho trovato la tua lettera del 29-8 e te ne ringrazio moltissimo. Anche noi³³ siamo colpevoli di non avervi salutato prima di partire, ma puoi essere sicuro che questa mancanza non scalfisce per nulla la nostra amicizia.

Contiamo di ritornare in città alla fine di settembre e allora ci troveremo sicuramente, per lo meno a ottobre a Varese³⁴.

Un caro saluto a te e alla sig.^{ra} Ines.

Ludovico e Gisèle

33 Geymonat e la sua seconda moglie francese, Gisèle Fontugne.

34 Geymonat si riferisce al Congresso internazionale promosso dall'Università Popolare di Varese, *La rinascita della filosofia della scienza e della storia della scienza in Italia dagli anni Trenta ad oggi*, svoltosi a Varese dal 24 al 26 ottobre 1985 i cui atti sono stati successivamente pubblicati nel volume *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, a cura di F. Minazzi e Luigi Zanzi, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1987. Dal Pra non partecipò, tuttavia, a questo simposio. Ma nel corso di questo convegno fu comunque annunciata ufficialmente l'avvenuta costituzione dell'«Istituto Ludovico Geymonat per la Filosofia della scienza, la Logica e la Storia della scienza e della Tecnica» di Varese-Milano, fondato nello stesso ottobre, a Milano, con un formale atto notarile cui partecipò lo stesso Dal Pra, insieme ad un ristretto gruppo di studiosi, più o meno direttamente legati a Geymonat. Successivamente Dal Pra ricoprì anche la carica di Presidente di questo «Istituto L. Geymonat» (che ebbe sede prima a Varese e, successivamente, a Milano) del quale lo scrivente è stato Segretario scientifico, dalla fondazione per un decennio, per poi diventarne Presidente, nel 1998 (su questo Istituto cfr. F. MINAZZI, *Un'occasione di "lotta" per la razionalità scientifica*, «Il Protagora», XXVI, IV serie, nn. 9-10, 1986, pp. 197-202, ID., *L'«Istituto Ludovico Geymonat pour la philosophie de la science, la logique et l'histoire de la science et de la technique»*, «Revue Histoire Scientiarum», XLV, 1992, n. 2-3, pp. 361-5) e ID., *Un centro di studio per la filosofia della scienza: l'«Istituto Ludovico Geymonat per la filosofia della scienza, la logica e la storia della scienza e della tecnica»* in AA.VV., *Gli archivi per la storia della scienza e della tecnica, Atti del convegno internazionale di Desenzano del Garda, 4-8 giugno 1991*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali-Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma 1995 («Pubblicazione degli Archivi di Stato. Saggi n. 36»), 2 voll., vol. II, pp. 1153-8.

Nel corso degli anni Ottanta la presenza di Geymonat a Varese era diventata abbastanza assidua a causa di molteplici iniziative scaturite nei vari e pur differenziati «epicicli» direttamente connessi coi *Seminari Varesini di Filosofia* (attivi nei primi anni Ottanta, i cui atti furono parzialmente pubblicati nella collana di filosofia diretta da Dal Pra, presso la Franco Angeli di Milano, nel corposo volume *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea. Atti dei Seminari Varesini 1980-1984*, a cura di Michele Massafra e F. Minazzi, Franco Angeli, Milano 1985, ufficialmente presentati a Varese da Geymonat il 12 gennaio 1985: questo suo intervento si legge ora in L. Geymonat, *Scienza e storia. Contributi per uno storicismo scientifico*, a cura di F. Minazzi, Bertani Editore, Verona 1985, pp. 39-70, in particolare cfr. la p. 39; Geymonat volle anche recensire questo volume sia su «Belfagor», anno XL, 31 marzo 1985, fasc. II, pp. 241-5, sia su «Scientia», annus LXXIX, I-II-III-IV, 1985, vol. 120, pp. 136-8). Tra le numerosi iniziative varesine

ISTITUTO SCIENTIFICO G. FERRARIS
LICEO SCIENTIFICO
VARESE
Montepulciano 27.7.78

Caro Mario

mi è dispiaciuto molto non aver avuto
incontrato prima delle vacanze, come a me
accadde, una persona che si è formata in
vicino all'ultimo consiglio di Facoltà; ma le og-
giornate di me si rimaste in montagna. E
auguro che, un mondo certo ben giustificato per
finito, venga alla salute dell'istituto di
dovrebbe aver fatto il 20 e il 21 settembre.

In vista di partecipare rispettato perché
tornerà a non fare la ragione in genere e
rispondere alle eventuali obiezioni che il "logos"
intenderebbe sollevare. Dopo ciò che è accaduto
per la "filosofia di ricerca" non mi sto
più di nulla.

— come la presenza di la ragione un gruppo

Lettera autografa di Ludovico Geymonat del 27 luglio 1978, dal Fondo Mario Dal Pra.

di quegli anni merita forse di essere segnalato anche il convegno *Il problema della ragione in A. Banfi e nella sua scuola*, svoltosi nella "città giardino" il 18-19 maggio 1985, nel corso del quale si tenne una tavola rotonda, *Ricordo di Antonio Banfi*, cui parteciparono Mario Dal Pra, Ludovico Geymonat, Luigi Rognoni e Livio Sichirollo (gli atti di questo simposio sono stati poi pubblicati sulla rivista di Dino Formaggio, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II, aprile 1986, n. 3, in un fascicolo monografico espressamente consacrato alla *Presenza di Antonio Banfi*). Per tutte queste iniziative e i loro immediati «epicicli» sia lecito rinviare sia a F. MINAZZI, *Alla ricerca del Kèpos*, Editrice Magenta, Varese 1992, sia al volume AA.VV., *Il cono d'ombra. La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di Fabio Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991 (edizione specifica per il Liceo scientifico «G. Ferraris» di Varese), in cui figura una *Prefazione* dell'allora Provveditore agli Studi di Varese, Giuseppe Solerte, in cui si ricordano, analiticamente, tutte le molteplici iniziative varesine cui collaborò in quegli anni Geymonat. Non per nulla la prima scuola secondaria superiore italiana espressamente intitolata a Ludovico Geymonat fu poi inaugurata in provincia di Varese, a Tradate, poco dopo la morte dell'epistemologo torinese.

Appendice

LUDOVICO GEYMONAT

Philosophes "oubliés": versione integrale, con la critica a Giorello
Lettera aperta al Direttore del "dossier" di «Le Monde»

Prof. Ludovico Geymonat
Viale Argonne, 42
20133 - MILAN³⁵

Monsieur Frédéric Gaussen
Directeur des "dossier"
Journal «Le Monde», Paris

[Monsieur,

Je dois avant tout vous remercier de la courtoisie et de la compréhension dont vous avez fait preuve, au téléphone, envers ma personne chargée de vous exprimer la déception ressentie à la lecture du dossier *Les philosophes italiens...* («Le Monde», 17-18, juin 1984).

Un certain nombre de Collègues, des Universités de Milan et de Florence en particulier, m'ont chargé de rédiger les objections suscitées par cet article et de vous les adresser personnellement selon le conseil que vous avez bien voulu nous donner et dont nous vous remercions.

Alfin de rendre plus clair mon exposé, je me permets de numéroter les différents points en litige, et comme vous en jugerez vous-même, de ne pas traiter les détails mineur qui pourrait alourdir le sens général de ce courrier.]

1. Le contenu de l'article de Monsieur Descamps ne correspond pas au titre annoncé, il ne traite pas des philosophes italiens en général, mais d'un petit groupe particulier choisi arbitrairement, c'est pourquoi ne son pas cité les noms des philosophes contemporains les plus représentatifs comme par exemple les historiens de la philosophie que sont Nicolas Badaloni (Pise), Mario Dal Pra (Milan), Tullio Gregory (Rome), Paolo Rossi (Florence), Carlo Augusto Viano (Turin); les théoriciens de la philosophie que sont Lucio Colletti (Rome), Cesare Luporini et Giulio Preti (Florence); le philosophe de la politique qu'est Norberto Bobbio, et tant d'autres...

[Aurati-il été honnête qu'un journaliste italien intitulant son article "Les philosophes français..." ait omis de citer Althusser, Bachelard, Foucault, Merleau-Ponty, Sartre...?]

2. A propos des revues citées, on peut s'étonner qu'elles aient été choisies au détriment des revues les plus autorisées qui contribuent de façon déterminante au renouvellement et à l'invention des nouveaux modes de pensée: par exemple, la *Revue de philosophie* dirigée par Bobbio, la *Revue critique d'histoire de la philosophie* fondée et diri-

35 Lettera dattiloscritta su tre fogli bianchi poi firmata da Geymonat.

Prof. Ludovico Geymonat
Viale Argonne, 42
20133 - MILAN³⁵

Monsieur Frédéric Gausson
Directeur des "dossier"
Journal «Le Monde», Paris

[Signore,
in primo luogo devo ringraziarla per la cortesia e la comprensione che avete dimostrate, al telefono, nei confronti di chi era incaricato di comunicarvi la delusione provata nel leggere il dossier "I filosofi italiani..." («Le Monde», 17, 18 giugno 1984).

Un certo numero di colleghi, in particolare delle università di Milano e di Firenze, mi hanno incaricato di esporre le obiezioni provocate dal questo articolo e di inviarvele personalmente, secondo il suggerimento che avete cortesemente voluto indicarci e del quale desideriamo ringraziarla.

Allo scopo di rendere più chiaro la mia esposizione, mi permetto di enumerare i differenti punti controversi e, come voi potrete vedere, senza entrare in dettagli minori che potrebbero appesantire il senso generale di questa lettera.]

1. Il contenuto dell'articolo del Signor Descamps non corrisponde a quanto annunciato dal titolo, perché non tratta dei filosofi italiani in generale, ma solo di un piccolo gruppo particolare, scelto arbitrariamente, giacché non sono indicati i nomi dei filosofi contemporanei più rappresentativi come, per esempio, gli storici della filosofia Nicola Badaloni (Pisa), Mario Dal Pra (Milano), Tullio Gregory (Roma), Paolo Rossi (Firenze), Carlo Augusto Viano (Torino); i filosofi teorici come Lucio Colletti (Roma), Cesare Luporini e Giulio Preti (Firenze); i filosofi della politica come Norberto Bobbio, e tanti altri... [Sarebbe corretto se un giornalista italiano intitolasse un suo articolo "I filosofi francesi..." avendo ommesso di citare Althusser, Bachelard, Foucault, Merleau-Ponty, Sartre...?]
2. In relazione alla riviste ricordate ci si può stupire per quelle che sono state scelte a detrimento delle riviste più autorevoli che hanno contribuito in maniera fondamentale al rinnovamento e all'elaborazione delle nuove correnti di pensiero: per esempio, la *Rivista di filosofia*, diretta da Bobbio, la *Rivista critica di storia della filosofia*, fondata e diretta da Dal Pra, *Scientia*, fondata nel 1907 dal grande matematico ed epistemologo Enriques e attualmente diretta da Nora Bonetti e dal biologo Giuseppe Montalenti, presidente dell'Accademia dei Lincei. [A questo proposito il Signor Descamps manifesta una completa ignoranza della realtà italiana e lacune così gravi nelle sue conoscenze da lasciare interdetto il lettore in buona fede!]
3. Il vostro inviato speciale ricorda la grande *Storia della filosofia italiana* di Eugenio Garin (ed. Einaudi) rimproverandole di non spingersi, con Croce e Gentile, oltre gli anni 50, ma omette di ricordare la *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, opera di più autori coordinati da

gée par Dal Pra, *Scientia* fondée en 1907 par le grand mathématicien et épistémologue Enriques et dirigée aujourd'hui par Nora Bonetti et le biologiste Giuseppe Montalenti président de l'Académie des Lincei. [Monsieur Descamps fait preuve ici d'une telle ignorance de la réalité italienne et de telles lacunes dans ses connaissances, qu'il laisse interdit tout lecteur de bonne foi!]

3. Votre envoi spécial cite la grande *Histoire de la philosophie italienne* d'Eugène Garin (ed. Einaudi) en lui reprochant de ne pas aller au-delà des années 50 avec Croce et Gentile, mais il omet de citer l'*Histoire de la pensée philosophique et scientifique*, œuvre collective dirigée par Ludovico Geymonat (ed. Garzanti) parue en 1972-76, en 9 volumes dont les trois derniers sont consacrés à la philosophie contemporaine la plus récente [Monsieur Descamps peut-il se permettre d'ignorer que plus de 100.000 séries complètes de cette œuvre ont déjà été vendues en Italie et que les éd. Ariel de Barcelone qui en font la traduction ont déjà publié un des volumes en juin 1984?]

Faut-il penser que l'auteur de l'article a choisi délibérément de ne pas évoquer une œuvre rigoureusement rationaliste?]

4. Les déclarations des philosophes Cacciari, Gargani, Giorello, Vattimo, n'ont pas su combler les lacunes de l'article. En particulier, comment Giorello, qui rappelle, justement, que la première chaire italienne de philosophie des sciences a été créée à Milan en 1956, [a-t-il pu oublier d'une part, de dire]³⁶ que cette discipline a eu depuis des développements spectaculaires (elle compte aujourd'hui plus de 20 chaires en Italie!) [et d'autre part, d'ignorer le nom de ses collègues les plus autorisés représentants]³⁷ de l'épistémologie italienne comme [par exemple,] Ettore Casari (Florence) président de la Société italienne de logique et de philosophie des sciences jusqu'en décembre 1983, le successeur de celui-ci, Alberto Pasquinelli (Bologne), Vittorio Sommenzi (Rome), Evandro Agazzi (Gênes), en somme tous ceux qui contribuent à aller de l'avant?

[En conclusion, si l'on doit reconnaître que *Le Monde* a su prendre l'initiative d'informer ses lecteurs sur les philosophes italiens, on ne peut qu'être amer devant l'échec de cette tentative.]

Ludovico Geymonat
ex-titulaire de la 1^{ère} chaire
italienne de philosophie des sciences

La lettera venne cortesemente pubblicata, in data 8-VII-84, da *Le Monde*, che però soppresse alcune frasi particolarmente polemiche. L.G.³⁸

36 Sostituito con: «. Mais l'on aurait pu signaler».

37 Sostituito con: «. Et comment ignorer les représentants principaux».

38 Questa nota autografa è stata aggiunta posteriormente da Geymonat quale suo

Ludovico Geymonat (ed. Garzanti) apparsa nel 1972-76, in 9 volumi, i cui ultimi tre sono consacrati alla filosofia contemporanea più recente [il Signor Descamps può permettersi d'ignorare che più di centomila serie complete di questa opera sono già state vendute in Italia e che le edizioni Ariel di Barcellona che ne promuovono la traduzione hanno già pubblicato un volume nel giugno 1984?

Si può sospettare che l'autore dell'articolo abbia scelto deliberatamente di non ricordare un'opera rigorosamente razionalista?]

4. Le dichiarazioni dei filosofi Cacciari, Gargani, Giorello, Vattimo, non consentono di completare le lacune dell'articolo. In particolare come fa Giorello, il quale ricorda, giustamente, che la prima cattedra italiana di filosofia della scienza è stata istituita a Milano nel 1956, [ma da una parte omette di dire che] questa disciplina ha registrato sviluppi straordinari (giacché oggi annovera più di 20 cattedre in Italia!) [e, d'altra parte, tace il nome dei suoi colleghi che costituiscono i più autorevoli rappresentanti]³⁹ dell'epistemologia italiana, come [per esempio,] Ettore Casari (Firenze), presidente della Società italiana di logica e di filosofia della scienza fino al dicembre 1983, il suo successore, Alberto Pasquinelli (Bologna), Vittorio Somenzi (Roma), Evandro Agazzi (Genova), insomma tutti coloro che contribuiscono ad approfondirla?

[In conclusione, se si deve riconoscere che *Le Monde* si è assunto il compito di informare i propri lettori sui filosofi italiani, tuttavia non si può che essere amareggiati di fronte al fallimento di questo tentativo.]

Ludovico Geymonat
ex-titolare della prima cattedra italiana
di filosofia della scienza

(traduzione dal francese di Fabio Minazzi)

La lettera venne cortesemente pubblicata, in data 8-VII-84, da *Le Monde*, che però soppresse alcune frasi particolarmente polemiche. L.G.

commento personale alla pubblicazione parziale della sua lettera da parte di «Le Monde». Come si è accennato nel testo i passi omessi da «Le Monde» sono stati indicati collocandoli tra parentesi quadre, fornendo, in nota, le modificazioni arbitrariamente introdotte nel testo originale. In calce alla lettera di Geymonat Christian Descamps (p. XII, c. 6) ha aggiunto la seguente replica: «Cette enquête, dans l'espace qui était le sien, voulait ouvrir des pistes set ne prétendait pas être un palmarès. Bien sûr, nous n'avons pu citer toutes les revues, tous les philosophes... Mais sauf à faire un *Who's who*, qui le pourrait? Je reconnais l'importance de gens comme Lucio Colletti, Cesare Luporini, Norberto Bobbio, mais là encore nous allons en "oublier"... Quant aux rôles fondamentaux de la philosophe des sciences, mai aussi de la sociologie et de l'esthétique, nous pensons précisément les prendre en compte dan les suites de cette enquête».

39 Sostituito con: «E come ignorare i principali rappresentanti».

ARCHIVIO DELLA MEMORIA



Il partigiano Vincenzo Tonelli e altri combattenti ex detenuti del Vernet d'Ariège, con alcuni studenti italiani, davanti alla locale stazioncina dalla quale partivano i "trasporti" dei prigionieri del campo di internamento con destinazione il campo di sterminio di Mauthausen (Foto di Fabio Minazzi).



Il cimitero del campo di internamento del Vernet d'Ariège, nel febbraio 2000; sullo sfondo i campi coltivati che avrebbero dovuto estendersi anche sull'area occupata dalle tombe (Foto di Fabio Minazzi).

ALESSANDRA DE DONATIS

*I campi d'internamento francesi: il caso Vernet*¹

Nous gelons et nous embouons
la paille dure.
Cela ne nous fait rien
Nous restons joyeux
Nous savons pourquoi

(*Le Vernet*, di R. Leonhard, presidente
della società degli scrittori tedeschi in esilio)

Introduzione

«Mia carissima, [...] Visto che la Francia non vuol più saperne di noi – non ci resta altro mezzo, per uscire dal luogo dove ci troviamo, che l'emigrazione: e, poi che nessun paese d'Europa è in grado di accoglierci, che l'emigrazione in America. Ma anche l'America non è lì ad attenderci a braccia aperte. Solo il Messico e qualche altra nazione di terz'ordine, sono disposte ad accettarci. Che fare? Il Messico è distante qualche cosa come 15000 km. Un po' lontano, certo. Ma lì potrò fare il medico, me lo hanno già comunicato. Ed è già qualche cosa. [...] Vi sarebbe un'altra possibilità, certamente migliore: ma di questo dovrete occuparvi un po' voi perché io di qui non posso far quasi nulla. Il governo degli S. U. ha concesso un certo numero di visti per intellettuali (medici, ingegneri, ecc) che si trovano più o meno nelle nostre condizioni. Una lista di queste persone è già stata fatta, in

1 Il presente lavoro ha adoperato i documenti dell' Archives Départementales de l' Ariège, di Foix; dell' archivio storico del Quai d'Orsay; dell' Archivio Centrale dello Stato e dell' Archivio storico del Ministero degli Esteri. D' ora in poi utilizzeremo le sigle ASMAE (Archivio Storico Ministero Affari Esteri) e MAE (Ministère des Affaires étrangères, Parigi).

Ringrazio, la famiglia Reale, in particolar modo, la prof.ssa Laura Reale, per la generosità e la fiducia nell' avermi dato l' opportunità di consultare la corrispondenza privata dello zio, il Senatore Eugenio Reale.

America stessa, ed i visti relativi sono stati dati dal consolato di Marsiglia. Si tratterebbe, ora, di esporre il mio caso (situazione, titoli accademici, etc.) all'Ambasciata degli S.U. e chiedere di essere incluso in questa categoria. Non potrebbe papà, a mezzo di qualche suo amico, occuparsi della cosa? Qui in Francia è il consolato di Marsiglia che è competente per tutte le pratiche relative all'emigrazione. [...]»².

Per la ricerca sui campi d'internamento francesi e il caso Vernet, di rilevante interesse storico risulta essere la corrispondenza degli internati, i verbali dei responsabili della gestione dei campi, e delle commissioni esterne, tra cui quella italiana.

Preziose per un quadro psicologico degli internati sono le lettere di Eugenio Reale, che quasi quotidianamente annota la situazione drammatica dei detenuti a Vernet, considerati "indesiderabili" dalla stessa Francia democratica, e abbandonati a sé stessi, al proprio destino fatto di miseria, fame, soprusi e morte.

Su questo tema solo a partire dagli anni '80 la ricerca storica francese ha iniziato a fare i conti; il confronto ha privilegiato lo studio sul caso Drancy, come luogo di detenzione temporaneo degli ebrei prima del trasferimento ai campi di concentramento nazisti, e sulla complicità dello stato francese alla politica tedesca della Soluzione finale.

Un'importante svolta si è avuta nel 1991, dopo un convegno organizzato nelle città di Salamanca, Torino e Parigi da Pierre Milza e Denis Peschanski. L'analisi storica si è incentrata sul caso degli internati spagnoli e italiani; questi ultimi quasi assenti nella ricerca francese, che ha preferito indirizzare gli studi verso la temporanea reclusione degli ebrei, degli spagnoli e dei politici locali da parte del regime di Vichy e degli occupanti tedeschi.

2 Lettera di Eugenio Reale alla sorella Maria, Vernet, 14 ottobre 1940, archivio privato. Eugenio Reale (Napoli 1905-Roma 1986), medico chirurgo nel 1932 fu condannato dal tribunale Speciale a dieci anni di reclusione per la ricostituzione del PCI a Napoli. Fuggito a Parigi nel 1937 collaborò a diverse riviste scientifiche e fu redattore del quotidiano «La Voce degli Italiani»; in questo modo continuò a mantenere rapporti con il resto dei fuorusciti antifascisti. Nel 1940 fu arrestato ed internato a Vernet, dove tenne numerosi corsi di letteratura italiana agli internati e partecipò alla vita politica del campo, dove restò fino al 1943, anno in cui fu rimpatriato e condotto nella casa lavoro di Imperia. Nel 1944 divenne uno stretto collaboratore di Togliatti, fu nominato Sottosegretario agli Esteri nel secondo governo Bonomi (dicembre 1944) e nel seguente di Parri; dal settembre 1945 sarà ambasciatore in Polonia. Assieme a Togliatti confezioneranno i primi numeri di «Rinascita». Nel 1946 farà parte della delegazione italiana alla conferenza di pace di Parigi. Nel 1947 sarà presente alla nascita del Cominform e i suoi appunti, come quelli di Luigi Longo e di un altro relatore Stefan Baš'ovanský (che partecipò al nono congresso che ebbe luogo a Szklarska Poreba, in Polonia), saranno per molti anni l'unica fonte che permetteranno di ricostruire i giorni della fondazione del Cominform. Nel 1956, dopo l'invasione dell'Ungheria, entrerà in conflitto con Togliatti, ciò lo condurrà alla sua espulsione dal PCI. Da sempre appassionato di arte, nel 1953 organizzerà a Roma una grande mostra delle opere di Picasso. Dal 1957 al 1972, sarà l'artefice della creazione della rivista «Corrispondenza Socialista». Per un approfondimento storiografico sulla vita di Eugenio Reale si veda: A. CARIOTTI, *Eugenio Reale l'uomo che sfidò Togliatti*, Ed. Liberal Libri, Firenze, 1998.

Quasi assenti le indagini sull'internamento italiano, e sugli antifascisti che soggiornarono e collaborarono culturalmente e politicamente con i "cugini" d'oltralpe.

La ricerca intende analizzare tre aspetti significativi: la politica di "accoglienza" francese; il campo d'internamento di Vernet; gli ultimi giorni di Vernet.

Prima di entrare nel tema in oggetto, bisogna evidenziare una rilevante differenza tra "campi d'internamento" e "campi di concentramento". Nel primo caso, si tratta di luoghi dove venivano reclusi gli stranieri indesiderabili, politici e chiunque non avesse origini francesi. Nel secondo caso, i campi, nati inizialmente per detenere gli avversari politici, divennero, con l'aumento del numero dei prigionieri, luoghi di annientamento degli internati (quasi sul modello dei campi di concentramento nazisti).

Anne Grynberg parla dei campi d'internamento francesi come della «storia di una grande solitudine»; della solitudine di tutti gli antifascisti e di tutti i civili che gli ideali politici e religiosi (e non solo) li portarono ad una fuga dal loro paese, e che pensando di trovare accoglienza nella "patria" delle libertà, si ritrovarono nella condizione di essere considerati come "soggetti pericolosi" per la Francia e per la società³.

1. La nuova politica di "accoglienza" francese

La Francia divenne tra le due guerre il primo paese d'emigrazione e d'asilo per Spagnoli, ebrei tedeschi e dell'Europa orientale, Tedeschi antinazisti, Armeni, Russi, Italiani antifascisti, zingari, Austriaci o Cecoslovacchi in fuga dai regimi dittatoriali.

I gruppi di estrema destra e la stampa xenofoba, malgrado il Fronte Popolare al governo, manifestarono l'odio per lo straniero. Ma la caduta delle democrazie sotto l'esercito nazista causò le continue fughe di numerosi europei verso la Francia.

Con la caduta del Fronte Popolare spagnolo (dopo la presa di Irun e San Sebastian) e la conseguente presa di potere dei generali franchisti iniziarono i primi afflussi di rifugiati civili e militari spagnoli sul territorio francese⁴.

Dall'inizio della guerra civile spagnola, dopo l'accordo per il non intervento stabilito con le altre potenze europee, la politica attuata dal governo Blum fu di accoglienza dei rifugiati. Le prime istruzioni date ai prefetti furono di ordine umanitario. Ma il 19 agosto 1936, il Ministro degli Interni Roger Salengro (deputato sindaco di Lille) ordinò alle autorità locali di frontiera di dirottare gli esuli spagnoli verso i dipartimenti centrali e di ridurre la loro permanenza a soli cinque giorni dal loro ar-

3 A. GRZYMBERG, *Les camps de la honte. Les internés juifs des camps français 1939-1944*, Parigi, Éditions La Découverte/Poche, 1999.

4 Nel solo autunno 1937 sbarcarono nei porti francesi, su imbarcazioni protette dalla marina britannica, 60.000 rifugiati spagnoli.

rivo. In questo modo il governo del Fronte Popolare si orientò verso una politica più restrittiva, rafforzando i controlli e la sorveglianza alle frontiere.

Gli unici autorizzati a risiedere in Francia potevano essere i rifugiati che possedevano un'autonomia economica, ad eccezione delle donne, dei bambini, degli anziani e dei malati.

Con la caduta del Fronte Popolare e la crisi internazionale, la situazione di tutti i rifugiati presenti sul territorio francese peggiorò bruscamente. Il 14 aprile 1938, il giorno stesso dell'entrata al potere del nuovo governo Daladier, Albert Sarraut, ministro degli Interni, inviava ai prefetti una prima circolare che disponeva di applicare un'azione continua, energica e pronta in vista dell'arrivo di stranieri indesiderabili provenienti da paesi con conflitti politici e sociali "*que ne regardent que nous*".

Alla circolare fecero immediatamente seguito i decreti legge del 2 e 14 maggio 1938, che affidavano al Ministro degli Interni il potere di assegnare la residenza a tutti gli stranieri e al prefetto l'incarico di prolungare o rifiutare la validità della carta d'identità; in casi gravi i rifugiati erano condotti con la forza alla frontiera.

Con il decreto legge del 12 novembre 1938, si evidenziano le intenzioni del governo Daladier che dispone la concentrazione, il controllo e la sorveglianza degli stranieri presenti sul territorio francese progettando la creazione di "*centres spéciaux de rassemblement*".

«En raison de leurs antécédents judiciaires ou de leur activité dangereuse pour la sécurité nationale, ne peuvent sans péril pour l'ordre public jouir de cette liberté encore trop grande que confère l'assignation à résidence. Aussi est-il apparu indispensable de diriger cette catégorie d'étrangers vers des centres spéciaux, où elle fera l'objet d'une surveillance permanente»⁵.

L'articolo 1 del decreto legge del 18 novembre 1938 cita:

«Les individus dangereux pour la Défense nationale et pour la sécurité publique peuvent, sur décision du préfet, être éloignés par l'autorité militaire des lieux où ils résident et, en cas de nécessité, être astreints à résider dans un centre désigné par décision du ministère de la Défense nationale et de la Guerre et du ministre de l'Intérieur».

È questo l'inizio di una serie di "rimedi" al problema dell'allontanamento degli stranieri espulsi. Sostanzialmente, con i decreti legge del 1938 è di adattare la legislazione francese a questo nuovo problema. In un primo tempo, è l'assegnazione della residenza che viene prevista attraverso il decreto legge del 2 maggio 1938 per gli apolidi espulsi, ma i successivi decreti legge daranno vita alla politica d'internamento per gli esuli.

5 «Journal Officiel», 13 novembre 1938.

Il primo di questi “centri d'accoglienza” fu creato il 21 gennaio 1939 a Rieucros (Lozère), che sarà l'unico «Centre spécial de rassemblement» costruito prima della guerra, con lo scopo «de former les convois pouvant être reflués sur des destinations extérieures, dès que les circonstances le permettront»⁶. Obiettivo era di migliorare la gestione dei rifugiati e degli indesiderabili, raggruppandoli per un periodo indeterminato in attesa di nuove disposizioni; per questo motivo si ritenne necessario disporre la sorveglianza del campo.

In un paese dichiaratamente democratico, l'afflusso di stranieri viene affrontato con una politica cosiddetta “umanitaria”, che di fatto li isola dalla società e mortifica soprattutto gli indesiderabili; Rieucros non sarà altro che una prima versione dei futuri campi d'internamento.

Il 26 gennaio 1939 il governo francese, durante una Conferenza interministeriale, dichiara la chiusura della frontiera con la Spagna; ma l'enorme afflusso di rifugiati civili costringe le autorità a ritirare le misure prese ad aprire la Francia all'ingresso dei civili. Dalla sera del 5 febbraio e fino al 13, il più grande esodo attraversò i Pirenei; più di 250 000 spagnoli appartenenti all'esercito Repubblicano si presentarono alle frontiere francesi.

Per riuscire a gestire la crisi internazionale, l'organizzazione francese si fondò su una politica di ordine pubblico e di sicurezza; ciò portò alla decisione di mantenere gli esuli sul territorio dei Pirenei orientali e nei dipartimenti d'arrivo. Ciò implicava il loro raggruppamento in zone apposite del territorio.

Malgrado le prime misure restrittive, il governo francese è costretto ad accogliere la massa di civili in fuga, dirottando gli uomini nei campi d'internamento di fortuna nei dipartimenti di Saint-Cyprien, Arles-sur-Tech, Bourg Madame, Mont-Louis, Pirenei orientali, Argelès ecc., dove verranno concentrati i combattenti repubblicani, i socialisti, gli ebrei, gli anarchici, i comunisti, i troskisti, i vecchi delle Brigate Internazionali, ma soprattutto i civili in fuga dalle tirannie. Javier Rubio scrive:

«Le gouvernement français savait précisément que le grand exode de réfugiés, consécutif à la phase finale de la campagne de Catalogne, allait lui occasionner des problèmes incomparablement plus graves que ceux produits jusqu'alors par la guerre civile espagnole. Tant à court terme, au regard de l'importante population civile et militaire de la région à évacuer, qu'à long terme, car il était évident que le nombre de ceux qui resteraient en France, une fois la guerre virtuellement terminée, serait très supérieur à celui des vagues précédentes»⁷.

6 Istruzione del 10 novembre 1938 del Ministro degli Interni ai prefetti delle Basse Alpi, Corsica, Gers, Haute-Marne, Ornaïs, Lozérien.

7 J. RUBIO, *La politique française d'accueil: les camps d'internements*, in P. MILZA - D. PESCHANSKI, *Exils et migration. Italiens et Espagnols en France, 1938-1946*, Parigi, Ed. L'Harmattan, 1994, p. 125.

Un decreto del 20 luglio 1939 prescriveva il numero degli stranieri, senza nazionalità, e degli altri beneficiari del diritto d'asilo, che dovevano, secondo l'articolo 3 del decreto legge del 12 aprile 1939, fornire «certaines prestations à l'autorité militaire»⁸.

Il decreto stabiliva che in caso di mancata presentazione dei rifugiati, entro 20 giorni dall'emissione del decreto, agli stranieri veniva soppressa la denominazione di *réfugié* che sarebbe stata trasmessa:

«1°) aux étrangers possesseurs d'un titre de séjour qui porte la mention:

Réfugié Russe, Arménien, Sarrois, Syrien, Assyro-Chaldéen, Géorgien,- etc. Réfugié provenant de...

2°) aux étrangers qui se sont déjà prévalus de la qualité de réfugié.

3°) A tous ceux qui en raison des opinions qu'ils ont manifestées ou des circonstances dans lesquelles ils ont pénétré en France, vous paraîtront posséder la qualité de réfugié [...]»⁹.

Risultava quasi contraddittorio il dualismo della politica di accoglienza che il governo francese cominciava ad attuare, dal momento che il principio del diritto d'asilo e i valori della Repubblica non erano stati messi in discussione; ma la stessa ospitalità, realizzata in condizioni disumane, veniva immediatamente denunciata dalla stampa straniera e nazionale. Ralph Schor, parlando della situazione francese scrive:

«accomplit son devoir d'humanité [...] souvent à controcœur»¹⁰.

8 Il testo è il seguente:

«I - ETRANGERS QUI DOIVENT ETRE DENOMBRE

Les étrangers sans nationalité, âgés de 20 à 48 ans, non encore recensés en vertu de la loi du 31 Mars 1928 c'est-à-dire:

1°) les apatrides entrés en France après la formation de leur classe d'âge;

2°) les apatrides appartenant aux classes antérieures à 1924.

(Les étrangers sans nationalité résident en France, mais n'ayant pas encore atteint l'âge d'incorporation, seront conformément à l'article 3 de la loi du 31 Mars 1928, inscrits sur les listes de recensement au même titre que les français pour accomplir leur service dans notre armée. Ils ne sont donc pas visés par la présente circulaire). Les autres étrangers âgés de 20 à 48 ans qui déclarent être réfugiés en France et sont admis au bénéfice du droit d'asile, si, résident en France depuis plus de deux mois, ils ne justifient pas de démarches pour quitter le territoire (art. 3 et 5 du décret du 20 juillet 1939).

Les réfugiés Espagnols hospitalisés.

L'âge des intéressés est déterminé d'après celui qu'ils ont atteint au 1er Janvier de l'année [...]

Comunicazione del Prefetto de l'Ariège P. Chantier al Colonnello Comandante del Campo di Vernet, Archives Départementales de l'Ariège, Police Politique- Camp du Vernet, fasc. 5W141».

9 Ivi, p. 2.

10 R. SCHOR, *L'opinion française et les étrangers*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1985, pp. 682-698.

La repressione cominciò a non fare alcuna differenza tra gli irregolari e gli stranieri stabilitisi in Francia da molto tempo; la difficoltà di dimostrare la loro identità li condusse a un rimpatrio.

Dal 1936 al 1946 il flusso migratorio italiano in Francia si ridusse sensibilmente; ma soprattutto lo scoppio del secondo conflitto accelerò i rimpatri e gli spostamenti verso gli Stati Uniti.

Éric Vial ritiene che il rimpatrio volontario degli emigranti fu fortemente condizionato dalla rottura dei loro rapporti con la Francia, ulteriormente aggravato, dopo la guerra di Spagna, dal duro controllo della polizia locale nei confronti dei militanti delle Brigate Internazionali, sempre tenuti sotto controllo dalla polizia locale.

In base al decreto legislativo del 12 aprile 1939, subito dopo l'arrivo dei rifugiati spagnoli, il governo Blum stabiliva che:

«Art. 22 – Aucune association étrangère ne peut se former, ni exercer son activité en France, sans autorisation préalable du ministre de l'intérieur.

Art. 23 – Elle ne peut avoir des établissements en France qu'en vertu d'une autorisation distincte pour chacun de ces établissements.

Art. 24 – L'autorisation peut être accordée à titre temporaire ou soumise à un renouvellement périodique [...]

Art. 26 – Sont réputés associations étrangères, quelles que soit la forme sous la quelle ils peuvent éventuellement se dissimuler, les groupements présentant les caractéristiques d'une association, qui ont leur siège à l'étranger, ou qui, ayant leur siège en France, sont dirigés en fait par des étrangers, ou bien ont soit des administrateurs étrangers soit un quart au moins de membres étrangers [...]

Art. 28 – Les demandes d'autorisation sont adressées à la préfecture du département où fonctionne l'association ou l'établissement.

Pour être recevables, elles doivent mentionner le titre et l'objet de l'association ou de l'établissement, le lieu de leur fonctionnement, les noms, professions, domicile et nationalité des membres étrangers, et de ceux qui, à un titre quelconque, sont chargés de l'administration ou de la direction de l'association ou l'établissement.

Les étrangers résidant en France qui font partie de l'association doivent être titulaires d'une carte d'identité à durée normale.

Art. 29 – Les associations étrangères, auxquelles l'autorisation est refusée ou retirée, doivent cesser immédiatement leur activité et procéder à la liquidation de leurs biens dans le délai d'un mois à dater de la notification de la décision»¹¹.

Queste limitazioni si riferivano anche, ed in particolar modo, alle attività delle associazioni italiane fasciste. Ciò accrebbe il conflitto tra gli italiani in Francia e costrinse il governo italiano a costituire una Commissione permanente per il rimpatrio degli italiani all'estero, allo scopo di riaccogliere i fasci in patria¹².

11 Décret-loi, ASMAE, AP, Francia (1939-1944), b. 40, fasc. 2, pp. 1-2.

12 E. SERRA, *Emigrazione italiana dal fascismo al 1948 con riguardo alla Francia*,

L'ambasciatore italiano a Parigi, Raffaele Guariglia, il 19 aprile precisò l'elenco delle istituzioni italiane soggette all'obbligo della denuncia: Fasci; Dopolavoro; organizzazioni giovanili; Società economiche e relativa Federazione Dante Alighieri; Camere di Commercio; combattenti-mutilati-volontari; Nastro Azzurro ecc.

Secondo Guariglia:

«Gli effettivi dei Fasci sono destinati a subire una prima, notevole falcidia al momento stesso del riconoscimento, da parte delle autorità francesi, arbitre di sostituire carte (d'identità) triennali con carte di più breve durata.

Bisogna d'altra parte tener presente, nell'esaminare le possibili scappatoie, che il connazionale con carta a durata ridotta il quale venisse trovato in possesso della tessera di un fascio locale o che venisse sorpreso in adunanze o manifestazioni indette dal Fascio, sarebbe passibile di carcere da sei mesi a tre anni»¹³.

In un appunto indirizzato al Ministero degli Esteri italiano, al paragrafo "Rapporti franco-italiani", l'osservatore sociale Francesco Pascale scrive:

«Nell'aprile del 1939, al momento della tensione italo-francese, Luigi Campolonghi della Lega dei Diritti dell'Uomo, presentò al Governo Francese una proposta di aiuto ai volontari italiani in caso di conflitto con l'Italia, allo scopo precipuo di abbattere il regime fascista. Proponeva altresì la formazione di un governo provvisorio italiano in Francia, capeggiato dall'ex Ministro Carlo Sforza e costituito da Francesco Nitti e dagli ex deputati Boccioni e Modigliani. Tale governo sarebbe stato appoggiato finanziariamente dallo Schiff-Giorgini, fuoruscito ed israelita.

Il Governo Francese rispose con lettera firmata dal Presidente del Consiglio Daladier impegnandosi ad appoggiare eventualmente una tale idea e, soprattutto, l'indipendenza economica, territoriale e finanziaria dell'Italia.

Nell'ultima decade di agosto, in vista del conflitto franco-tedesco, si cercò di costituire in Francia delle legioni italiane, al fine di battersi contro la Germania, sfruttando la tradizione garibaldina. Invece, lo scopo reale di queste legioni era quello di creare una massa organizzata ed armata contro il Regime Fascista.

Il Governo Francese si espresse però negativamente alla costituzione di tali formazioni, particolarmente per l'influenza dell'allora Ministro degli esteri Bonnet e dell'autorità Militare. Chi invece era favorevole a tale costituzione era l'attuale Ministro degli Interni Serraut, in stret-

in «Mezzosecolo», a cura di Gianni Perona, n° 9, atti del convegno «Gli italiani in Francia, 1938-1946» (tenuto a Torino dal 10 all'11 giugno 1991), Torino, ed. Franco Angeli, 1991.

13 *Telespresso* n° 2539/1071, Parigi 19/04/39, ASMAE, AP, Francia (1939-1944), b. 40, fasc. 2, p. 4.

te relazioni col fuoruscito Schiff-Giorgini al quale è legato, sembra, anche da rapporti di parentela»¹⁴.

In un telesspresso l'ambasciatore Guariglia comunica a Ciano:

«Come vedesi questo Paese non ha più ormai nessuno scrupolo nella sua frenesia di arruolamento mercenario che dovrebbe raggruppare sotto la maschera ideologica tutte le forze più o meno ostili al fascismo che possano servirle per colmare le lacune della sua deficienza demografica.

È logico quindi prevedere che in caso di una guerra contro la Francia si verificherebbe qui in proporzioni cento volte maggiori il fenomeno riscontrato recentemente in Spagna e cioè la formazione di Brigate Internazionali di grande valore militare»¹⁵.

Ma dopo il patto Ribbentrop-Molotov (23 agosto 1939), le posizioni del primo ministro Daladier furono di netta chiusura e di un ritorno ad un nazionalismo più marcato. In questo modo fu abbandonata la politica di accoglienza verso gli stranieri e furono bandite tutte le attività e manifestazioni antifasciste.

Dal settembre 1939, la polizia francese fu autorizzata ad arrestare ed internare i rifugiati tedeschi, fermati in blocco; dai malati agli intellettuali e ricercatori di fama internazionale, come il medico psichiatra ed autore di saggi satirico-politici, Alfred Döblin; il pensatore politico Paul Ludwig Landsberg (che morirà nel campo di concentramento di Oranienburg-Sachsenhausen nel 1944); il pittore Max Ernst (internato al campo di Milles dove realizzerà un disegno dal titolo *Apolidi*), il poeta drammaturgo Walter Hasenclever (che si suiciderà nel campo di Milles nel luglio 1940 alla notizia dell'ingresso dei tedeschi a Parigi); gli esuli spagnoli come Luis Company, presidente della Generalitat della Catalogna; Julian Zugazagoita, ministro dell'Interno; Juan Peirò, ministro dell'Industria; Cipriano Rivas Cheriff, console a Ginevra e cognato di Manuel Azaña (verranno consegnati ai franchisti; di essi i primi tre verranno fucilati ed il quarto avrà la pena commutata in trent'anni di carcere).

A partire dall'inizio del conflitto franco-tedesco, gli arresti arbitrari e gli internamenti per via amministrativa, senza interrogatorio né difesa, si succedettero ad una cadenza efferata. A Parigi, vi erano dei giorni durante i quali tutti gli stranieri che si presentavano alla Prefettura per un permesso di uscita e di soggiorno, venivano arrestati ed internati d'ufficio. Molti di essi furono trasportati presso i campi senza poter prendere un bagaglio, né una coperta, né danaro.

In un telesspresso del gennaio 1940 sull'attività antifascista del Consolato italiano a Digione possiamo leggere:

14 Appunto dell'avv. Francesco Pascale, Roma, 20/2/40, ASMAE, AP, Francia (1939-1945), b. 47, fasc. 1, *Rapporti politici*, pp. 21-22.

15 Telesspresso n° 2587/1095, Parigi 18/04/39, ASMAE, AP, Francia (1939-1944), b. 40, fasc. 2, p. 4.

«Oggi le varie organizzazioni comuniste e antifasciste tra stranieri, pur avendo mutato etichetta in seguito alla collusione russo-tedesca, continuano ad essere abilmente sfruttate da queste autorità per l'assimilazione demografica e gli arruolamenti volontari.

L'attuale bonaccia dell'antifascismo francese appare perciò a chi vive in questa zona, ancora alquanto superficiale e solo in funzione anti-germanica. Atteggiamento interessato ma per ora privo di spontaneità, dietro il quale affiora sempre la congenita incomprendenza e la gretta gelosia verso l'Italia di Mussolini.

È doveroso tuttavia riconoscere che il comportamento delle autorità locali nei confronti dei connazionali e dell'autorità Consolare è attualmente alquanto mutato, specie nelle località ove dette autorità erano in precedenza infeudate al partito comunista ufficiale.

In quanto alle organizzazioni antifasciste italiane, facenti capo alle numerose sezioni dell'Unione Popolare Italiana disseminate nei diversi dipartimenti della giurisdizione, esse si sono trasformate per lo più in centri di propaganda e di reclutamento di volontari. Solo alcuni fra i più noti militanti comunisti sono stati espulsi o imprigionati. La maggior parte degli iscritti all'U.P.I. avendo all'inizio delle ostilità proclamato per amore o per forza il loro attaccamento alla Francia, sono lasciati tranquilli. Non pochi fra i validi alle armi, sono lasciati tranquilli. Non pochi fra i validi alle armi sono oggi incorporati nei reparti di prima linea»¹⁶.

Il timore dell'intervento italiano in guerra indusse *l'uomo della strada* a manifestare una "psicosi morbosa" nei confronti degli italiani, per cui le autorità dipartimentali francesi continuarono, sì, a manifestarsi cortesi nella forma, ma altrettanto ostili al rinnovo dei permessi di circolazione agli stessi impiegati consolari italiani. Così pure per i visti di uscita agli italiani, la procedura si fece più lunga e complicata, con l'evidente scopo di ostacolare il più possibile i rimpatri.

Il Console italiano a Chambéry Carlo Malfatti comunica:

«Nel clima di estenuante agitazione e di nervosismo, cui questa opinione pubblica si trova attualmente sottoposta, non è certo da escludersi la possibilità che, ove si facesse strada la convinzione che la guerra con l'Italia sia veramente inevitabile, queste nostre collettività si trovino esposte a subire le reazioni della delusione e del risentimento popolare»¹⁷.

Al telespresso il Console allega una lettera del Deputato Muret del maggio 1940:

16 Telespresso n° 315, Consolato di Digione 11/1/40, *Attività antifascista*, ASMAE, AP, Francia (1939-1945), b. 46, fasc. 11, *Comunismo*, pp. 1-2.

17 Telespresso n° 4846/1286, Chambéry 17/5/40, *Situazione generale; apprensioni per l'atteggiamento italiano*, ASMAE, AP, Francia (1939-1945), b. 46, fasc. 1, *Politica interna ed estera*, pp. 2-3.

«Monsieur le Consul,

J'aime l'Italie, j'aime les Italiens et je l'ai montré depuis de nombreuses années tant à la Mairie de Gap, qu'à la Présidence de l'AMAC Départementale.

Mais si vraiment comme les dernières informations ont l'air de laisser entendre, l'Italie Latine déclarait la guerre à la France Latine, je demanderais à tous mes compatriotes quel que soit leur âge, de se lever en masse, de s'engager et de combattre avec acharnement ces frères latins qui se seraient rangés aux cotés du Teuton.

Je ne veux pas croire que cela soit possible et je vous présente, Monsieur le Consul, mes sentiments les plus distingués et les meilleurs»¹⁸.

Con la dichiarazione di guerra, la politica della gestione degli esuli passò ad una nuova riorganizzazione. Il governo propose come alternativa l'inserimento degli immigrati in un'unità dei battaglioni della Legione o contratti di lavoro con l'obbligo della residenza.

L'ingresso dell'Italia in guerra e la disfatta, favorì la definitiva rottura delle istituzioni francesi con la tradizionale accoglienza degli stranieri. Nel testo del viceconsole italiano Gustavo Orlandini (il funzionario più alto in grado rimasto al momento presso l'ambasciata di Parigi) al Ministro degli esteri, sono riportate le seguenti osservazioni sulla sorte degli italiani in Francia, soprattutto dei prigionieri politici, all'indomani della dichiarazione di guerra dell'Italia:

«Non so valutare quanti siano stati gli italiani arrestati. Il loro numero raggiungerà forse ventimila per tutta la Francia, forse meno. Comunque, si resta allibiti di fronte a questa gigantesca operazione poliziesca. Si resta allibiti nel considerare che questi francesi, in uno dei momenti più tragici della loro storia, quando i tedeschi erano alle porte di Parigi, quando il loro esercito fuggiva in un disordine incredibile, quando per le strade di Francia i civili si schiacciavano a vicenda per trovare una disperata via di scampo, abbiano potuto e voluto mobilitare una piccola armata di poliziotti e organizzare degli interminabili treni facendoli passeggiare attraverso tutto il Paese via Rennes-Bordeaux e Tolosa [...].

Così molte illusioni saran cadute per sempre e i nostri prigionieri potranno raccontare la vera leggenda de "l'amabilité et de l'hospitalité française"»¹⁹.

18 Lettera del Deputato Muret, Parigi 14/5/40, allegato al telespresso n° 4846/1286, cit.

19 *La caccia agli italiani*, in *Gli Italiani nei campi di concentramento in Francia. Documenti e testimonianze*, Roma, Editò dalla Società editrice del Libro italiano, 1940, pp. 30-31. «Il gruppo principale dei prigionieri politici, detenuti a Parigi e nei campi di concentrazione dei dintorni – scrive Orlandini – era stato trasportato al campo di Vernet nell'Ariège, quasi alla frontiera spagnola, e pertanto ho pregato di recarvisi il Comm. Lupo, direttore della Banca francese-italiana per l'America del Sud, mettendo a sua disposizione un'automobile dell'Ambasciata, munendolo di speciali lascia-passare...» (ivi, p. 29).

Negli ambienti governativi francesi non si fece nulla per attenuare la xenofobia antitaliana, poiché questa era condivisa anche dai maggiori responsabili del Governo, che avevano tra gli scopi principali l'eliminazione delle rivendicazioni italiane.

2. I campi d'internamento: il caso Vernet

Il 10 febbraio 1939 parte il primo convoglio composto da circa 12.000 anarchici spagnoli destinati al campo di Vernet d'Ariège; a questi si aggiungeranno altri 5.000 rifugiati definiti "estremisti" e "fortes têtes", che aumenteranno il numero dei detenuti di Vernet. Con il trasferimento dei combattenti delle Brigate Internazionali dal campo di Gurs²⁰ a quello di Vernet (come forma di punizione nei confronti dei più "pericolosi"), quest'ultimo si trasformerà in un campo disciplinare.

Se tutta la materia che istituiva i centri d'internamento è stata ben disciplinata, non altrettanto è l'organizzazione e il funzionamento effettivo dei campi; pertanto la politica coercitiva fu improvvisata, carente persino di una minima organizzazione per la sopravvivenza degli internati.

Nel «Journal officiel» del 10 marzo 1939, viene riportato il dibattito della Camera, durante il quale il deputato Jean Ybarnegaray²¹ dichiara che il numero totale degli internati risulta di 226.000, tra membri della Brigata Internazionale e antifascisti italiani membri della Brigata Garibaldi.

Il presidente spagnolo Manuel Azaña, "rifugiatosi" in Francia, è forse uno dei pochi uomini politici sfuggiti all'internamento; egli, riferendosi ai concittadini prigionieri, scrive in una lettera del 28 giugno 1939 ad Angel Osorio:

«Comme ils les ont traités et continuent à les traiter! Pire que des bêtes!»²².

Nell'estate del 1939, con l'aumento dei rifugiati spagnoli ed ebrei, il governo francese ritenne opportuno la creazione di nuovi centri d'internamento e l'adozione di una "politica dell'accoglienza" molto più rigida. Scrive Émile Témime che

«Il convient évidemment de distinguer les lieux de détention réservés aux individus considérés comme politiquement dangereux, Le Vernet, Collioure, Mont-Louis, Rieucros (pour les femmes), des centres de regroupement, Agde, Bram, Septfonds, Gurs [...]»²³.

20 In questo campo fu recluso Francesco Fausto Nitti nel 1939.

21 Sarà il futuro ministro degli Anziens combattants et de la Famille française del governo Vichy, dal 17 giugno all'11 luglio 1940.

22 Fu avvocato, politico e scrittore. Durante la guerra civile fu Ambasciatore in Belgio, Francia e Argentina, dove si esiliò. Ora in, J. RUBIO, cit., p. 118.

23 É. TÉMIME, *Espagnols et Italiens en France*, in AA.VV. (sotto la direzione di P. Milza e D. Peschanski), *Exils et migration. Italiens et Espagnols en France. 1938-1946*, p. 24.

Alla dichiarazione di guerra, il campo verrà spopolato e i suoi “ospiti” trasferiti presso altri campi, nelle Compagnies des Travailleurs Etrangers, nelle officine, come mano d’opera nei campi, nella produzione e nell’istallazione di mine ecc.

Dopo l’1 settembre 1939, con la dichiarazione di guerra, il governo francese applica alla lettera le sue disposizioni d’internamento nei confronti degli stranieri “pericolosi per l’ordine pubblico”, dei “sospetti”, o degli “estremisti”. Misure segrete, progettate nell’aprile del 1939 dallo Stato Maggiore completano le disposizioni del decreto legge dell’autunno del 1938. Tutti gli stranieri di sesso maschile furono concentrati a Vernet e presso gli altri campi con l’obiettivo di impiegarli come manovalanza per i militari o per i servizi pubblici.

Dal 12 ottobre 1939, interi treni colmi di stranieri trasferiscono i prigionieri dai diversi campi a Vernet. Il 13 ottobre il numero di internati passa da 915 detenuti a 1.223, fino a raggiungere la cifra di 2.063 (di cui 800 ebrei) nel mese di febbraio.

Il 19 febbraio 1940, il Ministro dell’Interno decide che sotto il suo diretto controllo saranno i campi di Limoges, Rieucros e Le Vernet; tutti gli altri dipenderanno dall’amministrazione militare.

Al momento della disfatta, centinaia di ebrei e comunisti tedeschi affluirono al Vernet. Si moltiplicarono gli arresti arbitrari; i rifugiati delle prigioni e dei centri di raccolta della regione parigina furono trasferiti, sotto sorveglianza, nei campi d’internamento del Sud. Gli uomini considerati come “sospetti” sono inviati a Vernet, mentre le donne a Rieucros. Degli internati dei campi di Argelès, di Saint-Cyprien, di Récébedou, di Noé vengono ugualmente indirizzati nell’Ariège. In un comunicato dell’ambasciata Americana possiamo leggere:

«Parmi les effrayants aspects de la guerre actuelle, il est peut être point égale celui des camps d'internements. Ces camps ont révolté le monde civilisé toutentier. Il n'est pas de période de l'Histoire de l'Europe où tant d'innocents-hommes, femmes, enfants-aient dépéri dans l'emprisonnement. On peut, tout en restant modéré, estimer à 60.000 environ le nombre des individus aujourd'hui internés en France. A l'exception de quelques centaines de prisonniers politiques, tous ont été arrachés à leurs foyers, séparés de leurs familles et placés dans des camps sans aucune raison, sinon qu'ils ont été arbitrairement privés de leur Etat ou de leur nationalité, ou bien qu'ils sont étrangers. Nous croyons fermement que c'est pour les Etats-Unis un devoir d'humanité que d'intervenir auprès du gouvernement français, pour qu'il soit remédié à ce honteux état de choses»²⁴.

Come informa il comunicato, gran parte dei prigionieri, non soltanto, furono internati per errore, ma altri furono incarcerati e messi nell’impossibilità di entrare in contatto con i loro consoli per ottenere i permes-

24 *Memoire sur les conditions de vie dans les camps d'internement de France*, MAE, serie C, carton 8, dossier 3A, *Etrangers en France*, 151, *Internés. Rapports d'inspection*, 20 décembre 1940-11 août 1942.

si di rimpatrio. L'aspetto più tragico era che tutti gli stranieri, ancora in libertà, erano impossibilitati di chiedere aiuto e soccorso, per paura di essere catturati e divenire oggetto della "carità" francese.

I campi francesi d'internamento quasi tutti presentavano gli stessi aspetti miseri, ma esistevano caratteristiche che li differenziavano. Alcuni erano completamente privi d'infermerie e i malati venivano collocati nelle baracche insieme ai detenuti. In gran parte erano vecchi fienili abbandonati; il governo francese non aveva previsto la costruzione di adeguate baracche; e un serio problema, in tutti i campi, risultava essere l'acqua non potabile, pericolosa per le infezioni. Il mantenimento di ogni internato, al governo francese, costò circa 10 franchi a prigioniero (una nullità all'epoca), ciò significò un'alimentazione insufficiente per il fabbisogno quotidiano. Lo stesso problema si presentò per l'inesistenza dei fondi per l'abbigliamento e per l'assistenza sanitaria (quasi nulla). Ma la cosa sconcertante era l'assenza totale di disposizioni speciali per la tutela dei bambini. Si legge in un comunicato dell'ambasciata americana:

«Dans des nombreux camps, des criminels avérés ont été incarcérés avec des gens qui sont les victimes innocentes d'une époque où regne le chaos de la guerre. En un cas, les pensionnaires d'un asile de Fous ont été enfermés en compagnie d'internés politiques»²⁵.

Nella sopraccitata relazione viene riportata una minuziosa descrizione delle condizioni di vita dei detenuti. I casi più interessanti risultano quelli dei campi di Gurs, Rivesalte, Langlade, Milles e Vernet.

Nel primo caso, la sua particolarità in materia di detenzione era la presenza di un gran numero di ragazze e donne non sposate, separate dalle rispettive famiglie e sottoposte a sorveglianza esclusivamente maschile. Come evidenzia lo scioccante rapporto, uno degli aspetti più atroci della vita a Gurs era il volgare trattamento ed una vita misera e immorale al quale erano sottoposte le prigioniere.

Il campo di Rivesalte era definito il più tragico poiché tutti gli internati erano bambini. A partire dall'inizio del 1940, 3.000 bambini furono inviati a Rivesalte; il trattamento subito dai giovanissimi prigionieri da parte dei guardiani, non è neppure paragonabile a quello di un giardino zoologico; abbandonati a se stessi, vittime della guerra e delle intolleranze degli adulti.

Langlade, era in realtà un campo militare; i prigionieri erano "prestari" (austriaci e tedeschi che lavoravano volontariamente nell'esercito francese) sottoposti ad una stretta sorveglianza, ma con l'opportunità di raggiungere i confini del campo.

Il campo di Milles, fu creato esclusivamente come "campo da lavoro" per individui in attesa di emigrare.

Vernet, situato a sud di Tolosa deteneva tre categorie d'internati ripartiti nelle differenti sezioni la A per «stranieri con precedenti pena

25 Ivi, p. 4.

li»²⁶; la B «prigionieri politici»²⁷; la sezione C per i «sospetti»²⁸; mentre una quarta sezione T, creata in un secondo momento, era riservata agli internati in transito. Secondo il regolamento tra i differenti gruppi non ci poteva essere nessun tipo di comunicazione. Il campo era composto da 19 baracche (in aprile raggiungeranno la cinquantina costruite dagli stessi prigionieri), ospita i rifugiati come bestiame poiché il letto era un giaciglio di paglia piena di pulci, sparsa sul pavimento nudo della baracca. Il quartiere A ne comprendeva 8, il quartiere B inizialmente 19, il quartiere C 18 e il quartiere T 3.

Tra gli internati si contavano (nel 1940) circa 1.000 ebrei, la gran parte di origine polacca o tedesca che avevano risieduto per molto tempo in Olanda, Belgio e Lussemburgo. Presenti al campo un gran numero di militari provenienti dalle truppe lealiste spagnole che assieme agli altri prigionieri dividevano le baracche, dove vivevano duecento internati. I medicinali erano reperibili esclusivamente a pagamento; mentre l'alimentazione e il vestiario erano insufficienti e nell'agosto 1940 un'epidemia di tifo e di dissenteria fece razzia dei prigionieri.

Nelle sue memorie così Koestler ricorda il campo di Vernet:

«Non conoscemmo la nostra destinazione finché non fummo in treno. Sentimmo per la prima volta il nome del Vernet, nel dipartimento dell'Ariège, a una quarantina di chilometri dalla frontiera dei Pirenei. Pareva che fosse uno dei campi per i miliziani spagnoli, evacuato sei mesi prima per le sue condizioni igieniche poco soddisfacenti e adibito ora quale campo disciplinare per spagnoli e internati in generale, spediti al Vernet da altri campi come misura di punizione [...]

Il campo di Vernet occupa circa venti ettari. La prima impressione entrando era di una massa di filo spinato e ancora di filo spinato. Correva tutt'intorno al campo con un triplice recinto e attraverso di esso in varie direzioni, con trincee parallele.

Il terreno era arido, pietroso e polveroso quand'era bello, coperto di fango da entrarci fino alle caviglie quando pioveva, gibboso di zolle gelate quando faceva freddo»²⁹.

Vernet fu oggetto di aspre critiche da parte delle commissioni esterne e della stessa stampa straniera e francese per il trattamento disumano subito dai prigionieri.

Il noto giornalista Paul Colin³⁰, in un articolo pubblicato su «Cassan-

26 In questa sezione erano detenuti Luigi Longo, Giovanni Parodi e Mario Montagna che saranno tra gli artefici di un comitato politico del Pcdi che fungerà da organo direttivo del partito tra gli internati.

27 Qui era detenuto Eugenio Reale.

28 Koestler, Leo Valiani saranno internati in quest'ultima sezione.

29 A. KOESTLER, *Schiuma della terra*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 79, 82.

30 (1895-1943); caporedattore ed editore de «Le Nouveau Journal» e del «Cassandre». Nel 1930 fu affascinato dai movimenti di estrema destra e nel 1939 assieme a Robert Poulet, Pierre Daye ed altri giornalisti firmarono un manifesto pro-Germania che proponeva la neutralità del Belgio nella guerra. Questo manifesto fu il punto di partenza del giornalismo collaborazionista belga. Fu ucciso dalla Resistenza belga.

dre», dopo una permanenza di due mesi a Vernet (dal giugno al luglio 1940), evidenzia le due facce della vita nel campo: l'aspetto comunitario all'interno delle diverse baracche e quello che definisce "zoologie humaine", cioè l'abbruttimento di molti detenuti per le condizioni disumane ai quali sono sottoposti.

Colin scrive:

«Si les hasards de la politique, – sait-on ce qui peut arriver par les drôles de temps que nous vivons? – le conduisent jamais dans un camp, voire même comme MM. Reynaud, Blum et consorts dans un château de concentration, il aura le loisir et l'occasion d'apercevoir la vanité des étiquettes sous lesquelles on range, pour la commodité des imbecilles et des commissaires de la Sûreté, les hommes et les idées. Examen de conscience don't il pourra tirer les plus grand profit.

La vérité, c'est qu'on n'a plus, de nos jours, le temps d'opposer aux formules et aux jugements hâtifs la patiente analyse des individus. On adopte, de part et d'autre de la barricade, des attitudes théoriques; on se retranche derrière des mots; on ne cherche même plus à vérifier si ceux-ci traduisent des divergences réelles ou des équivoques. Et on finit par arriver au système inhumain des inimitiés préconçues, totales et hargneuses, des haines sur commande don't l'Europe a si cruellement pâti [...]

Séparés du monde extérieur par la même injustice d'un gouvernement, c'est-à-dire de la même poignée de misérables à qui leur pays doit à présent la ruine et le deuil, protégés contre les mouvements collectifs et les mots d'ordre sentimentaux, plongés dans un même dénuement et luttant ensemble contre les désespoir, n'ayant au surplus aucune raison valable de s'interdire la franchise et d'esquisser d'obscures manœuvres, ceux qui se considéraient comme d'irréconciliables adversaires se sont mutuellement étudiés et découverts. Et ils ont, en maintes circonstances, acquis l'un pou l'autre une réelle estime, – disons même: une vive sympathie [...]»³¹.

Dopo i primi accertamenti, da parte delle rappresentanze francesi, nel campo fu necessaria una riorganizzazione dovuta all'evidente stato di abbandono dei prigionieri e del degrado di Vernet. Dal settembre 1939 parte Vernet "nuova formula", così definito dal capo del Servizio d'informazione il progetto di liquidazione del campo. Dal suo rapporto, redatto nel luglio 1940, risulta che il campo venne di fatto reimpostato per internare tutti i possibili nemici dello stato, oltre agli stranieri sospetti.

Al di là delle differenti formule adottate dal governo francese, le condizioni di esistenza sono estremamente difficili per gli internati poi-

31 Colin scrive nel suo articolo che durante la permanenza a Vernet incontra Leo Weiczen, ovvero Valiani, e lo descrive come «écrivain et philosophe de grande classe». In oltre tra gli internati nomina lo scrittore franco-tedesco Max Aub, e il comico anarchico Leo Campion. P. COLIN, *Le camp du Vernet d'Ariège. Deux mois dans un autre monde*, in "Cassandre", del 6 ottobre 1940.

ché, al loro arrivo venivano privati dei loro effetti personali e costretti a vivere in condizioni estremamente precarie, trattati come ergastolani, costretti ai lavori forzati umilianti, spesso inutili, e a pene corporali in caso di rifiuto.

In un paragrafo sullo studio dei differenti gruppi presenti nel campo, il redattore suddivide i prigionieri per categorie e nazionalità: ex-belligeranti³²; tedeschi³³; italiani³⁴; apolidi³⁵; ebrei³⁶; polacchi, cecoslovacchi, belgi, olandesi, lussemburghesi, danesi e norvegesi³⁷; bulgari³⁸; spagnoli³⁹; ungheresi⁴⁰; jugoslavi⁴¹; turchi⁴².

- 32 In gran parte erano estremisti politici, che avevano richiesto il diritto d'asilo in Francia, ciò significava che una loro liberazione e un loro rimpatrio risultava impossibile; unica alternativa l'emigrazione.
- 33 In gran parte erano scrittori o uomini politici noti che avevano rapporti di amicizia o di parentela negli Stati Uniti, queste relazioni avrebbero dovuto facilitarli l'emigrazione per le Americhe o una naturalizzazione in Russia.
- 34 Avevano numerosi rapporti sia con il governo fascista che, nel caso degli antifascisti, con le comunità italo-americane che gli permettevano un'agevolazione per la visa.
- 35 Costituiti soprattutto da russi bianchi e da ebrei polacchi o rumeni; la loro situazione era molto più critica degli ex-belligeranti poiché non erano sostenuti da alcuna autorità consolare. La loro liberazione, come il loro rimpatrio era impossibile, poiché erano estremisti o pregiudicati, tranne per alcuni casi. Nell'ipotesi di un'emigrazione, sarebbe stato necessario un collegamento con il Comitato Nansen e le associazioni di emigranti.
- 36 Numerosissimi a Vernet, non avevano soggiornato in Francia tranne provvisoriamente, nell'attesa di un'emigrazione che le autorità francesi (prima del controllo tedesco del campo) avrebbero agevolato.
- 37 Sarebbero stati rimpatriati globalmente; tranne in caso di soggetti estremisti o delinquenti pericolosi.
- 38 In questo caso la liberazione risultava indesiderabile e il rimpatrio assai difficile, in particolar modo per gli ex-combattenti di Spagna, poiché le autorità non erano intenzionate a riaccolgere i loro connazionali.
- 39 Per qualche detenuto che per molto tempo aveva vissuto in Francia e si era formato una famiglia il rimpatrio sarebbe stato accordato con le prefetture d'origine. Per gli altri, la soluzione del rimpatrio si era esaurita, poiché tutti coloro che desideravano rientrare in Spagna avevano ottenuto il permesso. Rimaneva l'emigrazione verso l'America latina. Impossibile la liberazione dei membri delle Brigate Internazionali.
- 40 Rappresentavano la cellula comunista più attiva del campo, e la liberazione in Francia non sarebbe stata accordata, contrariamente ad un loro rimpatrio nel caso d'impossibilità di emigrare.
- 41 Erano suddivisi in due categorie: minoranze (sloveni e croati) e anziani combattenti delle Brigate Internazionali. La loro liberazione era formalmente controindicata e il loro rimpatrio avrebbe presentato seri ostacoli.
- 42 In gran parte apolidi (armeni e greci), estremisti in particolare modo membri dell'Unione Popolare Armena, o pregiudicati che non potevano essere rimessi in circolazione. Rapporto del Capo del Servizio d'Informazione sulla liquidazione del Campo di Vernet, Vernet, 30/7/40, MAE, série C, carton 8, dossier 3, Étrangers en France. Internés-rapports d'inspection, 20 août 1940-septembre 1940.

Secondo Leo Valiani⁴³ gli arresti degli stranieri erano motivati dal tentativo di evitare la costituzione in Francia di brigate "hitleriane e staliniane" e gli stranieri che avevano precedenti nel conflitto spagnolo erano, per il governo francese, dei potenziali aderenti⁴⁴.

Vernet si distingueva dagli altri campi proprio per il fatto che al suo interno si trovava il nucleo dei militanti stranieri, i più abili di cui il 60% dal 1933, e l'altro 40% dal 1936, in continua emigrazione. Una gran parte aveva vissuto illegalmente in Francia e nel resto dell'Europa, vivendo di sussidi del partito comunista e della Croce Rossa Internazionale. Quasi tutti i capi si erano formati in URSS prima della partenza per la guerra di Spagna, gli altri militanti erano loro discepoli nelle differenti scuole politiche delle Brigate Internazionali⁴⁵.

I Commissari Politici e gli propagandarono sin dal loro ingresso in Francia nel febbraio 1939 la cultura comunista nei differenti campi; gli stessi metodi adottati in Spagna furono applicati durante la detenzione a Vernet attraverso "corsi politici", denominati corsi "scientifici".

L'organizzazione delle cellule comuniste a Vernet era perfetta e agevolata dalle drammatiche condizioni del campo. Il metodo dei militanti comunisti si basava sui principi del "workspionnage", cioè inserire in tutti i settori di una fabbrica uno dei loro attivisti. Questo fece sì che in tutte le corvè si trovasse uno o più elementi estremisti, impegnati in un'intensa attività di propaganda.

Importante fu l'arrivo al campo di Luigi Longo che, attraverso la sua figura carismatica, ridestò gli animi di gran parte degli internati oramai apatici.

Così conclude un rapporto del Commissario Speciale Ludmann del luglio 1941:

«Au camp du Vernet les elements considérés suspects au point de vue national peuvent être estimés à environ un quart du total des internés, ils sont pour la plus part signalés et enrégistrés. Le reste des internés se compose de trafiquants et éléments israélites qui semblent pour l'instant politiquement inoffensifs et indifferents»⁴⁶.

43 Per un interessante aggiornamento dell'esperienza di fuoruscito e di internato a Vernet di Leo Valiani si veda la recente pubblicazione di A. RICCIARDI, *Leo Valiani. Gli anni della formazione. Tra socialismo, comunismo e rivoluzione democratica*, Milano, Ed. Franco Angeli, 2007.

44 Cfr. A. KOESTLER, cit., p. 249.

45 Da un rapporto del Commissario Speciale Ludmann del campo di Vernet viene aperta una breve parentesi su queste scuole. Chiamate «cours de capacitation de commissarie politique» dove l'allievo usciva con il grado di commissario politico di compagnia, o corsi "di attivisti" nei quali l'allievo manteneva il suo grado militare, sia ufficiale, sottoufficiale o soldato. Al termine di questi corsi ritornava nella sua unità, continuando il suo servizio, ma era allo stesso tempo il collaboratore tacito del suo commissario politico e suo propagandista. Vernet, 20/7/41, Archives départementales de l'Ariège, 5W 367 Police Politique - Camp du Vernet.

46 Ivi, p. 5.

Il quartiere A, nel tempo, divenne il punto preponderante dell'attività dei militanti; contemporaneamente cominciò a predominare l'idea di evasione tra gli elementi moderati per il timore di dover passare l'inverno nel campo.

Per far fronte a questa situazione, le autorità francesi tentarono di dare un minimo di organizzazione sociale. Lasciarono liberi i detenuti di praticare, in un'apposita cappella costruita nel quartiere riservato all'ospedale, i culti religiosi di rito cattolico e ortodosso; mentre il culto protestante in una sala speciale del quartiere francese (dove erano presenti le baracche dei sorveglianti e dell'assistenza medica). Gli ebrei, attraverso i rabbini internati, celebravano i riti nelle rispettive baracche.

Esistevano nel campo cinque biblioteche (ogni quartiere ne aveva una a disposizione), sottoposte al capo dell'ufficio della censura, e fornite di libri donati in beneficenza.

Grazie alle donazioni dell'YMCA⁴⁷ ciascun quartiere possedeva un locale, dove i prigionieri potevano riunirsi durante il periodo invernale, fornito di diversi giochi (scacchi e bocce) messi a disposizione degli internati. Ogni settimana, all'interno di un'apposita sala di ricevimento, venivano proiettati notiziari e film donati dall'YMCA.

In ciascun quartiere alcuni internati erano stati autorizzati a organizzare dei corsi di lingua, di scienze e di letteratura. Dopo la partenza dei principali animatori politici dei diversi corsi, poco per volta tutte le iniziative furono totalmente abbandonate.

Di particolare interesse risultano degli appositi locali creati per gli artisti presenti nel campo, in prevalenza pittori e scultori che potevano lavorare "liberamente". Questa iniziativa dell'amministrazione non coinvolse gli intellettuali, che non rientravano tra i beneficiari dello spazio artistico.

In un rapporto del 1942, del delegato del Dipartimento di Royat, sui centri d'internamento del territorio possiamo leggere:

«Ces camps de repression sont de véritables prisons, entourés de fils de fer barbelés, surveillés par de nombreux gardes armés et soumis à une discipline particulièrement rigide, tel est en particulier le camp de Vernet.

Les autres camps, dont certains ne sont même pas entourés de palissades ou de fils de fer, sont des camps d'hébergement qui reçoivent les étrangers qui n'ont fait l'objet d'aucune remarque défavorable.

Ils recueillent souvent des femmes et des enfants qui y trouvent le gîte et la nourriture, qui leur permettent d'attendre en toute quietude le retour dans leur pays d'origine. [...] Dans certains camps les artistes ont reçu un local particulier où ils peuvent continuer à s'adonner à leur art: sculpture, dessin, peinture, architecture. Les intellectuels seuls

⁴⁷ Young Men's Christian Association (Associazione dei giovani cristiani) associazione di beneficenza apolitica, fondata a Londra nel 1844 da Sir. George Williams, per venire in aiuto alle precarie condizioni di vita dovute alla Rivoluzione industriale.

semblent avoir été un peu oubliés, mais leur cas est plus difficile à résoudre»⁴⁸.

In una lettera del dicembre 1942, l'attivista comunista Eugenio Reale fa riferimento ai lavori che gli internati producevano nel campo di Vernet:

«Spero che la cinta fatta qui da un mio amico, sia piaciuta a Lidia (regalo ahi quanto modesto, non certo quello che avrei voluto farVi!) e che il gioco di scacchi, che è veramente molto bello e fatto tutto a mano, sia piaciuto a bobs. Non so se il cognato di Josè vi abbia portato anche qualcuno dei nostri piccoli aeroplani in alluminio [...]»⁴⁹.

Diverse associazioni s'impegnarono ad aiutare i diversi internati, come il Gruppo di assistenza ai polacchi, il Comitato di aiuto ai cecoslovacchi, l'UGIF⁵⁰, il Soccorso ai Lavoratori del campo, il Comitato dei Quaccheri, la Croce-Rossa francese e il Soccorso Nazionale.

Interessante risulta la corrispondenza degli internati, come di seguito:

«Heim Kunes C/48 à Melle Margherite Mejean

Je viens d'assister à un concert donné par l'orchestre du camp. Cela existe aussi ici. Il est formé de musiciens qui sont internés, et leur production a un niveau assez élevé. On jouait aujourd'hui Haydn, Mozart, Beethoven, Schubert. J'étais surprise... quelle profonde impression faisait la musique sur les autres auditeurs. Il est psychologiquement (sic) intéressant quelle influence exerce sur nous des choses qui ne sont pas communes à notre vie actuelle. Et surtout la musique/On oublie pour de longs instants l'existence qu'on mène maintenant, et après on a un sentiment à moitié mélancolique, à moitié plein d'espoir. C'est ainsi que dans le camp on peut se réjouir de certains événements».

«Kubaczyk Stanislas C/46 à Mlle Freczka

Je profite de toutes les occasions qui me sont données pour me distraire. Je ne vais pas seulement au cinéma, mais aussi à l'Eglise. Ici en ce lieu où sont représentés toutes les races et toutes les religions, on a cette occasion. J'ai déjà assisté à un office religieux israélite. Je ne sais si tu as déjà eu cette occasion, mais autant ces homes sont pittoresques, aussi pittoresques est leur religion. Hier, en tant que bon catholique, je fut à la messe et ce matin, invité par un camarade protestant, j'ai assisté au culte protestant. Je dois constater et avouer que j'ai été

48 Royat, 9/2/42, MAE, serie C, carton 8, dossier 3A, *Etrangers en France*, 151, *Internés. Rapports d'inspection*, 20 décembre 1940-11 août 1942.

49 Lettera di Eugenio Reale al fratello Adriano, Vernet 5/12/42, corrispondenza familiare.

50 UGIF (Union générale des israélites de France).

agréablement impressionné par le caractère simple, naturel et sincère de cet office. Et c'est ainsi que je passé le temps en attendant la libération»⁵¹.

Due lettere di Eugenio Reale alla sorella sono particolarmente significative:

«Mia buona Maria, [...] Abbiamo passato un discreto Natale e prepariamo ora la festa di San Silvestro, per noi così piena di ricordi. La nostra allegria è un po' forzata il nostro brio un po' fittizio. Ma facciamo del nostro meglio per dimenticare il triste luogo dove siamo e farei delle illusioni per l'avvenire. La nostra situazione è sempre la stessa e non si sa nulla di ciò che ci attende. Speriamo che il nuovo anno porti a noi la liberazione, a tutti la pace, la felicità, il benessere [...]»⁵².

E poco dopo:

«Mia buona Maria, [...] La vita del campo, cara Maria, è abbastanza dura e per sopportarla oltre ad una solida fibra, occorre una grande forza d'animo, una notevole capacità di resistenza. Io me la sono cavata e continuo a cavarmela abbastanza bene grazie al buon carattere che la natura mi ha dato, grazie al fatto che so contentarmi di poco, grazie, infine, a quella specie di sano ottimismo con cui considero le cose e gli avvenimenti. Non mi sono mai illuso, ad esempio, su una nostra prossima, eventuale liberazione. Al contrario, quando sono arrivato, tredici mesi fa, in questo disgraziato paese dove non batte mai il sole mi sono detto che era qui, con tutta probabilità, che avrei atteso la fine della guerra. Mi sono messo allora, l'animo in pace, ho tracciato un programma di studio per un paio di anni e ho cominciato a lavorare tranquillamente. Che cosa farci, cara Maria, a che tormentarsi, farsi del cattivo sangue? Bisogna saper attendere, senza nervosismo, senza impazienze [...]»⁵³.

3. *Gli ultimi giorni di Vernet*

Il 28 agosto 1940 si riunì una Commissione per analizzare e rielaborare la regolamentazione degli stranieri e degli internati in Francia. Alla riunione erano presenti le rappresentanze degli Affari Esteri, della Difesa Nazionale, del Ministero della Guerra, Ministero del Lavoro, Interni (Segretariato Generale dei Rifugiati e Sicurezza Nazionale).

51 Corrispondenze dal campo di Vernet, MAE, Série C, carton 8, dossier 2, *Étrangers en France* 152. Internées. Rapport d'inspection 1942-1943.

52 Lettera di Eugenio Reale alla sorella Maria, Vernet 29/12/40, corrispondenza familiare.

53 Lettera di Eugenio Reale alla sorella Maria, Vernet 18/5/41, corrispondenza familiare.

La Commissione, tenendo presente il numero crescente di stranieri presenti sul territorio, le difficoltà del loro mantenimento, la situazione preoccupante in alcuni campi, ritenne opportuno come unico rimedio l'emigrazione di tutti gli internati nelle colonie Oltremare; quindi la creazione di una conferenza interministeriale, che si sarebbe dovuta occupare del trasferimento degli stranieri.

Le nuove disposizioni che il governo di Vichy prese nel settembre 1940, stabilivano che tutti gli stranieri di sesso maschile, dai 18 fino ai 55 anni, dovevano essere raggruppati e messi al servizio dell'economia francese, fino a quando "le circostanze l'esigevano"; in alcuni casi potevano mantenere la facoltà di emigrare in un altro paese.

In questo modo venivano sottoposti all'autorità del Ministro della Produzione Industriale e del Lavoro, che avrebbe stabilito i nuovi regolamenti e li avrebbe messi a disposizione dei diversi Dipartimenti Ministeriali. Inoltre, non avrebbero percepito alcun salario e le loro famiglie avrebbero beneficiato di appositi alloggi.

Lo stato sanitario catastrofico generale dei campi induce il "Collettivo internazionale" (formatosi all'interno del campo) a mobilitare i quartieri B e C contro le brutalità e la fame, di cui i detenuti sono vittime. Il 26 febbraio 1941 i rivoltosi rifiutarono di lavorare e neutralizzarono le guardie.

Su ordine del prefetto dell'Ariège, le forze dell'ordine presero d'assalto il campo ed effettuarono 102 arresti, imprigionando i principali membri. Alcuni furono consegnati ai tedeschi, altri deportati; molti si ritrovarono nei campi del Sahara algerino, come il tristemente celebre campo di Djelfa.

Indebolita, e in parte smantellata, la direzione clandestina proseguì ugualmente le sue attività. I dirigenti interni del KPD riuscirono a comunicare con i dirigenti clandestini presenti a Tolosa e a Parigi grazie all'appoggio di Franz Dahlem⁵⁴, Catherine Dahlem, che operarono segretamente fino al 1942.

Con l'occupazione tedesca della zona libera, il Collettivo internazionale perde la sua entità per svolgere essenzialmente un ruolo regionale. Contribuì ancora ad approvvigionare localmente le risorse dei resistenti fino al 1944 organizzando, invano, la liberazione del campo (preparata dalla terza Brigata di combattenti FFI⁵⁵ dei "maquis" dell'Ariège).

A partire dall'estate del 1942, il campo conobbe l'arrivo massiccio di ebrei rastrellati nella regione e le prime partenze di convogli per Auschwitz (1° settembre 1942). Altri treni furono inviati fino al 19 maggio 1944. In totale, 1. 200 uomini, donne e bambini saranno deportati ad Auschwitz e Dachau; le donne ed i bambini ebrei furono internati a Vernet in due riprese (1942 e 1944), di loro non sembra esista nessuna contabilità all'interno dei registri del campo poiché erano considerati "in transito".

54 Deportato e numero due del KPD, verrà deportato a Dachau e nel dopoguerra diverrà Vice Ministro dell'educazione della RDT.

55 FFI (Forces françaises de l'intérieur), di matrice gaullista.

Il succedersi dei convogli in transito per i lager nazisti provocò il 1° maggio 1944 una manifestazione degli internati contro la deportazione degli ebrei. I tedeschi occuparono Vernet il 15 giugno per “svuotare” la sua popolazione.

Il 30 giugno, gli ultimi 400 internati furono evacuati e inviati verso Bordeaux per prendere il “treno fantasma” con destinazione Dachau. Alcuni riuscirono a evadere nel corso del lungo tragitto; soltanto 291 arriveranno a destinazione il 28 agosto 1944.

Paul Colin conclude l'articolo come segue:

«Eux aussi savent désormais qu'au dessus des clans et des categories, il y a les hommes, que les âmes échappent aux ideologies artificielles et les cœurs à la tyrannie des disciplines politiques. C'est pourquoi, d'ailleurs, dans leur admirable simplicité, ils se demandent si douloureusement pourquoi la France officielle, et quel que soit le masque don't s'affublent ses dirigeants, s'acharne sur eux, les jette dans des camps de concentration, les retranche du monde et leur inflige, au mépris de toutes les lois écrites et non écrites, un sort contre lequel la conscience française, si elle existait encore, se serait depuis longtemps insurgée avec colère...»⁵⁶.

Nella contraddittorietà delle posizioni politiche del giornalista, risulta evidente la domanda del perché uno Stato democratico come la Francia abbia potuto progettare e permettere i campi d'internamento, mettendosi quasi alla pari con la vergognosa persecuzione intrapresa della Germania nazista.

Interrogativi complessi su cui ancora la storiografia non ha fatto piena luce e riassumibili, a mio parere, nelle due diverse posizioni espresse sin dal luglio '40 dai fondatori delle «Annales»: Lucien Febvre e Marc Bloch. Il primo riteneva che fosse giunta l'ora «dell'espiazione e del silenzio» in quanto «è perfettamente inutile – scriveva – discutere gli avvenimenti: essi oltrepassano in orrore e umiliazione tutto ciò che potevamo immaginare nei nostri incubi peggiori»⁵⁷; l'altro era convinto che per rimediare a un disastro occorresse innanzitutto comprenderne le cause.

56 P. COLIN, cit.

57 Cfr. la lettera di L. Febvre a M. Bloch, datata 8 luglio 1940, in C. FINK, *Marc Bloch. A Life in History*, Cambridge University, Press, 1989, p. 205.



Manifesto per la campagna contro l'analfabetismo della Spagna repubblicana.

PROBLEMI DELLA SCUOLA



Antonio Banfi in un comizio dal balcone del ristorante Corona in piazza Roma a Vimercate durante la campagna elettorale per l'elezione dell'Assemblea Costituente, 10 marzo 1946.

GINO CANDREVA

*L'Istituto pedagogico della Resistenza:
ragioni di una battaglia*

Si è svolto il 6 giugno nella sede di Milano il consueto incontro annuale dell'Istituto pedagogico della Resistenza (Ipr), cui hanno partecipato gran parte dei soci e dei simpatizzanti. L'Ipr è l'erede dei Convitti-scuola della Rinascita, istituiti nel secondo dopoguerra dai partigiani per permettere la continuazione o la ripresa degli studi a chi non aveva potuto farlo a causa della guerra. Ben presto sorsero oltre una decina di Convitti. Dopo la loro chiusura, avvenuta entro il 1974, i protagonisti di quell'esperienza, partigiani, convittori e insegnanti, allo scopo di dare continuità al modello didattico e pedagogico dei Convitti e trasferirne le potenzialità nella scuola pubblica, fondarono l'Istituto pedagogico della Resistenza. Videro la luce le prime pubblicazioni, *A scuola come in fabbrica*, *Diritto allo studio dovere di studiare*, il Diario della Resistenza ecc., che conobbero un'ampia diffusione tra studenti e docenti. L'Ipr partecipò attivamente alla stagione di lotte operaie e studentesche dei primi anni Settanta e già agli inizi degli anni Ottanta elaborava uno «Statuto dei diritti delle studentesse e degli studenti». Nel corso dei circa trent'anni della sua esistenza, sono stati iscritti all'Ipr Gaetano Kanizsa, Antonio Banfi, Luciano Raimondi, l'ex sindaco di Milano Aldo Aniasi, lo psichiatra Cesare Musatti e, come membro onorario, l'ex-presidente della repubblica Sandro Pertini. Recentemente l'Ipr ha contribuito alla pubblicazione degli atti del convegno internazionale su Geymonat, svoltosi a Milano nel novembre del 2001. L'Ipr mette a disposizione degli studiosi e degli esperti una raccolta di volumi specialistica sulla Resistenza e la lotta antifascista, e collabora con studenti e ricercatori nella divulgazione dell'esperienza dei Convitti, mediante tesi, convegni ecc.

Erede dei Convitti rimane la Scuola media statale Amleto Livi – Rinascita di Milano, il cui originale modulo sperimentale coniuga scuola e lavoro in un contesto di democrazia partecipativa, che vede coinvolti tutti i protagonisti della scuola, docenti, studenti, genitori e personale amministrativo. Il modulo sperimentale della Rinascita si è rivelato una

risorsa preziosa anche per le altre scuole, mentre l'attuale Ministero dell'Istruzione ne ha deciso la soppressione.

L'attività dell'Istituto si inserisce oggi in un quadro preoccupante per il futuro della scuola pubblica e, più in generale, in un contesto di reazione culturale di cui è difficile intravedere la controtendenza.

Clio al servizio di Marte

La politica culturale della destra si sta sforzando di costruire una memoria storica unificante condivisa che cancelli i valori della Resistenza, ma recuperi tradizioni e miti nazionalisti, quando non esplicitamente imperialisti e colonialisti, dalla "vittoria" nella prima guerra mondiale ad el Alamein al vittimismo e al revanscismo antislabo. Questa tendenza ha conosciuto un'accelerazione dopo il crollo dell'Urss, dal momento che la guerra è divenuta lo strumento più utilizzato dalle grandi potenze per risolvere le controversie internazionali è imporre una globalizzazione sempre meno accettata dai popoli oppressi. L'articolo 11 della Costituzione è diventato un ostacolo al nuovo corso della politica estera italiana. Non si tratta purtroppo di una peculiarità della destra al governo. È il tentativo unificante della borghesia, quale che sia la forma di governo che esso assume, che si ripropone il recupero storico della necessità della guerra. Il nuovo corso della politica estera italiana, con l'esaltazione del ruolo "umanitario" delle nostre truppe all'estero, eco della missione civilizzatrice di mussoliniana memoria, ha necessità del consenso bipartisan dei due poli politici contrapposti.

Abbiamo quindi assistito negli ultimi tempi al balletto dei riconoscimenti reciproci. Alla visita del postfascista Fini alle Fosse Ardeatine ha fatto da contrappeso il riconoscimento di Violante alle ragioni dei "ragazzi di Salò". E se il governo Berlusconi è impegnato in una sporca guerra di aggressione contro il popolo iracheno, il governo D'Alema dal canto suo ha bombardato a lungo la Jugoslavia, le sue fabbriche, le sue scuole, le sue case, facendo ampio ricorso all'uso dell'uranio impoverito. Ne costituisce ulteriore esempio il recente varo della portaerei Conte di Cavour, il 20 luglio, accompagnata da tutta la retorica patriottarda del caso, costata 2,7 miliardi di euro, decisa dalla legge finanziaria dell'Uvo nel 1997 e inaugurata oggi dal Centro-destra.

A questo nuovo ruolo dell'Italia occorre trovare una giustificazione storica. È questo il primo aspetto per cui la Resistenza e la Costituzione devono essere obliate. Ma non è l'unico, e forse neppure il più importante. L'ambizione della ricostruzione di una cultura liberale è di più ampio respiro e mira alla riconquista di quell'"egemonia" culturale e politica incrinata dalle grandi stagioni di lotte popolari e operaie di cui oggi si magnifica la fine.

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le iniziative "culturali", in particolare nel tentativo di riscrivere la storia. Dai convegni alle pubblicazioni regalate alle scuole e alla cittadinanza, dalle minacce agli insegnanti, al controllo poliziesco sui libri di testo di storia e di conseguenza

alle pressioni sulle case editrici scolastiche. Questa sfida è ineludibile per le forze democratiche e antifasciste, pur sapendo che la battaglia è impari.

Ciò che oggi si presenta sotto la veste di “revisionismo storico” è in realtà un tentativo di restaurazione di metodi e contenuti che non approfondiscono il sapere storico ma in realtà lo limitano. Lo scopo di questa reazione è rigettare il protagonismo delle masse nel dimenticatoio e rileggere la storia non più come scontro dei conflitti di classe ma come prodotto delle azioni dei grandi uomini, o, tutt'al più, di ristrette élites politiche ed economiche che si scontrano all'interno dell'orizzonte di un capitalismo che si ritiene insuperabile. In sintesi il tentativo di ridurre la storia a serva sciocca del governo e piegarla alla contingenza politica, che oggi significa a una politica imperialista guerrafondaia, deve restringere l'ambito della ricerca e ridurne la portata. Ne è testimonianza la querelle se la liberazione dal nazifascismo è stata opera del movimento di massa che ha avuto la sua espressione nel movimento partigiano, ma anche nei grandi scioperi del 1943 e 1944, o esclusivamente delle armate anglo-americane. La recente visita del presidente americano Bush in Italia è stata accompagnata da improbabili “analisi” storiche che salutavano nel Presidente americano il rappresentante della potenza che ha liberato l'Italia dal nazifascismo. È chiaro che si parlava della “democrazia” in Italia del 1945 per parlare della “democrazia” in Iraq e quindi giustificare l'invasione del paese mediorientale con il riferimento al passato. A questo proposito si è compiuta un'opera di semplice mistificazione storica. Se infatti nel 1943-45 gli anglo-americani sono stati capaci di risalire in tempi relativamente brevi la penisola è in gran parte dovuto al fatto che i tedeschi avevano già cominciato a dislocare le truppe sul fronte orientale per contrastare l'avanzata sovietica che minacciava Berlino, oltre all'impatto delle sollevazioni operaie e partigiane del 1943 e 1944 nel Nord. Tra l'altro hanno volutamente rallentato la marcia verso nord, nell'inverno del 1944, per permettere che l'esercito del Reich e i suoi fantocci di Salò potessero infliggere duri colpi al movimento partigiano, in modo da non avere contendenti al potere una volta liberata tutta l'Italia.

Questo è solo un esempio della storia piegata alla contingenza. Il fenomeno non è inedito. Anzi, qualsiasi regime ha piegato la storia alle proprie esigenze politiche del momento. Di fronte a questa continua riscrittura della storia gli Istituti legati alla Resistenza e, più in generale, le Istituzioni che difendono e trasmettono la memoria, sono considerate un intralcio alla costruzione di una nuova “identità nazionale” non più basata su regole democratiche condivise, come quelle delineate nell'esperienza resistenziale e nella Costituzione, ma su altri principi, sul recupero della tradizione liberale e autoritaria del primo Novecento, sulla reazione degli anni Cinquanta, nella quale si innesta il nazionalismo e il militarismo dell'“imperialismo straccione” italiano, con un ruolo subordinato a un imperialismo più grande.

In un libro patinato e colorato di 150 pagine, diffuso gratuitamente dalla Regione Lombardia nel 2000, si celebrano le iniziative culturali

dell'Assessorato alla cultura, dai convegni sulle *Insorgenze* a quelli su Ezra Pound e Julius Evola, alle scelte della Rsi (e dei suoi personaggi), all'impresa di Fiume (pp. 44-48). Non si contano le iniziative delle amministrazioni di destra di diffusione gratuita di libri e libercoli sulle foibe, assunto a tema chiave per delegittimare la Resistenza, dai Consigli di zona ai Comuni alle Regioni (spesso un'offesa più alla grammatica che alla storia). I media rivestono una nuova funzione, in questa prospettiva, quella di favorire la diffusione di un "senso comune". Attraverso i media gli storici parlano direttamente alla "gente". Dopo il crollo dei grandi partiti di massa, che fungevano da mediatori tra la politica e il sapere storiografico, con le loro scuole e le loro istituzioni, i media si sono lanciati in un "mercato della memoria" che però costruisce vulgate deboli e contingenti. Il passaggio da una vulgata debole e contingente a un'egemonia sul lungo periodo costituisce la sfida che oggi la borghesia lancia al movimento operaio: il tentativo ideologico unificante e restauratore, che può trovare il suo strumento solo nella scuola. La chiave di volta non è solo un attacco alla Resistenza, ma a ogni movimento che ha visto irrompere le masse nella storia. Per cui la devastazione revisionista coinvolge, oltre alla Resistenza, la Rivoluzione russa, la Rivoluzione francese e lo stesso Illuminismo. A questo scopo si registra una singolare convergenza tra le frange più estreme del governo e gli organi di informazione più equilibrati.

In un articolo apparso sul *Corriere della sera* nell'ottobre 1997, Ernesto Galli della Loggia si interrogava:

«Non sarebbe ora che tutti i figli dell'illuminismo, marxisti o riformisti o kantiani, riconoscessero che anche il sonno della loro ragione ha prodotto dei mostri?».

In cosa consiste questo "sonno della ragione"? Nella nozione dell'uguaglianza come fine, del protagonismo delle masse come strumento e delle rivoluzioni come prassi. Lo scopo che in definitiva si persegue è espungere le masse dalla storia, accreditare la convinzione che quando le masse irrompono nella storia gli effetti sono nefasti, sia che si tratti della Resistenza, della Rivoluzione russa o della Rivoluzione francese.

La scuola pubblica come terreno di scontro politico

Se da un lato si cerca d'imporre un'ideologia liberale autoritaria mediante la manipolazione della storia sui media di grande diffusione, dall'altro negli ultimi quattro anni si sono moltiplicate le pressioni sulla scuola pubblica. Anzitutto si va restringendo il tempo occupato dalla scuola nella formazione dell'individuo, che ormai è del 25-30%, mentre la riforma Moratti cerca di sottrarre ancora più tempo-scuola, delegando ad altri la formazione dell'individuo. Con la scolarità di massa la scuola si poneva un traguardo ambizioso: affrontare le disuguaglianze sociali nel tentativo di ridurle attraverso la promozione culturale. Oggi assistia-

mo invece a un fenomeno inverso: la riduzione della scolarità di massa mediante il rafforzamento delle disuguaglianze sociali. Come notava Philippe Meirieu, trattando l'aspetto specifico dei compiti a casa, «non si insisterà mai abbastanza sul fatto che qualsiasi rinvio sistematico dello studio a casa è in realtà un rinvio all'ineguaglianza». Questo «rinvio alla disuguaglianza» non vale solo per i compiti a casa, ma per tutto il tempo sottratto alla formazione scolastica. L'«educazione alla disuguaglianza» avviene con modalità diverse ma complementari: da una parte si diffonde l'idea che la scuola debba provvedere solo alla formazione di base, magari fornendo competenze immediatamente spendibili sul mercato (le tre «i» berlusconiane) lasciando alla «famiglia» (ovvero alle diseguali opportunità di cui godono gli studenti) il resto. L'accanimento del Ministero nel voler porre fine all'esperienza della scuola media Rinascita – Amleto Livi di Milano, e altre sperimentazioni simili orientate verso la costruzione di una scuola-comunità ne è un'ulteriore dimostrazione.

La seconda modalità consiste nel divulgare l'idea, storicamente fondata o meglio costruita, che ogni volta che le masse subordinate sono entrate in campo con i loro aneliti di libertà e uguaglianza si è trattato di un fallimento tragico. Da qui l'attacco alla Resistenza, i suoi valori e i suoi progetti, come a tutte le esperienze storiche che hanno evidenziato il protagonismo delle masse subalterne, la Rivoluzione francese, la Rivoluzione russa, ecc. Anche questa seconda modalità si sviluppa attraverso due canali. Da una parte la divulgazione di vere e proprie ricostruzioni artate della storia. Ne sono esempio il citato libro della Regione Lombardia, miriadi di volumi sulle foibe regalati alle scuole da praticamente tutte le Istituzioni rappresentative del centro-destra, dai Consigli di zona ai Comuni, dalle Province alle Regioni, i volumi sulle «Italiane» recentemente distribuiti gratis nelle edicole, ecc. Dall'altra gli interventi censori sugli insegnanti di storia. La mozione Storace, che chiedeva una commissione di inchiesta sull'«obiettività» dei libri di Storia, il «telefono verde» di Garagnani e in seguito la mozione dello stesso deputato non hanno come unico scopo di imporre una verità di regime, ma esercitare una pressione continua sugli insegnanti perché in un modo o nell'altro si adeguino al supposto nuovo corso della scuola pubblica.

Queste due modalità, la sottrazione del tempo-scuola alla formazione e la manipolazione della Storia, costituiscono due facce della stessa medaglia. Si vuole formare le giovani generazioni attorno all'idea della inutilità dell'utopia (la fine delle grandi narrazioni): in un mondo senza prospettiva storica si asseconda la convinzione di vivere in un eterno presente, senza memoria e senza futuro, laddove la speranza di promozione sociale è strettamente legata alla possibilità di procurarsi beni di consumo sempre più sofisticati. In questo mondo senza storia e senza speranza la cultura costituisce un intrattenimento come altri. Lo scopo è rimuovere il concetto storico di ingiustizia e disuguaglianza e quindi la prospettiva storica della loro eliminazione. Se questo è vero, allora la scuola diviene un luogo di scontro politico, nel quale si confrontano due diverse opzioni radicali di società e visioni del mondo contrastanti, oltre

che diverse opzioni pedagogiche: la pedagogia della subordinazione contro la pedagogia della Resistenza.

È su questo terreno che si sta sviluppando l'intervento dell'Istituto pedagogico della Resistenza. Negli ultimi anni l'Ipr ha moltiplicato i suoi sforzi verso insegnanti e studenti nel tentativo di coinvolgere le forze democratiche presenti nella scuola con una serie di corsi e altre iniziative, dalle trasformazioni del lavoro a Milano, alle deportazioni, dalle Repubbliche partigiane alle guerre del dopoguerra; corsi che hanno visto la presenza di centinaia di studenti e insegnanti.

Il valore pedagogico della Resistenza

Come nota Mantegazza, «insegnare a resistere non è un'opzione pedagogica, viene prima della pedagogia, è un'opzione politica». «Insegnare a resistere» contiene in sé delle profonde implicazioni. Anzitutto si basa su una scelta di libertà: chi resiste non lo fa perché qualcuno glielo ha ordinato, ma perché ha scelto liberamente la resistenza. Quando i criminali nazisti venivano arrestati e processati la loro linea di difesa era sempre la stessa: me l'hanno ordinato, non potevo ribellarmi. I partigiani non potevano adottare, sotto processo, la stessa motivazione. Loro l'avevano scelto. La Resistenza diventa dunque il paradigma della libertà, da qui il suo valore pedagogico generale. Un valore pedagogico sancito nella Costituzione, ma derivante da un precetto universale: il diritto alla ribellione contro un potere tirannico e contro l'oppressione in genere.

Argomenti dei corsi tenuti quest'anno dall'Ipr sono stati le guerre del dopoguerra, e in particolare l'aspetto del cosiddetto "terrorismo", ovvero la moralità della lotta armata. Dalla Resistenza al Vietnam alla Jugoslavia all'Iraq qualsiasi guerra "atipica", ovvero non combattuta da due eserciti regolari, ha una pratica di lotta armata, a torto definito "terrorismo", spesso "delirante". Lo scopo è demonizzare l'avversario che si sta opprimendo. Così il pilota del bombardiere, sicuro della propria invulnerabilità, che sgancia le sue bombe su uomini, donne, bambini e capre, diventa un eroe. Il combattente che assalta una caserma delle truppe d'occupazione è un "terrorista". A questo rovesciamento della realtà occorre opporre la radicalità della verità, nel senso etimologico del termine "radicale": la ricerca della verità va alla radice delle cose e degli avvenimenti. In questo senso ricerca radicale si contrappone al "revisionismo". Laddove il revisionismo mira a negare le esperienze liberatorie dell'umanità, focalizzando l'attenzione su alcuni episodi particolari che dovrebbero inficiare il generale (si punta il dito sulle Foibe o sul cosiddetto "triangolo rosso" per negare la legittimità della lotta al nazifascismo), una ricerca radicale della verità storica mira a inscrivere il particolare nella necessità del generale, senza giustificazionismo ma senza cedere al sensazionalismo della "smitizzazione". In conclusione non è difficile scorgere, dietro l'attacco alla storicità della Resistenza, un assalto alla ragione. E non bisogna dare tutta la colpa a Berlusconi; nella

stessa sinistra si considera chiuso un ciclo, si abbandonano le categorie consolidate si guarda indietro. Si giunge quindi ad affermare che le scelte sono tutte equivalenti (di chi ha combattuto nelle file della Resistenza e di chi ha combattuto nella Rsi), che i morti sono tutti uguali, ecc. La Resistenza serve da lente di interpretazione dell'attualità ed è così che occorre proporre lo studio ai giovani: studiare l'esperienza storica per potersi orientare nell'attualità. Va dunque studiata la Resistenza per collocare nel giusto contesto la Lotta di liberazione, affrontando anche gli aspetti più controversi, ma senza la furia distruttrice revisionista. Ma la strada per parlare della Resistenza consiste nell'abbandonare ogni velleità reducista e celebrativa, che difficilmente troverebbe orecchie attente, soprattutto tra gli studenti di oggi, per abbracciare una visione che indichi nella Resistenza le radici della nostra libertà attuale, con la consapevolezza che il percorso formativo è molto ampio, non si limita alla sola scuola che invece viene considerata come un obbligo pesante. Bisogna anche riportare nella scuola il dibattito che si sviluppa negli altri luoghi (giornali, trasmissioni televisive, ecc). Da qui la difficoltà maggiore poiché gli Istituti che si occupano della trasmissione della memoria difficilmente hanno accesso ai media di diffusione di massa, mentre le diverse ondate di "riforma" della scuola hanno prodotto un corpo insegnante demotivato e spesso rinchiuso in se stesso, poco incline a un lavoro comune sul terreno culturale e quindi alla stessa "resistenza" quotidiana. Eppure la questione dell'egemonia si gioca tutta qui: nella capacità di recuperare gli spazi culturali della scuola pubblica e di rimobilizzare energie e capacità professionali. La risposta morattiana (e di gran parte dell'efficientismo o dell'aziendalismo anche "di sinistra") al ruolo della scuola è chiaro: la scuola è subordinata al mercato, deve adeguarsi alle sue esigenze, la cui centralità è sacra. Al contrario la centralità della scuola pubblica si riconquista ridefinendone il ruolo non subordinato al mercato e quindi come luogo della formazione della personalità critica e indipendente.

L'ostacolo maggiore alla riconquista della centralità della scuola è costituito dall'indifferenza alle grandi questioni politiche e culturali che pure sono centrali alla formazione di uno spirito critico e libero. Lo studente deve trovare risposte al suo stare al mondo, alla sua trasformazione, al senso del suo posto nella società, alle radici storiche e sociali e non antropologiche della sua infelicità. La battaglia per l'egemonia culturale nella scuola si gioca tutta qua. Solo se sapremo fornire questo quadro, questo contesto, potremo dire di aver fatto un passo in avanti.



«*Contestare e creare*: sono le due parole che direi ad un giovane per educarlo», Ludovico Geymonat a Varese, presso il *Salone Estense* del Comune nella giornata di sabato 12 gennaio 1985, in occasione della presentazione del volume *Il problema delle scienze nella realtà contemporanea* (Franco Angeli, Milano 1985) che raccoglie gli *Atti dei Seminari Varesini di Filosofia (1979-1984)*.

CRONACHE



Immagine vaallinneri già pubblicata

FRANCESCO LUZZINI

Ciclo di presentazioni Vallisneriane

Crema, 8 Novembre 2006 - Bellinzona, 23 Novembre 2006
Scandiano, 13 Dicembre 2006 - Locarno, 22 Marzo 2007
Roma, 3 Aprile 2007 - Trieste, 19 Maggio 2007

Si è da pochi mesi concluso un ciclo di incontri promossi dall'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri, in occasione dei quali sono stati presentati alcuni recenti volumi della collana. Pubblicati presso la Casa Editrice Olschki di Firenze, i lavori presi in esame confermano, assieme alle molte attività scientifiche promosse ed esposte all'attenzione del pubblico nel corso delle presentazioni, la notevole vitalità che contraddistingue l'Edizione vallisneriana.

Il primo di tali appuntamenti ha avuto luogo presso la Biblioteca Comunale di Crema l'8 Novembre 2006. Oggetto dell'incontro l'edizione della *Nuova idea del male contagioso de' buoi*, opera nata dalla collaborazione che Vallisneri instaurò con il medico cremasco Carlo Francesco Cogrossi. Essa viene ora pubblicata, unitamente ai *Miglioramenti e correzioni d'alcune sperienze ed osservazioni del Signor Redi* di Vallisneri, nella prima sezione delle opere edite dall'autore. Nel corso dell'incontro sono intervenuti Simone Bandirali (editore del periodico «Lettura Minima»), Mauro De Zan, il curatore del volume, e Dario Generali, Coordinatore scientifico dell'Edizione Nazionale.

Nato nel 1682 a Crema ma appartenente ad una famiglia originaria di Caravaggio, Cogrossi studiò Medicina presso l'università di Padova. Qui egli ottenne – grazie al sostegno ricevuto da Vallisneri e Morgagni – la cattedra in tale disciplina nel 1720. Nel 1733 fece ritorno alla città natale, dove rimase sino alla morte esercitandovi la professione medica.

Come è stato ricordato da De Zan, la *Nuova idea* permise a Cogrossi di inserirsi a pieno titolo nel dibattito medico-scientifico sorto fra il 1711 ed il 1714 in seguito alla diffusione in Italia della cosiddetta *peste bovina*: una forma di epizoozia che provocò ingenti danni all'economia della penisola, di tipo prevalentemente rurale.

I medici più accreditati vennero interpellati a proposito delle possibili cause del morbo. Cogrossi e Vallisneri si opposero con decisione alle

teorie dominanti, che spiegavano la malattia con i cambiamenti climatici in grado di influenzare lo stato di salute del bestiame. Essi imputarono piuttosto la diffusione dell'epidemia all'effetto di un contagio microbico.

Cogrossi prese spunto dagli studi parassitologici di Vallisneri, Redi, Bonomo e Cestoni per estendere il loro significato all'interpretazione dell'epizoozia bovina. Una tesi che egli non riuscì a dimostrare attraverso una verifica sperimentale, e che cercò di avvalorare per mezzo di una legittimazione delle proprie teorie poggiata su basi filosofiche: rifacendosi, in maniera particolare, ai lavori sul calcolo infinitesimale operati da Leibniz e Guido Grandi. Attraverso questa operazione Cogrossi si distanziò dall'utilizzo esclusivo dell'empirismo rediano, di stampo essenzialmente osservativo e descrittivo, affiancando a questa dimensione della propria ricerca un aspetto interpretativo mutuato dal corpuscolarismo meccanicista malpighiano.

Una lettura, quella di De Zan, sostanzialmente condivisa da Dario Generali, che – intervenuto nel corso dell'incontro – ha posto in evidenza il ruolo svolto da Vallisneri nell'elaborazione della teoria microbica.

Per quanto rinforzata dalle osservazioni compiute al microscopio (in seguito alle quali egli credette – vittima di un fraintendimento o di un'illusione ottica – di essere riuscito a scorgere «una gran quantità di vermetti» nel sangue di un bue infetto), anche da parte di Vallisneri la tesi del contagio microbico venne sostenuta soprattutto attraverso il ricorso ad argomentazioni teoriche di matrice meccanicistica. Queste, rifacendosi al concetto dell'"analogia della natura", utilizzavano il principio dell'"infinitamente piccolo" mutuato dal pensiero di Leibniz, i cui lavori sul calcolo infinitesimale venivano in quegli anni diffusi in Italia da Antonio Conti. Un atteggiamento che, per quanto emerso con chiarezza nella *Nuova idea*, non determinò tuttavia un allontanamento degli autori dal rigore del modello empirico, che del resto venne sempre affiancato all'aspetto interpretativo nell'elaborazione delle teorie vallisneriane.

Generali ha inoltre sottolineato come De Zan sia riuscito a ricostruire il percorso scientifico ed intellettuale che condusse Cogrossi a sostenere la teoria del contagio microbico, operando allo stesso tempo una ricostruzione del dibattito, di estremo significato scientifico e filosofico, sviluppatosi attorno al tema del contagio vivo (e della ricezione che tale concetto ebbe da parte della cultura medico-scientifica del tempo).

La medicina pratica vallisneriana – argomento di estremo interesse, ma anche di notevole complessità – ha invece costituito l'oggetto del secondo incontro, tenutosi presso il Liceo di Bellinzona il 23 Novembre 2006. In questa occasione è stata presentata al pubblico l'edizione del primo volume dei *Consulti medici* vallisneriani, a cura di Benedino Gemelli. All'evento, promosso dal sopraddetto Liceo in collaborazione con l'Edizione Nazionale Vallisneri e con l'Associazione Italiana di Cultura Classica (Delegazione della Svizzera Italiana), hanno partecipato Benedino Gemelli, il curatore dell'opera, Dario Generali e Bernardino Fantini, direttore dell'Institut d'Histoire de la Médecine et de la Santé di Ginevra.

Il volume contiene i quaranta consulti medici pubblicati dall'allievo di Vallisneri Giambattista Mauri dopo la morte del maestro nelle *Opere fisico-mediche* del 1733. Questi fanno parte di un gruppo di circa duecento documenti espressamente raccolti e preparati dallo stesso Vallisneri con l'intento di pubblicarli. Come è stato ricordato da Generali, i consulti editi nell'opera postuma del 1733 rappresentano il risultato di una cernita antologica, che si è deciso di rispettare nella propria integrità mediante la pubblicazione in un volume autonomo.

Assieme ai consulti sono state inserite dal curatore le trascrizioni di molte lettere di richiesta, oltre che di altri materiali inediti vallisneriani. Ciò nell'intento di favorire una corretta contestualizzazione dei testi ed una più agevole comprensione dei criteri utilizzati dal medico emiliano per elaborare le proprie risposte all'interno dei consulti. Tale percorso, come Generali ha rilevato, è stato ricostruito ed analizzato magistralmente da Gemelli, anche attraverso l'elaborazione di un rigorosissimo apparato filologico e storico critico.

Dalla lettura delle richieste l'autore traeva quella che indicava come l'"idea del male", mettendo in evidenza i passaggi ritenuti più importanti ai fini dell'individuazione della patologia e per la successiva elaborazione della diagnosi. Questa occupava in genere la prima parte della risposta, costruita – come è stato evidenziato da Gemelli – per mezzo della reiterazione di schemi comunicativi obbedienti a convenzioni formali consolidate: affrontati, dunque, attraverso il duplice ricorso all'arte medica e alla retorica della comunicazione professionale e scientifica e ricorrendo a modelli prestabiliti di citazioni ed argomentazioni.

La proposta delle lettere di richiesta insieme alle risposte dei consulti costituisce un formidabile strumento di illustrazione dei modelli diagnostici e delle strategie di relazione fra medico e paziente adottati nella pratica medica in Italia nel periodo a cavallo tra XVII e XVIII secolo. Tali modelli, per quanto costruiti seguendo un criterio di massima attenzione per i dati empirici, coesistettero con lo sforzo di inquadrare patologia e cura entro un sistema teorico di tipo corpuscolaristico; ciò in linea con la metodologia adottata dall'autore anche per gli scritti non direttamente connessi alla disciplina medica (come ad esempio per gli studi naturalistici).

Proprio il grande peso esercitato dal modello interpretativo nella diagnostica vallisneriana è stato rilevato da Bernardino Fantini, che nel corso dell'incontro ha messo in evidenza il valore assunto dal consulto medico nel suo assurgere al ruolo di campo d'incontro fra l'individualità del malato e la generalità del sistema teorico a cui ascrivere il disturbo. Un punto di contatto di fondamentale importanza, in cui dare luogo ad un significativo e costruttivo confronto fra l'interpretazione del fenomeno e la prassi medica, ancora legata a criteri d'indagine di tipo quasi esclusivamente empirico-statistico.

Le procedure di ricerca impiegate per il reperimento e l'analisi filologica delle fonti sono state infine esposte e commentate da Gemelli, che si è inoltre soffermato ad illustrare le strategie retoriche utilizzate dall'autore per la stesura delle risposte indirizzate ai pazienti.

Il volume dei *Consulti medici* ha costituito l'argomento di altri due incontri. Il 22 marzo 2007, nel corso di una conferenza tenutasi presso l'Aula Magna dell'Alta Scuola Pedagogica di Locarno, Gemelli – dopo una dettagliata presentazione del progetto editoriale vallisneriano esposta da Generali – si è fatto carico di illustrare al pubblico i contenuti del testo da lui curato. La splendida sede dell'Istituto Svizzero di Roma ha invece ospitato la presentazione dell'edizione del primo volume dei *Consulti medici* tenutasi il 3 aprile 2007. L'incontro, i cui lavori sono stati aperti dal saluto del direttore dell'ISR Christoph Riedweg, è stato presieduto da Philippe Mudry dell'Università di Losanna e da Marta Fattori dell'Università di Roma «La Sapienza». Bernardino Fantini ha invece introdotto la discussione sul volume curato da Gemelli. È stato successivamente dato spazio agli interventi di Maria Conforti, dell'Istituto di Storia della Medicina dell'Università di Roma «La Sapienza», e di Marco Fiorilla, direttore della Biblioteca Lancisiana di Roma. Quest'ultimo ha esposto una relazione delle attività connesse al progetto di rinnovamento e restauro di questa biblioteca. Fiorilla ha inoltre insistito sulla necessità di una più stretta e proficua collaborazione fra le diverse istituzioni culturali italiane (come, in questo caso, fra la Biblioteca e l'Edizione Nazionale vallisneriana), nella speranza che un simile atteggiamento possa, almeno in parte, colmare il controproducente stato di isolamento che troppo spesso caratterizza tali realtà nel nostro paese.

L'incontro si è concluso con gli interventi di Generali, che ha presentato al pubblico le iniziative editoriali connesse all'Edizione Vallisneri, e di Gemelli, che ha esposto in dettaglio i contenuti dei *Consulti medici* e i criteri utilizzati per l'edizione del volume.

L'idea per una Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri nacque alcuni anni fa nel corso di uno dei Seminari di storia delle scienze nel Settecento organizzati dal Centro Studi Lazzaro Spallanzani di Scandiano (RE). A partire dalla sua approvazione da parte del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, avvenuta nel 2000, il progetto ha ricevuto l'immediato appoggio dell'istituzione emiliana.

In coerenza con l'adesione all'impresa editoriale vallisneriana, il Centro Studi ha organizzato – in collaborazione con il Comune di Scandiano – una presentazione al pubblico delle opere recentemente pubblicate dall'Edizione Nazionale, tenutasi il 13 Dicembre 2006 presso la Palazzina Lodesani. Sono intervenuti nel corso della serata l'Assessore alla Cultura del Comune di Scandiano Nadia Lusetti, il Presidente del CSLS Bruno Cavalchi, Dario Generali, Maria Franca Spallanzani dell'Università di Bologna, Giorgio Montecchi dell'Università degli Studi di Milano e Giovan Battista La Sala, Primario dei Servizi Ginecologici dell'Azienda Arcispedale «S. Maria Nuova» di Reggio Emilia. Quest'ultimo ha esposto le attività svolte dall'Associazione Vallisneri Onlus, nata nel 1989 come centro di studi sulla sterilità e fertilità e, attualmente, attivamente impegnata nel campo della medicina perinatale. La Sala ha precisato come l'associazione, che può vantare all'attivo un totale di circa 2000 nascite portate a buon fine, abbia scelto di intitolarsi a Vallisneri proprio in virtù delle ricerche in ambito embrilogico e

ginecologico condotte dall'autore nel corso della propria attività scientifica.

Oltre ai già citati volumi dei *Consulti medici* e della *Nuova idea* sono stati presentati i rimanenti titoli vallisneriani di recente pubblicazione: i *Miglioramenti e correzioni d'alcune sperienze ed osservazioni del Signor Redi* (opera pubblicata unitamente alla *Nuova idea*), a cura di Ivano Dal Prete, con note biologiche di Andrea Castellani, e l'*Epistolario*, edizione su cd rom delle circa 1100 lettere scritte da Vallisneri fra il 1714 ed il 1729, a cura di Dario Generali. I curatori dei testi erano presenti all'incontro.

Pubblicati nel 1712 unitamente al primo volume delle *Opere* di Redi, i *Miglioramenti* vennero scritti da Vallisneri allo scopo di correggere ed integrare alcune delle osservazioni condotte dallo scienziato toscano, in tal modo rafforzando la confutazione della teoria della generazione spontanea. Generali ha puntualizzato la particolare efficacia raggiunta da Dal Prete nel ricostruire, esporre ed analizzare le implicazioni scientifiche e teoriche connesse a tale dibattito. Questo vide il medico emiliano coinvolto in prima linea nel tentativo di dimostrare sperimentalmente l'origine *ab ovo* di tutti gli insetti. L'edizione dell'opera è stata integrata dal rigore scientifico delle note biologiche curate da Andrea Castellani del Museo di Storia Naturale di Milano: ciò in coerenza con un tipico approccio interdisciplinare alla materia sulla cui validità, ai fini di una più completa e corretta storia della scienza, l'Edizione Nazionale vallisneriana insiste da tempo con particolare convinzione.

L'edizione delle circa 1100 lettere contenute nell'*Epistolario* porta a compimento l'opera intrapresa con la pubblicazione (nel 1991 e nel 1998), presso Franco Angeli, dei primi due volumi relativi alle missive scritte dall'autore fra il 1679 ed il 1713. Come è stato sottolineato da Generali, il cd rappresenta uno strumento di lavoro di fondamentale importanza per i collaboratori dell'Edizione Nazionale. Esso costituisce la prima delle quattro tappe che dovranno essere percorse per giungere all'edizione dell'intero carteggio. La seconda, che dovrà farsi carico dell'inventario on line della corrispondenza, e la terza, che dovrà provvedere alla trascrizione digitale di tutte le lettere, sono già state avviate.

Generali ha infatti informato i presenti di come sia possibile prendere visione della schedatura di gran parte del materiale reperito, così come delle trascrizioni di circa 1200 lettere, alla voce «Inventario del carteggio» dell'indirizzo internet www.vallisneri.it. Presso tale sito è inoltre possibile reperire molte notizie sul progetto editoriale, sugli enti e gli studiosi coinvolti, sulla vita, gli studi e l'ambiente dell'autore.

La collana e le diverse attività scientifiche dell'Edizione Nazionale vallisneriana sono state presentate anche in occasione della prima Fiera internazionale dell'editoria scientifica di Trieste, tenutasi il 19 maggio 2007 presso il Salone degli Incanti. Nel corso di questo evento Generali, introdotto da Matteo Pompili, ha illustrato al pubblico presente la figura e l'opera scientifica di Antonio Vallisneri. Sono state poste in evidenza le tappe fondamentali della sua formazione e delle sue ricerche naturalistiche, che furono caratterizzate da una notevole attenzione per il dato

empirico, ma anche da uno sforzo interpretativo generale dei dati raccolti con le sue meticolose e rigorose osservazioni.

Generali ha quindi spiegato cosa siano le edizioni nazionali, ricostruendone brevemente la storia. Ha quindi fatto notare come questa istituzione abbia oggi il fine di valorizzare autori fondamentali della cultura nazionale, attraverso l'edizione critica e la diffusione delle loro opere.

Dopo questo chiarimento, Generali ha sottolineato come l'approvazione del progetto di Edizione Nazionale, l'8 marzo 2000, abbia permesso di affrontare l'imponente compito della pubblicazione delle opere vallisneriane, previste in circa 60 volumi, con i mezzi adeguati e la dovuta sistematicità. Ha inoltre brevemente illustrato i contenuti delle opere sinora pubblicate, chiarendo le difficoltà ecdotiche che sono state affrontate e superate e il virtuosismo sovente mostrato dai curatori, che hanno fornito un apparato di commento storico spesso assai ricco e capace di introdurre ad una comprensione approfondita dei testi editi.

Al termine della presentazione dal pubblico sono state avanzate diverse domande, inerenti soprattutto le modalità di comunicazione della scienza di Vallisneri. Ad esse Generali ha risposto analiticamente, sottolineando la grande attenzione che l'autore sempre pose a questo aspetto. Sono in particolare stati tratti alcuni esempi dalle modalità di comunicazione professionale intrattenuta dal medico emiliano con i suoi pazienti, così come dalla forma della scrittura delle sue opere scientifiche, quest'ultima spesso caratterizzata da abilità retoriche finalizzate al convincimento dei propri lettori della correttezza delle sue tesi e delle sue procedure sperimentali.

Come Generali ha più volte tenuto a precisare nel corso di tutti gli incontri riportati, il lavoro che attende i collaboratori dell'Edizione è soltanto all'inizio. L'itinerario che porta al raggiungimento dell'obiettivo prefissato dell'edizione critica, in più di 60 volumi, dell'intero complesso della produzione vallisneriana si prefigura, infatti, sicuramente lungo e non privo di difficoltà negli anni a venire. L'indubbia qualità del materiale prodotto, frutto della professionalità e dell'entusiasmo dedicato all'impresa editoriale vallisneriana dai curatori delle opere pubblicate, costituisce tuttavia una vigorosa testimonianza del valore culturale rappresentato da tale iniziativa, inducendo a sperare per il futuro risultati analoghi a quelli fin qui ottenuti.

ELISABETTA SCOLOZZI

Einführung in die »Kritik der reinen Vernunft« III
Transzendente Analytik

Kant-Seminar in Kloster Weltenburg
(25. August-1. September 2007)

«[...] la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), ed il filosofo non è un artista della ragione, bensì il legislatore della ragione umana» (*KrV B 867*).

Questa affermazione posta nella parte finale della *Critica della ragion pura*, nella sezione dell'*Architettonica della ragione pura*, potrebbe ben sintetizzare gli argomenti sviluppati nel seminario svoltosi a Weltenburg tra il 25 agosto e il 1 settembre 2007 e consacrato alla disamina dell'*Analitica trascendentale*. Più precisamente, le relazioni, i relativi dibattiti e i fruttuosi circoli di lavoro hanno tentato kantianamente di fornire una risposta alla domanda che "tormenta" il filosofo di Königsberg già a partire dall'*Introduzione* dell'opera del 1781 e che costituisce il nucleo fondamentale della sua rivoluzione copernicana: «come è possibile la metafisica in quanto scienza?» (*KrV B 22*).

Gli interventi sono stati preceduti dalla presentazione introduttiva del prof. dr. Norbert Fischer dell'Università di Eichstätt, e dalla predica presieduta dal prof. dr. Dieter Hattrup dell'Università di Paderborn. Entrambi hanno incentrato le proprie riflessioni sul concetto di *Freiheit* quale *Schlußstein* del criticismo kantiano analizzandolo, da un lato, nel suo rapporto con la necessità, come condizione di possibilità della conoscenza oggettiva. Dall'altro lato, invece, Kant pone la finitudine della ragione umana non come limitazione, bensì in conformità all'interesse pratico della ragione stessa, per cui attraverso la libertà si può giungere alla più alta verità.

Proprio al fine di chiarire quali sono le condizioni di possibilità della conoscenza oggettiva, il prof. dr. Fischer incentra la sua relazione, nella mattinata del 27 agosto, *Zur metaphysischen und transzendentalen De-*

duktion der Kategorien, attribuendo particolare rilevanza al rapporto tra la tavola dei giudizi e la tavola delle categorie e, al contempo, chiarendo il modo in cui i concetti del *Verstand* possano riferirsi *a priori* agli oggetti dell'esperienza. A tal fine la funzione *Ich denke* diviene significativa in rapporto al soggetto conoscente e il suo ruolo verrà ulteriormente precisato il 28 agosto durante la riflessione del prof. dr. Klaus Düsing dell'Università di Köln, che si è soffermata sulla questione dell'*Apperzeption und Selbstaffektion in Kants »Kritik der reinen Vernunft«*.

Il prof. dr. Düsing definisce l'*Ich denke* come una funzione di costituzione *noematica*, una forza intellettuale che conduce a sintesi la molteplicità delle rappresentazioni. Inoltre, senza tener in debito conto la distinzione tra la prima e la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, si discute del ruolo dell'*Einbildungskraft* e del suo significato nella teoria della relatività di Einstein; in questo contesto il nesso di causalità si definisce non quale mera ipotesi newtoniana, bensì come condizione costitutiva della conoscenza oggettiva.

Nella giornata di mercoledì 29 agosto, il prof. dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann dell'Università di Freiburg/Breisgau ha affrontato il tema *Der transzendente Schematismus der reinen Verstandesbegriffe* riflettendo sul ruolo dello schematismo quale funzione di comunicazione tra intuizioni empiriche e categorie. Egli ha riposto particolare attenzione sul concetto di schema distinguendolo, in primo momento, dalla *Bild* [l'immagine]: infatti quest'ultima ci fornisce un *Absicht*, mentre lo schema è un monogramma, un modo di procedere della capacità di immaginazione. In un momento successivo ha specificato il significato dello schema nella delimitazione rispetto allo schema puro (matematico) e allo schema empirico, tramite l'intuizione pura del tempo. Pertanto gli schemi trascendentali "realizzano", attribuiscono significato alle categorie, nel senso preciso che essi si costituiscono quali condizioni per la relazione tra i concetti del *Verstand* e il molteplice delle rappresentazioni. Al contempo, tuttavia, gli schemi "restringono" le categorie limitandone l'uso all'ambito dell'esperienza possibile.

L'intervento del prof. dr. Maximilian Forscher dell'Università di Erlangen (*Das Wesen der Erfahrungserkenntnis. Anmerkungen zu Kants Grundsätzen des Verstandes*), svoltosi nella mattinata di giovedì 30 agosto, è incentrato sulla disamina del *Sistema dei principi dell'intelletto*, che assume, nell'architettura kantiana, la duplice funzione di critica e di giustificazione. In particolare, dopo aver distinto i *Grundsätze* matematici che predicano la qualità e i dinamici che concernono la relazione tra i dati dell'esperienza e quindi l'esistenza degli oggetti fisici, maggior rilievo nel dibattito succedutosi è stato attribuito alle tre *Analogie dell'esperienza* e alla loro possibile relazione nell'universo di discorso della fisica einsteiniana e della meccanica quantistica.

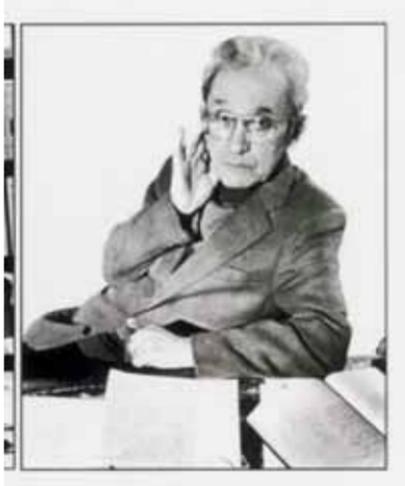
In questo preciso contesto, a partire dalla prima Analogia, ci si interroga sulla questione del realismo in fisica e sul modo in cui Kant superi il problema in proposito, anche in rapporto al ruolo che assume la *Confutazione dell'idealismo* all'interno dei *Postulati del pensiero empirico in generale*: infatti il filosofo di Königsberg confronta il suo idealismo

trascendentale o realismo empirico con l'idealismo dogmatico e l'idealismo problematico. Tramite la seconda Analogia si analizza la legge di causalità nel processo stocastico; con l'Analogia della azione reciproca si riflette sulla convergenza tra la relatività ristretta e il concetto di isotropia. Il sistema dei *Grundsätze* è significativo in quanto Kant fonda (non giustifica) tramite un'indagine critico-trascendentale la meccanica newtoniana, nel senso preciso che i principi costituendosi quali regole dell'uso oggettivo delle categorie assumono significato qualora sono applicati ad oggetti dell'esperienza *possibile*.

Nella giornata di venerdì 31 agosto, il prof. dr. Josef Simon dell'Università di Bonn, riprendendo la definizione aristotelica di uomo come *animale razionale*, ha sottolineato il duplice significato di questa affermazione: la finitudine quale limite della ragione e, al contempo, il valore della stessa razionalità umana allorché è in grado di attribuire significati al mondo. A partire da ciò si innesta una riflessione su *Der transcendente Grund der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*. In particolare il prof. dr. Simon si sofferma sulla distinzione tra *uso trascendentale* e *significato trascendentale* delle categorie, ricollegandosi alla disamina kantiana dei *Postulati del pensiero empirico in generale* allo scopo di chiarire l'uso empirico dei postulati di possibilità, esistenza e necessità. In questa prospettiva, nell'ambito della *Vernunft* – a differenza di quello del *Verstand* – non ha alcun significato una ricerca tramite un prosillogismo della condizione che mi garantisca la sussunzione del molteplice sotto una regola universale, poiché la regola universale manca di contenuto empirico da sussumere.

I gruppi di lavoro e i proficui dibattiti che hanno precisato e approfondito in particolare tematiche connesse ai fecondi risultati conseguiti dalle scoperte fisiche della relatività e della meccanica quantistica, a mio parere, manifestano due esiti: la possibilità di interrogare la riflessione kantiana a partire da problemi che si collocano in un contesto epistemico differente, in forza proprio della sua classicità. Infatti la lettura di un classico, quale è la *Critica della ragion pura*, non è mai definita, bensì suscita sempre molteplici interrogativi e incrementa domande.

Al contempo, a partire dalla lezione kantiana, con l'utilizzo del metodo zetetico-indagativo, tra i relatori e i partecipanti al seminario di Weltenburg si è instaurato un proficuo circolo ermeneutico, al fine di un approfondimento esponenziale della cultura; a conferma che anche tra impostazioni diverse si può discutere e *confilosofare* sul medesimo problema, allo scopo non di definire la verità, bensì di chiarire come immettersi kantianamente sul sicuro cammino della conoscenza.



Paul Ricoeur.

CLAUDIA PEDONE

*Recenti convegni internazionali di studio
sul pensiero di Paul Ricoeur*

1. Convegno di Rennes: Paul Ricoeur, La pensée en dialogue

A circa tre anni dalla morte di Paul Ricoeur, si stima enorme l'eredità del pensiero filosofico consegnataci da questo Autore. Un'eredità del tutto particolare e di qualità tangibile, inoltre, è quella che lo stesso Ricoeur ha donato all'Istituto Protestante di Teologia di Parigi: si tratta di un complesso documentario unico, che raggruppa per intero il suo archivio, articoli e manoscritti, nonché la sua biblioteca personale al completo.

Una collezione immensa che vede oggi al lavoro un gruppo di studiosi impegnati nel compito di catalogare un materiale di pregiato valore, poco a poco sempre più adoperabile dagli specialisti di tutto il mondo, che giungono a Parigi per proseguire i loro lavori di ricerca. L'opera di Ricoeur, in ogni caso, non è qui divenuta tutt'affatto un semplice materiale da archiviare, al contrario, continua a dimostrare la sua vitalità e la dinamica di un pensare che non giunge mai ad esaurirsi. Un pensare, che nel suo proporsi come *dèjà et pas encore*, diviene oggi il centro focale intorno al quale nascono giornate di studio, seminari e incontri.

Tutto questo è al momento il *Fonds Ricoeur*, che in attesa di racimolare l'enorme quantità di denaro necessaria per costruire quella struttura, visibile per ora solo su carta, che diventerà il più importante centro di studi e ricerca su Ricoeur, si propone già oggi come comunità di ricerca e luogo di incontro, scambio e studio. Un luogo costruibile in un tempo più breve e con fondi più modesti prende da subito spazio nella rete, così su www.fondsricoeur.fr è già possibile trovare testi inediti e articoli di Ricoeur, oltre ad appuntamenti per giornate di studio ed un interessantissimo forum di ricercatori, spazio virtuale per l'incontro di saperi.

Tra gli eventi più importanti, sorti attorno all'attività del *Fonds Ricoeur*, presieduto da Olivier Abel, appare indispensabile menzionare il Colloquio internazionale di Rennes: *Paul Ricoeur, la pensée en dialogue*. Due giornate di studio, nella città in cui il Nostro visse un lungo periodo della sua vita, che hanno visto specialisti del mondo intero, con-

frontarsi davanti ad una variegata platea di oltre 300 auditori tra studiosi, ricercatori, dottorandi e studenti universitari.

Quattro grandi capitoli ritmano le giornate del 18 e del 19 ottobre, abbracciando una parte assai consistente della riflessione di Ricoeur, presentata da chi oltre a stimarne il genio, può vantare il privilegio di averlo conosciuto e discusso direttamente con lui di filosofia, e non solo.

Michaël Fossel, con l'intervento *La contingence du mal*, dà il via alla prima sezione di studi, intitolata *La condizione umana*, e apre al contempo i lavori dell'intero Colloquio.

Il male, anche il male radicale, secondo il pensiero di Ricoeur, non si caratterizza come necessario. La contingenza del male, che richiede di rigettare una visione cosmologica sulla sua origine, si iscrive nella dialettica dell'essere umano *capable - coupable*. Alla libertà fa eco come altra parte della medaglia: la possibilità di compiere il male. La contingenza del male, però, non è l'ultima tappa della riflessione del Nostro, che si spinge ancora oltre in questo orizzonte etico, sostenendo che il male non solo «è ciò che non dovrebbe essere», ma di più, «è ciò che deve essere combattuto».

La seconda a prendere la parola è Daniella Iannotta, referente italiana per il *Fonds Ricoeur*, che affronta il tema *L'herméneutique de la condition humaine*. Il metodo di indagine della condizione umana proposto da Ricoeur, è sintetizzato dalla Iannotta come una «filosofia in *medias res*», in quanto il suo oggetto, l'uomo, non si situa giammai all'origine, in una posizione di cominciamento, essendo in ogni momento un "già là".

Sulle tracce dell'opera di Ricoeur, *Sé come un altro*, di cui la stessa relatrice ha curato l'edizione italiana, si ricostruisce il cammino di esplicitazione dell'identità nella sua duplice dimensione dell'ipseità e della medesimezza, che si sviluppa attraverso la relazione con l'altro, la promessa e la memoria.

Proprio sul tema della promessa si sofferma l'intervento di Marie-France Bégue, *La promesse et la fidélité*. In Ricoeur, la promessa gioca il ruolo di un *act d'engagement*, il fiducioso impegno del tradurre in atto una parola, mentre la fedeltà, direttamente collegata all'ipseità, rappresenta il nostro permanere uguali nel tempo e per tale motivo capaci di tener fede ad una parola.

Promessa e fedeltà costituiscono le due barriere contro la dispersione nell'assurdo e il grido di speranza contro la minaccia della nostra solidità, messa costantemente alla prova dalla società.

Un'analisi volta ad individuare tre "strati" dell'agire libero, impegna il contributo di Jan Sokol, *Les mœurs, la morale, l'éthique*. Un'azione libera, non si connota giammai in quanto libera come un atto vuoto, sempre guidato, invece, dall'abitudine, dalla morale e dall'etica. Alla massima dell'abitudine, appresa naturalmente, del «*comporte toi comme les autres*», risponde la morale, che richiede di discernere il bene dal male e a quest'ultimo, solitamente praticato dalla maggioranza, di opporsi decisamente. L'etica, poi, rivolge in forma positiva il proposito

della morale, indirizzando il comportamento in vista del bene, piuttosto che semplicemente contro il male.

La prima sezione del Colloquio è chiusa da Olivier Abel, che nella relazione *Le chemin du consentement* presenta *le consentement*, l'acconsentire, come la risposta alla domanda che ci è posta con la nascita, condizione che pone davanti al sentimento dell'assurdo. Tra i diversi modi di esprimere il proprio assenso alla vita, Ricoeur opta per un "sì" che acconsente, ma non a tutto indiscriminatamente, in quanto non offre il proprio assenso al male e, al contrario, lo combatte.

Il terzo capitolo di *Il volontario e l'involontario* è offerto dalla lettura di Abel come un libello a sé stante ed è definito un libello per adolescenti: una risposta poetica alla fatica di vivere.

La seconda sezione del Colloquio, dal titolo *Le récit entre l'histoire et la fiction*, aborda la riflessione su un altro tema chiave nell'opera di Ricoeur, quello appunto della dimensione narrativa.

Richard Kearney, nella relazione *L'immagination narrative*, evidenzia come il raccontare, in Ricoeur, divenga un darsi un'identità attraverso un atto di traduzione tra sé e l'altro. Una nuova dimensione etica si apre per mezzo dell'immaginazione narrativa, che nell'univocità dell'evento accoglie la plurivocità dei racconti, capaci di aprire lo spazio al perdono.

Il passaggio dal racconto rammemorativo di sé al racconto della storia degli uomini è segnato dall'intervento di Jeffrey Andrew Barash, *Pourquoi se souvenir du passé historique?*, che nel definire il concetto di realtà applicato al passato, enuclea il rapporto che ogni società instaura con la propria storia, attraverso una lettura simbolica della stessa sulla linea della rottura e della continuità.

Una sguardo più attento alla dimensione più propriamente linguistica è infine offerto da Marcelino Agis Villaverde, che affrontando il tema de *L'interprétation infinie* distingue i tre livelli del rapporto tra filosofia e linguaggio: ermeneutico, gnoseologico e ontologico.

Alla *voie court* alla Heidegger, che opta per un'ontologia della comprensione, Ricoeur predilige la cosiddetta *voie longue*, costruita su un'ermeneutica progressiva incentrata sul mondo del testo e incentrata sulla dimensione della creatività semantica: se l'uomo non può operare la creazione in senso stretto, questo può ancora assumere il ruolo di soggetto della creazione di una struttura di senso.

Il filmato dell'intervista di Laure Adler a Paul Ricoeur, del 1997, segna la penultima tappa della prima giornata del Colloquio, terminato con la partecipazione ad un concerto per archi e pianoforte all'Opéra di Rennes. Le musiche di Chostakovitch e Schubert, suonano l'ultimo omaggio del 18 ottobre al Filosofo che definiva l'uomo «*la joie du oui dans la tristesse du fini*».

I lavori riprendono il giorno seguente sul tema *Raison, culture et interprétation* avviati dalla riflessione su *La préjugé irrécusable et l'universel possible*. Fernanda Henriques ripropone, attraverso Ricoeur, il compito di una ragione che, sebbene finita, non rinuncia a comprendere il mondo. Si fa largo, così, un procedere del pensiero che prende avvio

da un pregiudizio irrecusabile che, seppur davanti ad un orizzonte di opacità, non rinuncia a la speranza “escatologica” dell’unità dell’esperienza umana, fondatrice di senso.

Giunge poi la volta di André Stanguennec, il quale si sofferma a delineare lo sforzo epistemologico del Nostro nella relazione *L’herméneutique de la culture*. Stanguennec individua in Ricoeur il progetto di un’ermeneutica che definisce “integrale”. Lo scopo di tale ermeneutica mirerebbe a creare una sintesi tra fenomenologia e strutturalismo. L’appartenenza, la distanziamento e l’appropriazione critica di sé per se stesso, costituiscono i termini di sviluppo della dialettica tra senso intenzionale teleologico e senso strutturale archeologico: i due poli dell’ermeneutica della cultura, strumento proposto alla coscienza dell’uomo per comprendersi nel migliore dei modi.

Sul tema del “simbolo”, nodo cruciale del lavoro filosofico di Ricoeur, si sofferma Maria Luisa Portocarrero, prendendo la parola nell’intervento intitolato *Reconnaissance et conflit*. Davanti al fallimento del sapere totale e totalizzante, il simbolo offre un nuovo punto di partenza caratterizzato dalla necessità di interpretazione che sfugge tuttavia al relativismo. Nel simbolo si racchiude il paradosso del mostrare e del nascondere, di una referenza capace di far spazio all’intersoggettività.

L’intervento di Jean Greish, *La sagesse de l’incertitude*, sebbene anticipato per motivi organizzativi alla mattina del giorno precedente, si iscrive teoricamente nell’ambito di questo terzo capitolo del Colloquio. Lo studioso ricostruisce il tentativo di Ricoeur di mettere in dialogo la filosofia di Gabriel Marcel e di Karl Jaspers.

Attraverso un’immagine particolarmente efficace, inoltre, Greish offre la rappresentazione del pensiero di Ricoeur, costantemente generato da coppie dialettiche come dubbio-cerchezza, medesimezza-ipseità, memoria-oblio. Un pensiero che si muove come descrivendo un’ellissi attorno a due fuochi, proprio in tal modo si presenta in Ricoeur quella «*sagesse de l’incertitude*», così difficile da accettare e comprendere.

Il quarto ed ultimo capitolo della due giorni, votato al tema de *L’engagement dans la Cité*, prende la forma di una tavola rotonda che ospita a dialogare, sul tema dell’impegno politico, Olivier Mongin, François Dosse, Jacques Le Goffe, Philippe Portier e Gilbert Vincent.

Sul tavolo sono proposte le riflessioni sorte nell’opera di Ricoeur rispetto alle forme di impegno nella società, teorizzate o direttamente assunte dal Nostro, che propone un modo di essere filosofo, che anziché chiudersi nella propria torre d’avorio si lascia interrogare dagli avvenimenti, convinto che non si possa conoscere l’uomo se non nel mondo, in quanto «senza la mediazione dello spazio politico, l’uomo non è che uno schizzo d’uomo».

La vita politica si muove sul filo di lama che corre tra dominazione e liberazione dell’uomo e proprio in questo campo la parola può giocare un ruolo singolare, proponendo una politica capace di rimettere gli uomini in dialogo e aprendo secondo una modalità laica alla sfera del religioso.

Due documenti filmati, più esattamente il video di una lezione di fi-

losfia *Mémoire, oubli, histoire* del 1995, che precede la sua ultima grande opera (*La mémoire, l'histoire et l'oubli*, 2000) e l'intervista di Edmond Blatchen, *Dieu sans nom...*, del 1993, passano direttamente a Paul Ricoeur la parola conclusiva di queste due intense giornate di studio e dialogo, animate da una sincera cordialità e un vivo interesse filosofico nascente attorno all'opera di un grande Autore dei nostri tempi, che con la sua opera ha aperto il varco a molteplici e profonde linee di ricerca, che lungi dall'esaurirsi in un sistema chiuso aprono nuove questioni e prospettive di indagine a cui il Colloquio di Rennes ha offerto un ulteriore incoraggiamento.

2. *Convegno di Lausanne: Paul Ricoeur interprete della tradizione occidentale*

Un'indagine attraverso la filosofia della religione, l'ermeneutica del soggetto, la filosofia del linguaggio e la filosofia politica, segna la scaletta del simposio di Lausanne dal titolo «Paul Ricoeur interprète de la tradition occidentale».

L'Università di Lausanne, in collaborazione con l'Institut d'herméneutique de Zürich e della rete filosofica «Herméneutique, mythe et image» ha accolto dal 21 al 23 febbraio 2008 un'equipe tra i migliori specialisti nello studio di Paul Ricœur, riuniti attorno al tavolo dei lavori in una cascina tra le montagne della Svizzera.

Durante la prima giornata del *Colloquio*, dal titolo «Philosophie: De la philosophie transcendantale à l'herméneutique de la subjectivité et à l'éthique», i lavori si sono concentrati sullo studio di alcune fonti della filosofia ricoeuriana, la cui influenza ha tracciato le deviazioni del percorso del Nostro attraverso una filosofia trascendentale e l'ermeneutica del sé, fino ad un'investigazione in campo etico. Michaël Fœssel dell'Università di Bourgogne e Christophe Pisteur, dottorando all'Università di Genève, hanno presentato il Ricœur lettore di Kant, soffermandosi in modo particolare sul suo confronto con la *Critica del Giudizio*, nei due interventi intitolati rispettivamente *Paul Ricœur lecteur de Kant e Ricœur lecteur de la troisième critique kantienne*. A questa apertura è seguito lo studio di Jean-Philippe Pierron dell'Università di Lyon, che nell'intervento *Paul Ricœur lecteur de Jean Nabert* delinea i tratti dell'influenza di quest'autore francese sul pensiero di Paul Ricœur. L'incontro con Nabert è diffusamente riconosciuto dallo stesso filosofo come l'occasione dell'incontro con la filosofia riflessiva, nonché uno dei principali contributi alla sua meditazione pratica. Un'altra riflessione di matrice etica segue al confronto tra Ricœur e il suo maestro Nabert con Lazare Benaroyo dell'Università di Lausanne, che propone l'intervento *Sagesse pratique et jugement médical: les ressources éthiques de la philosophie de Paul Ricœur*.

Un altro filosofo contemporaneo con cui Ricœur ha avuto modo di incrociarsi, non solo nella riflessione, ma anche nelle vie della stessa città, è Jean-Paul Sartre. Tale soggetto è affrontato da Farhang Erfani

dell'Università di Washington DC nell'intervento *Paul Ricoeur et Jean-Paul Sartre en confrontation*.

Frédéric Moinat dell'Università di Lausanne in *L'héritage de la phénoménologie husserlienne dans la pensée de Paul Ricoeur*, individua alcuni elementi della cospicua eredità husserliana in Ricoeur, suo interprete e traduttore francese, per il quale la lunga frequentazione delle opere dell'autore di *Ideen* è stata determinante lungo tutto l'arco della sua speculazione.

Karine Nasr Demerjian di Paris IV, infine, in *La formalisation d'un sens de la justice. Paul Ricoeur lecteur de John Rawls*, presenta il lato della riflessione di Ricoeur riguardante la giustizia e che occupa l'ultima fase della sua riflessione con la pubblicazione di *Le Juste I* e *Le Juste II* nel 1995 e nel 2001.

«Epistémologie des sciences historiques et des sciences sociales: de la phénoménologie à l'herméneutique du récit» è l'insegna per il proseguo della riflessione del 22 febbraio. La sessione è riaperta da Emil Angehrn dell'Università di Zürich, che in *La transformation phénoménologique de l'herméneutique* si impegna a far emergere il ruolo dell'alterità nella comprensione di sé. Identità e alterità si incontrano nella conoscenza del soggetto.

Tale dialettica tra sé e l'altro passa attraverso tre tappe, l'ultima delle quali è l'opposizione radicale, la fase negativa che permette comunque, in qualche misura, la comprensione di sé.

L'husserliana presupposizione di un mondo originariamente significante svolta in Ricoeur per il "tornante ermeneutico", che fa emergere i diversi strati significativi della vita concreta dell'uomo, creatore e destinatario di senso. La riflessione, dunque, è solo un momento della comprensione di sé, che deve passare per il détour attraverso la storia, la tradizione e la cultura: per conoscermi devo conoscere più di me stesso.

La massima alterità davanti a cui il soggetto è posto è la negatività, ciò che non dovrebbe essere, il male. Questo problema si radicalizza negli anni '80-'90 e l'accento è posto sullo scandalo della sofferenza: l'alterità ultima è l'ingiustificabile, l'irriducibile al linguaggio. Solo una prospettiva etica permette una restituzione del senso.

La riflessione sul linguaggio è proseguita da Carla Canullo dell'Università di Macerata. In *Traduction et tradition: Paul Ricoeur critique de H.G. Gadamer*, la Canullo pone a confronto l'"applicazione" gadameriana, centrata sull'appartenenza alla tradizione e l'"appartenenza" ricoeuriana, concetto elaborato dall'autore in virtù della funzione mediatrice del testo, davanti al quale l'interprete non scompare, ma porta a compimento l'opera d'interpretazione

Se per Gadamer la condizione dell'interprete e del traduttore è identica, poiché entrambi conservano il dialogo con la parzialità della comprensione, Ricoeur distingue interpretazione e traduzione. La seconda, infatti, è una comprensione che conserva la differenza. Il processo di traduzione avviene sia tra lingue differenti sia nella stessa lingua ed è attivo anche all'interno di una stessa comunità linguistica, dove se anche non si ha a che fare con stranieri, nel dialogo si incontra comunque

l'alterità.

Si pone così la questione di un'etica della traduzione, capace di far propria l'alterità, senza assoggettarla, in una tradizione plurale e in formazione.

La confrontation entre Ricoeur et l'herméneutique de Gadamer intitolò l'intervento di Daniel Frey dell'Université de Strasbourg.

Le differenze tra Ricoeur e Gadamer sono fondate su una profonda comunanza di base. Per Daniel Frey, in Gadamer la tradizione gioca un ruolo di mediazione rispetto alla verità, presentandosi come un tutto costituito dall'insieme di proposizioni ritenute vere, mentre in Ricoeur la nostra memoria si trova in tensione fra tradizione e innovazione e la verità, anteriore al testo, è l'effetto del senso a cui il lettore prende parte.

Gli stili ermeneutici di Gadamer e Ricoeur sono diversi, ma non opposti.

È poi la volta di Jeffrey Barash, dell'Università d'Amiens. *Les limites de l'interprétation et de la reconstruction du passé. La confrontation avec l'œuvre de Reinhart Koselleck*, è il titolo del suo intervento basato sull'articolo del 1994, «Philosophie critique de l'histoire».

Ricoeur non conosce molto di Koselleck, ma ne discute in modo specifico la distinzione da lui proposta tra finzione e storia. Tale distinzione avviene in tre momenti, che fondano il metodo storico e garantiscono la possibilità di individuare la differenza tra la rappresentazione di immagini o la rappresentazione di "ciò che è stato".

Nell'autonomia della storia risiede per Koselleck la possibilità di distinguere questa dalla finzione e per lui, a differenza di Ricoeur, le fonti non ci spiegano cosa possiamo dire, bensì quanto non possiamo dire.

Prende in seguito la parola Olivier Abel, della Facoltà di Teologia protestante a Paris. *L'Imaginaire, politique et culture. L'idée du noyau éthico-mythique chez Paul Ricoeur* è il tema dell'intervento del presidente del Fonds Ricoeur.

Abel mette in luce come il nodo etico-mitico debba essere cercato nelle manifestazioni spontanee, nei costumi e non nelle istituzioni. Questo nodo, tuttavia, non si può attingere direttamente. Propedeutico e indispensabile appare un lavoro di decostruzione delle globalizzanti manifestazioni moderne, così da riscoprire la molteplicità delle culture. Esistono più umanità, più stili, più civiltà, che si creano e ricreano nella dinamica rottura-ricominciamento.

La dinamica innovazione-tradizione si scopre legata a doppio filo con la dimensione etica, quello dello stato e della trasmissione della cultura. Solo dall'interno di una cultura l'uomo può confrontarsi con le altre culture e dare loro un senso, assumendo un diverso punto di vista. Nella sua "ermeneutica poetica", così, Ricoeur si confronta al contempo col dogmatismo (l'infanzia con cui non possiamo mai rompere definitivamente) e lo scetticismo, senza parteggiare per uno dei due, ma assumendoli entrambi e integrandoli a vicenda.

Compiendo uno spostamento verso un campo più psicologico, la parola passa a Muriel Gilbert, Università di Lausanne con *En amont de la remémoration. Sigmund Freud et Paul Ricoeur : deux herméneutiques*

du temps ?

La Gilbert presenta la deviazione attraverso la narrazione, che in Ricœur porta l'esperienza del tempo alla conoscenza di un'identità in cui coesistono *ipséité* e *mêmeté*. La narrazione si propone così come il termine medio tra tempo e identità.

La possibilità narrativa, però, è limitata dalla scuola della psicoanalisi al momento conscio. Nell'identità, permane un campo di perdita.

Ricœur propone una concezione narrativa dell'identità capace di integrare il permanere dell'identico e il sopraggiungere della diversità. Gli psicologi, però, contestano la possibilità di quest'unità narrativa, in realtà sempre solcata da "buchi" e rimozioni.

Per la psicoanalisi, dunque, il racconto, processo razionale e temporale, deve essere interrotto per lasciare spazio alle libere associazioni, processi psichici inconsci e atemporalità.

Sarà Bertrand Müller dell'Università di Genève a concludere la seconda giornata di lavori con la sua esposizione *Paul Ricoeur, l'histoire entre mémoire et tradition*, che ripercorre il complesso tragitto di Ricœur in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, individuando le tappe che fanno spostare il centro della sua attenzione dall'esperienza umana per ricentrarlo sulla complessa relazione tra la memoria, in quanto operazione fenomenologica della conoscenza, e la storia, interrogata sotto il profilo epistemologico.

Il 23 febbraio, l'ultima giornata del Colloquio, accoglie sotto l'intestazione «Théologie et sciences bibliques à la lumière de la philosophie de l'action et des sciences du langage» gli ultimi interventi.

Pierre Gisel dell'Università di Lausanne apre il confronto della mattina con la relazione *Corps, texte, institution et reconstruction. D'une réception de Paul Ricoeur en théologie*.

Sebbene Ricœur abbia sempre espresso le sue riserve in merito ad una commistione di filosofia e teologia, comunque attraverso i suoi lavori tocca entrambi i piani con diversi concetti: il simbolo, l'appartenenza, il *déjà là*, il testimone, il soggetto, la trascendenza, la lettura della Bibbia.

L'interrogazione teologica di Ricœur, forte e costante a detta del relatore, attraversa tutta la sua opera. Nel testo, nella pluralità dei testi, si può individuare il luogo in cui trovare la traccia di Dio, il quale non si rivela attraverso un *vis à vis*, ma offrendo la possibilità, a colui che è in ascolto, di elaborare un programma coerente della propria vita.

Con il farsi carne del Verbo e l'ingresso nella storia di Gesù la storia dei testi biblici e tutta la storia in generale diventa una questione concernente Dio, ad avviso di Gisel.

La teologia attraversa così il mondo e le opere dell'uomo, soprattutto quelle della scrittura.

Nicola Stricker, Facoltà di Teologia protestante di Paris, traccia i punti principali del confronto tra il Nostro e Bultmann in *L'herméneutique biblique de Paul Ricoeur en dialogue avec Rudolf Bultmann*.

Ricœur ha il merito di far conoscere Bultmann in Francia, distinguendone limiti e valore.

I meriti di Bultmann possono essere così annoverati: la lettura dell'Antico Testamento alla luce del Nuovo; l'interpretazione della Bibbia in quanto capace di toccare la vita umana; la definizione del rapporto tra vecchio e nuovo: l'avvenimento cristologico dà un nuovo senso alla vita dell'uomo e la vita dell'uomo dà un nuovo senso all'avvenimento cristologico; la testimonianza è frutto dell'elaborazione della comunità; il testo divino si esprime attraverso la parola umana; la funzione critica della demitologizzazione.

Ricœur, però, prende le distanze da Bultmann rispetto alla concezione del mito, del linguaggio e della comprensione.

Pierre Bühler dell'Università di Zürich interviene nel dibattito col contributo *Paul Ricoeur lecteur des Réformateurs – en dialogue avec la théologie systématique protestante du XXe siècle*.

Lo studioso si cimenta nell'esplicitare i riferimenti di Ricœur ai Riformatori, numerosi, ma per lo più indiretti.

La fede protestante in Ricœur, nell'indirizzo del barthismo e del cristianesimo sociale, è l'appartenenza, il *déjà là* di questo filosofo.

La vicinanza alla Riforma si coglie chiaramente nella riflessione sul servo arbitrio e sul male, costante e presente al cuore dell'esistenza umana.

Si riconosce vicino a Ebeling per il suo porre l'accento sulla "struttura linguistica della parola": l'incontro tra Dio e l'uomo avviene attraverso un processo di comprensione linguistica.

La Riforma si intravede anche nell'impegno di demitologizzazione, così come nell'*appelle à soi* del momento etico, nella fiducia attraversata dal dubbio, nella teologia della parola protestante (opposta all'ontologia della reliquia cattolica) e nell'appropriazione che passa per la disappropriazione, in cui riecheggia il luterano "*nos extra nos*".

L'ultimo intervento in materia biblico-teologica è quello di Kathrin Messner dell'Università di Tübingen con *Penser la Bible avec Paul Ricoeur: du texte biblique à l'action*.

L'opera di Ricœur, *Penser la Bible*, scritta in collaborazione con l'esegeta André LaCoque, è l'applicazione pratica dell'esegesi biblica teorizzata altrove. Qui, due esegeti si confrontano in modo complementare per la metodologia utilizzata: filosofico ermeneutico Ricœur e storico critico LaCoque.

Per la Messner, bisogna rinunciare a tentare di sistematizzare la teoria ermeneutica di Ricœur, assumendo invece il compito di seguire il filo da lui tracciato e ripensare in questo modo la Bibbia.

Due Rivelazioni, filosofica e biblica, propongono il versante oggettivo e soggettivo della verità, in una dialettica del mostrare e del nascondere.

La studiosa invita a rileggere l'ermeneutica filosofica e biblica di pari passo, contro lo "strappo" effettuato dallo stesso Ricœur in chiusura di *Soi même comme un autre*, "strappo" tacciato come tradimento del proposito di unità dialettica tra i due domini.

L'ultimo intervento della tre giorni è affidato a Pol Vandavelde della Marquette University, Wisconsin, con l'esposizione *De l'épistémologie à l'ontologie: le statut du récit selon Paul Ricoeur*.

La dette, la nozione ricoeuriana dell'“essere in debito” è l'elemento chiave di tale presentazione. Raccontare è attestare, al contempo, ciò che fu e se stessi in quanto testimoni di ciò che fu. Sull'attestazione si fonda poi la revisione e la scrittura dello storico, che rendono il passato un racconto per qualcuno. Le procedure di riconoscimento della verità si basano quindi sulla credibilità del testimone, attivando la dinamica secondo la quale «non credere a ciò che dico vuol dire non credere a me, non riconoscermi».

La “messa in intrigo” di *Temps et récit* è spinta più lontano con il concetto di “essere in debito”, che fa ritrovare il narratore faccia a faccia con ciò che fu.

A conclusione del simposio si sono riuniti attorno alla tavola rotonda Raphaël Célis, Jean-Claude Gens e Christian Berner per tirare le conclusioni della tre giorni. Il dibattito, saltellando tra i temi affrontati nelle differenti relazioni, si è soffermato nel mettere in evidenza la pacifica coesistenza dei “conflitti d'interpretazione” relativi all'opera di Ricoeur, che nel rispetto dell'opera dell'autore, non possono essere condotti ad una *reductio ad unum*, bensì chiedono di essere lasciati aperti nel pluralismo delle significazioni e delle vie di ricerca a cui aprono.

RECENSIONI

MARIO PAPPAGALLO, *Contro il dolore*, Edizioni Frassinelli, Torino 2005, pp. XX-213.

Trovo che il libro di Marco e Mario Pappagallo, *Contro il dolore* (Edizioni Frassinelli, 2005), che ho molto apprezzato, offra un valido contributo a quel processo di cambiamento paradigmatico che si sta lentamente ma tenacemente sviluppando in ambito sanitario.

Per meglio dare un'idea della portata e dell'entità di tale cambiamento mi sembra opportuno rifarsi, sia pure per brevi citazioni, ad un passato più o meno remoto.

Il problema della giustificazione, o del senso, del dolore, della sofferenza, del male in genere, è stato affrontato fin dall'antichità sia dalla filosofia che dalle religioni.

Già nell'antichità, a parte Aristotele, il cui spirito scientifico portava ad affidare alla medicina la cura del dolore, considerato una afflizione dell'animo, il problema del dolore era andato trasformandosi in quello di come sia possibile giustificare Dio davanti all'esistenza del dolore e del male. Epicuro, ad esempio, pone la questione del dolore nel mondo nei seguenti termini: se Dio vuol togliere il male e non può, allora è debole; se può e non vuole, allora è ostile agli uomini; se non vuole e non può, allora è debole e ostile; ma se vuole e può, perché esiste il male? (da un frammento conservato nel *De ira Dei* di Lattanzio)

Leibniz, a distanza di secoli, ripropone il problema quasi negli stessi termini: se Dio è il creatore dell'Universo, onnipotente, onnisciente e pieno di bontà infinita, come si giustifica il male?

John Stuart-Mill, infine, riproponeva la questione sotto forma di un drammatico dilemma: o Dio è infinitamente buono, ma non è infinitamente potente, oppure egli è infinitamente potente, ma non è infinitamente buono. Ripugnandogli la seconda alternativa, propendeva per la prima.

Altri filosofi, come Schopenhauer e Kierkegaard, hanno dato al dolore un posto centrale nella loro riflessione, ma si tratta dell'angoscia esistenziale e non del dolore fisico legato alla malattia e al male.

Nel complesso, il pensiero filosofico non ha fornito risposte al problema

della giustificazione del dolore. Terreno più fertile e forse più connaturale al tema appare quello della religione, la quale, fin dall'antichità, si è preoccupata di tentarne una giustificazione. Basti pensare all'inquietante storia di Giobbe, nella *Bibbia*, storia che è stata ed è motivo di riflessione e di discussione, ma che ci lascia pur sempre con la sgradita sensazione di un problema non risolto.

Sembra possibile isolare almeno due sensi del dolore, che, talvolta separati, talvolta congiunti, percorrono tutta la storia del pensiero religioso occidentale fino ai nostri giorni:

1) dolore come *punizione divina* dei peccati commessi e/o come conseguenza del peccato originale (il riferimento al peccato originale permetterebbe di giustificare anche il dolore degli innocenti).

2) dolore come *mezzo di salvezza*, individuale o universale. Le pene terrene individuali saranno compensate in Paradiso, oppure contribuiranno a salvare l'umanità: qui il dolore può assurgere addirittura a segno della predilezione divina, una sorta di comunione con il Cristo.

Molte sono le testimonianze autorevoli, anche recenti, in campo cattolico; ne scelgo alcune significative (per le seguenti citazioni mi sono avvalsa del volume pubblicato dalla Regione Toscana, *Il dolore e la sua storia*):

- a) Pio XII (agli ammalati; 1949) parla di «fecondità della sofferenza per voi, per gli altri, per il mondo».
- b) Giovanni XXIII (ai Volontari della sofferenza; 1959): «Grazie a Dio, non sempre vi sono anime che si ribellano sotto il peso del dolore. Vi sono infermi che comprendono il significato della sofferenza e si rendono conto delle possibilità che hanno di contribuire alla salvezza del mondo... Il lavoro e il dolore sono la prima penitenza imposta da Dio all'umanità caduta nel peccato; orbene, come il peccato attira l'ira di Dio, così la santificazione del lavoro e del dolore attira la misericordia di Dio sul genere umano...».
- c) Paolo VI (1968) parla anch'egli di «accettazione e sublimazione» della sofferenza, attraverso le quali l'uomo può assimilarsi al Cristo. Alle suore inferme della clinica «Regina Apostolorum» di Roma, asseriva «l'utilità del dolore», esortandole «a soffrire con amore e per amore».
- d) Giovanni Paolo II (enciclica *Salvifici doloris*), attenua il senso di punizione divina, ma insiste sul significato salvifico del dolore.

Questi concetti sono ricorrenti in tutta la letteratura cattolica: Jean Claude Larchet (*Teologia della malattia*, 1993) scrive: «... secondo i Padri l'origine delle malattie, delle sofferenze, della corruzione e della morte... va cercata nella sola volontà personale dell'uomo, nel cattivo uso che egli ha fatto del suo libero arbitrio....È l'uomo stesso che genera con la propria colpa il proprio castigo...».

Ma i commenti, di cui si è letto nei vari quotidiani e periodici, con i quali da parte di molti si tendeva a liquidare l'AIDS, nei primi tempi della sua diffusione, quando sembravano esserne affetti in prevalenza gli omosessuali, quale punizione divina alle pratiche contro natura, dimostra come la connessione causale tra dolore e castigo divino costituisca un pregiudizio diffuso e non fosse soltanto appannaggio accademico delle alte gerarchie religiose.

All'interno del mondo dei credenti, troviamo tuttavia anche l'espressione di una fede che angosciosamente contesta Dio, il quale permette il dolore e la

sofferenza, o che quanto meno si mostra assente. Tale contestazione si è fortemente acuita dopo Auschwitz, quando soprattutto il mondo ebraico fu posto davanti alla domanda «dov'era dio?».

«Il silenzio di Dio ad Auschwitz – scrive Elie Wiesel – è più doloroso per il credente che per il non credente...».

Non sono pochi coloro che, di fronte all'evidente assenza o silenzio di Dio nell'immensa tragedia umana dei campi di sterminio, ne hanno tratto la conclusione di Cotureau: «Se Dio esistesse, sarebbe il male in persona. Preferisco negarlo piuttosto che addossargli la responsabilità del male» (v. in G. RAVASI, *Giobbe*, Roma 1991).

Tanto il pensiero filosofico tradizionale quanto il pensiero religioso hanno cercato di trovare un fondamento ontologico del dolore, facendo di questo problema una questione di natura metafisica. Oggi sappiamo però che in ambito metafisico non vi è asserzione che possa essere provata, e pertanto tutte le giustificazioni finiscono per equivalersi. La ragione mostra così l'impossibilità di dare una risposta conoscitivamente e razionalmente valida alla questione del senso del dolore.

Piano eminentemente metafisico è quello sul quale si muovono le religioni, le cui "verità" non possono che fare appello alla fede, all'adesione acritica individuale. Ciò significa che la religione, ogni religione, può rivolgersi soltanto ai propri fedeli. Dove la fede non c'è, o è diversa, la risposta della religione appare priva di senso.

Tuttavia deriva in gran parte dal cattolicesimo (che soprattutto in Italia ha impregnato massima parte della cultura, anche di ispirazione laica) il paradigma di riferimento al senso della malattia, del dolore e della cura, cosicché proprio in esso deve presumibilmente essere identificato uno dei principali responsabili del ritardo e della lentezza con cui nel nostro Paese si va affermando la nuova concezione terapeutica del dolore.

Sotto il profilo più strettamente medico, non "sembrava" in contrasto con tale paradigma la concezione della professione medica come missione al servizio della vita, volta prevalentemente se non unicamente alla conservazione di essa, mentre tutto il resto diventava inessenziale: il dolore, compagno inseparabile della malattia, era di questa soltanto un sintomo e sarebbe scomparso assieme al raggiungimento della guarigione.

Ho detto "sembrava" perché in realtà tra l'esortazione religiosa a sottomettersi passivamente alla volontà divina, accettando anche il male che da essa proviene, e l'atteggiamento terapeutico, proprio della medicina, corre una contraddizione insanabile sulla quale non è ora il caso di soffermarsi. Sta di fatto che la Chiesa ha sempre sanzionato l'attività terapeutica volta alla conservazione della vita, come dimostra anche l'attiva partecipazione alle cure, e talvolta in passato anche in sala operatoria, offerta dalle suore negli ospedali.

Ad ogni modo, l'atteggiamento culturale, tanto del sistema sanitario nel suo insieme e dei singoli medici, quanto del malato e dei suoi familiari (atteggiamento che, assieme all'ignoranza dei meccanismi del dolore e degli strumenti farmacologici, è indicato anche dagli autori di questo volume tra i responsabili del lento progredire di una cultura sanitaria della terapia del dolore) non è che il riflesso più o meno inconsapevole di questo paradigma.

Abbastanza recentemente, e prevalentemente in connessione con i temi

della bioetica, ha cominciato a diffondersi, non solo negli ambienti sanitari, la cultura della *qualità della vita*, in contrapposizione a quella sopra esposta, che potremmo definire come cultura della naturalità e sacralità della vita.

In questa nuova cultura obiettivo primario per la sanità sta diventando con sempre maggior forza quello di rendere la qualità della vita di ciascuno, e soprattutto del malato, quanto migliore possibile. Coerentemente, diventa non solo possibile, ma necessario affermare la sostanziale inutilità del dolore ed il diritto di ogni individuo a rifiutare la sofferenza.

In questo nuovo clima culturale può diffondersi la cultura della terapia del dolore, assieme al rispetto del malato, della sua persona, della sua dignità e della sua volontà.

La strada non è facile, perché si tratta di eliminare pregiudizi e paure radicate, tanto nei medici, quanto negli stessi malati e nelle loro famiglie.

Ma lavori come il volume in questione possono contribuire ad accelerare la diffusione della nuova cultura in tema di sanità e, spero, anche di ricerca scientifica.

Maria Grazia Sandrini

ANACLETO FERRER - XAVIER GARCÍA-RAFFI - FRANCESC J. HERNÁNDEZ - BERNARDO LERMA, *Primum videre, deinde philosophari, Una Historia de la Filosofía a través del cine*, Institució Alfons el Magnànim - Diputació de Valencia, Valencia 2006.

A sei anni dall'ormai celebre opera di Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*¹, nella quale si prospetta un'iniziazione alla filosofia tramite il parallelo tra alcuni film ed altrettanti filosofi, questo libro ne ripercorre lo spirito ermeneutico, andando, però, a differenza dello studioso argentino, oltre la mera teoria. Proponendo, quindi, un cinema che si ponga al servizio della filosofia o, più espressamente della storia della filosofia. Questo al fine di un possibile apprendimento dei temi filosofici "classici" che si avvale, nella sua didattica, del film come di un qualunque testo. *Primum videre, deinde philosophari* non espone solo una linea teorica, bensì, si configura come un utile strumento di studio o, più che altro, di insegnamento.

Redatto da un gruppo di studiosi spagnoli, il *Grup Embolic*, che lavora sul rapporto instaurato, ed instaurabile, dal cinema con gli altri saperi, il libro potrebbe essere utilizzato nei licei grazie alla presenza in esso di numerosi riferimenti a illustri pellicole cinematografiche e, quasi sempre, alle opere narrative dalle quali sono tratte. La scelta dei film proposti è avvenuta, infatti «siguiendo un triple criterio: a) que siendo films de indudable calidad resul-

1 Cfr. JULIO CABRERA, *Cine: 100 años de filosofía: una introducción a la filosofía a través del análisis de películas*, Gedisa, Barcelona 1999; trad. it. *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, a cura di Mario di Sario, Bruno Mondadori, Milano 2000.

ten por sí mismos interesantes para el alumnado; b) que no sean difíciles de encontrar en el circuito comercial del vídeo-cine o se pasen periódicamente por la televisión; c) que siempre que sea posible tengan un soporte literario en la forma de novela, teatro o guión, para poder establecer vínculos entre los textos fílmicos, literarios y filosóficos» (p. 18).

Film, dunque, facili da reperire, forse più nel territorio spagnolo che non in quello italiano (pensiamo a *El Sur*, quasi sconosciuto in Italia), ma, soprattutto, interessanti per il pubblico adolescente. Il libro contiene, infatti, lavori su pellicole “d’autore” come *Ulisse* di Camerini, *Apocalypse Now* di Coppola, ma anche su quelle che potrebbero, pur nella loro bellezza, definirsi opere più “commerciali”, ad esempio *Elling* di Setter Naess. Quasi tutte risultano, però, accuratamente scandagliate dagli autori.

Ciascuna unità del libro, dedicata ad un filosofo e ad un film, si articola in quattro sezioni: *A)* nota tecnica e sinossi; *B)* analisi; *C)* testi e attività; *D)* altre pellicole.

Entrando nello specifico di ogni singola parte: le note tecniche riportano i nomi dei diversi collaboratori del film ed, anche per questo, risultano tutte molto dettagliate. Anche le trame, sebbene abbastanza concise, rappresentano, dal canto loro, un valido strumento per l’introduzione all’opera filmica.

La sezione successiva, dedicata all’analisi, appare forse un po’ troppo spesso limitata alla trattazione della tematica del film e non piuttosto alla tecnica dello stesso. Questa rappresenta, però, la base teorica dei curatori del libro: qui i nostri autori rivelano ognuno la propria soggettività, il proprio personale rapporto con la pellicola e con il filosofo preso in esame, nonostante il tutto sia velato da un’esposizione “oggettivizzata”. Proprio in essa si nota, d’altro canto, la formazione filosofica degli autori che li conduce a privilegiare lo studio della trama rispetto a quello della tecnica. Singolare risulta però, in tal senso, l’unità di *Hegel y El serviente* (titolo originale del film: *The servant*) la quale, oltre a contenere brani tratti da un’intervista al regista, si sofferma ad analizzare la musica e la struttura del film ed, in tal contesto, si evidenzia come «Joseph Losey adecúa su forma de narrar a la historia que nos cuenta, y la estructura cíclica de El serviente encuentra perfecta correspondencia en los evolventes planos circulares que dominan todo el film. Y en la música, que subraya pleonásticamente lo que las imágenes ya expresan» (p. 191-2).

La sezione *C*, a mio avviso la più didatticamente stimolante, costituisce, invece, la vera particolarità del libro: strumento didattico e dialettico grazie al quale si può instaurare un vero dibattito filosofico in aula. Essa contiene per lo più brani di testi relazionabili al film o al filosofo del quale si tratta nell’unità in questione. Non mancano però collegamenti ad altri autori e filosofi. Ad esempio nell’unità dedicata a *Galileo y Galileo Galilei* vengono riproposti, oltre a passi del *Siderius Nuncius*, anche un testo di Plutarco, per porre a confronto le diverse teorie delle macchie solari, ed un brano del *De l’infinito universo et mondi* di Giordano Bruno. A chiusura delle citazioni gli autori propongono poi differenti *Cuestiones*: brevi domande rivolte al lettore, spunti riflessivi, ma anche operativi, nei quali si potenziano le capacità di analisi, di comprensione e di rielaborazione dei testi.

Successivamente, al termine di ogni singola unità, gli autori propongono un elenco di diverse pellicole aventi trame affini al film analizzato e, più

esattamente, tematicamente riconducibili all'orizzonte ermeneutico del filosofo trattato (il che ricorda l'approccio di Julio Cabrera).

Nel complesso il libro, seppur redatto da più autori, mantiene un'esposizione e una trattazione abbastanza continua e fluida. Il che ne agevola, sicuramente, sia la lettura, sia un possibile uso dei testi come sussidio didattico per chi avvalorata la possibilità che il cinema, già usato nelle lezioni di etica, possa esserlo anche in quelle di filosofia e di storia della filosofia.

Concludendo mi preme sottolineare come l'amore per il cinema, ed il rispetto per lo stesso, porti il Grup Embolic a riconoscere ad ogni singolo film la dignità di possibile strumento didattico. Un sussidio "moderno" utilizzabile parallelamente all'altro strumento "classico" quale può essere il testo scritto. Entrambi per la promozione di una filosofia intesa come «una actitud que más que buscar respuestas se cuestiona las preguntas misma» (p. 10), una filosofia "filosofante" nella quale il dibattito, troppo spesso inteso solo come mezzo, rappresenti sì il mezzo, ma, proprio in quanto metodologia, anche il fine del "*philosophari*".

Letizia Gaetani

DARIO GENERALI, *Antonio Vallisneri. Gli anni della formazione e le prime ricerche*, Olschki, Firenze 2007, pp. 466.

La monografia di Dario Generali, *Antonio Vallisneri. Gli anni della formazione e le prime ricerche*, intende perseguire due obiettivi fondamentali: a) il primo di carattere storico-biografico relativo alla ricostruzione delle vicende personali, familiari e professionali di Antonio Vallisneri dalla sua nascita a Trassilico (3 maggio 1661) sino agli anni impegnati, a partire dal dicembre del 1700, come professore di Medicina all'Università di Padova; b) l'altro, di rilevanza specificamente storico-filologica, volto alla raccolta, studio e valutazione puntuale di tutti i documenti editi e inediti utili a «comprendere genesi, caratteristiche e sviluppi del suo pensiero, collocandolo nel contesto culturale e sociale nel quale ebbe luogo e con il quale interagì» (p. X).

La ricostruzione procede dunque intrecciando analisi storica e filologica, mossa dall'interesse di far emergere una chiave di lettura il più possibile priva di modelli teorici pre-impostati secondo forzature ideologiche non soddisfacenti per una scelta storiografica che assume la «convincione che i testi e i documenti rappresentino gli elementi di maggior rilievo al fine di definire forme, caratteristiche e significato della riflessione, del pensiero e dell'opera degli autori» (p. XI).

Il volume è suddiviso in sette capitoli, preceduti da una breve introduzione in cui l'autore fornisce al lettore la sintesi degli argomenti trattati e i principi metodologici a cui si è attenuto. Argomenti che vengono disposti secondo uno schema che ha privilegiato, più che uno svolgimento rigidamente cronologico, la necessità di comprendere e ripercorrere scelte professionali, modalità di ricerca, rapporti di collaborazione, produzione scientifica e strategie editoriali di Vallisneri attraverso la consapevolezza di uno sviluppo

non sempre lineare e unitario degli avvenimenti storici.

Il filo conduttore dell'indagine viene fissato nell'ottica di un iter formativo che coinvolge la biografia personale e la produzione scientifica di Vallisneri da diverse angolature, tutte quante degne di essere prese nella dovuta considerazione nel momento in cui Generali sceglie di affrontare il tema da punti di vista differenti che, quantunque riconducibili a una stessa personalità intellettuale, meritano di essere analizzati in modo distinto.

Degna di particolare attenzione è la distinzione operata tra il piano relativo all'attività professionale di medico pratico e quello dello studioso impegnato a riformare la scienza medica attraverso modalità di ricerca sperimentale che vanno dall'attenzione prestata agli studi naturalistici sino alle pratiche di anatomia comparata. Una distinzione di piani che Generali non lascia emergere in virtù di modelli esplicativi e interpretativi esterni alle reali vicende proprie dell'"uomo Vallisneri", ma addentrandosi ad illustrare nel concreto quelle che furono le vicissitudini biografiche del medico e naturalista italiano. In particolare, Generali è attento a sottolineare come inizialmente «l'obiettivo della sua costosa formazione era stato quello di dargli solidi strumenti per un esercizio di successo della professione in patria, grazie al quale garantirsi proventi economici e un dignitoso stato sociale» (pp. 158-59). Ampio spazio è dedicato pertanto alle vicende familiari, non prive talvolta di problematiche di carattere legale, relative all'amministrazione e alle finalità dell'eredità donata dallo zio Giuseppe Vallisneri. Eredità che fu destinata proprio a favorire la formazione del giovane Antonio in un ambito disciplinare, quale quello medico, che gli consentisse in età adulta di affermarsi in una professione all'altezza dello status economico e aristocratico della sua famiglia.

Nel corso della sua formazione giovanile Vallisneri sviluppò la capacità critica di confrontarsi, senza pregiudizi teorico-concettuali e/o culturali, con modelli interpretativi della scienza medica assai eterogenei fra loro e, non di rado, contrapposti in dispute dai toni dichiaratamente polemici. Infatti, se è vero che, durante gli anni della formazione universitaria bolognese (1682-85), le impostazioni metodologiche della medicina razionale apprese dal maestro Marcello Malpighi rivestirono un ruolo centrale per la costruzione della sua attività di studioso che si sarebbe rivelata feconda durante gli anni della cattedra patavina, è un fatto altrettanto non trascurabile che l'influenza della medicina empirica di Girolamo Sbaraglia – quest'ultimo in aperta polemica con Malpighi sia per «ragioni personali» che per il dissenso nei confronti «degli studi e delle conoscenze anatomiche e naturalistiche per la medicina pratica» (p. 34) – avrebbe segnato fortemente le sue scelte professionali inerenti alla pratica medica a partire dagli anni del servizio prestato prima a Scandiano (1687) «senza alcun incarico pubblico» (p. 65) e in seguito a Luzzara (1695-98) e a Castelnuovo di sotto (1698-99) in qualità di medico condotto. Pertanto, pur a fronte dell'adesione allo scetticismo farmacologico malpighiano e al conseguente ippocraticismo «di cui Vallisneri fu, almeno sul piano teorico, sempre deciso seguace» (pp. 38-39), emerge una non infrequente attenzione a riconoscere alla medicina empirica e alla farmacologia chimica «un'effettiva utilità ad alcuni pochi farmaci specifici relativamente a determinate patologie» (p. 147), come a titolo esemplificativo testimoniano l'utilizzo moderato e attento del salasso, quello frequente della china china

per le febbri periodiche, o, ancora, quello del mercurio per la sifilide.

Sull'altro versante dell'indagine, emerge come sia proprio l'impegno profuso per il raggiungimento della professione di medico pratico a costituire il *motivo biografico* che sta alla base di quello che sarà in seguito il professore e lo scienziato Vallisneri. Infatti, sono gli anni spesi per l'affermazione professionale a consentire al futuro professore patavino di ottenere una sicurezza economica tale da permettergli di orientare i suoi interessi verso un settore naturalistico, di carattere prevalentemente entomologico, non lucrativo e alternativo alla professione medica per diversi aspetti. Questa scelta consentì però al giovane medico condotto di accrescere la sua fama in modo così imponente da spingere i Riformatori dello Studio di Padova ad offrirgli la cattedra di Medicina all'Università patavina, coronando in questo modo le «sue aspirazioni, che si spostarono dall'obiettivo di raggiungere uno status di professionista stimato in ambito locale a quello tipicamente intellettuale di dedicarsi interamente alla ricerca» (pp. 75-76).

A nostro avviso, è proprio il capitolo dedicato alla trattazione dei *Quaderni* e dei *Giornali* a costituire quello che può essere definito il “cuore” del lavoro di Generali, in cui trovano fondamento e giustificazione le tematiche affrontate nelle diverse parti del volume, in particolare quelle contenute nei capitoli dedicati agli approfondimenti monografici sull'utilizzo del microscopio (cap. 4), sulle collaborazioni con altri scienziati, in particolare con Diacinto Cestoni e con Francesco Mattacodi (cap. 5), sul collezionismo scientifico (cap. 6), sulle strategie di comunicazione e di pubblicazione dei risultati scientifici ottenuti (cap. 7). Questi percorsi trovano il loro centro di connessione a partire dall'esame scrupoloso di questa massa ingente di manoscritti e annotazioni ancora per la gran parte da ordinare e valutare, in cui «si trovano trattate molte delle tesi che sarebbero state centrali nella riflessione di Vallisneri, permettendo così di valutare la loro origine e, in diversi casi, le loro evoluzioni, trasformazioni e mutamenti» (p. 229).

Una raccolta, quella dei *Quaderni* e dei *Giornali*, che consente di riassumere l'intera vicenda vallisneriana nell'ottica di alcune direttrici fondamentali che potrebbero essere considerate delle coordinate “fisse” rispetto alle inevitabili “variabili” date dal progresso dei contenuti, delle collaborazioni e degli strumenti tecnici utilizzati. Un progresso che spesso segue: a) sentieri tortuosi, come testimoniano i complessi avvicendamenti editoriali dei suoi scritti, «spesso prima usciti come contributi autonomi sui periodici eruditi o all'interno di opere di altri autori, quindi riediti in una raccolta di scritti del professore patavino, non infrequentemente con integrazioni, aggiunte, nuove considerazioni» (p. 398); b) ripensamenti e affinamenti, come esemplificano le acquisizioni di microscopi sempre più sofisticati, concepiti come mezzi fondamentali «di potenziamento della vista, capac[i] di allargare straordinariamente le conoscenze umane delle strutture e dei fenomeni naturali, in grado spesso di dirimere questioni scientifiche fondamentali» (p. 271); c) continui aggiustamenti nella classificazione naturalistica, così come viene consentito da un'attività museografica promossa e concepita «come una sorta di enciclopedia del sapere, dove la collocazione delle serie non rispondeva a criteri estetici, ma all'ordine della natura, che doveva variare, insieme alla loro disposizione, in sintonia con il procedere della ricerca e dell'evoluzione delle teorie» (p. 355).

Si tratta di una serie di sviluppi ramificata e diversificata su vari fronti, che tuttavia trova nelle *prime ricerche* dei *Quaderni* e dei *Giornali* alcuni “punti fermi” che consentono di fissare in un’ottica sufficientemente unitaria la ricostruzione dell’attività scientifica vallisneriana. E cioè la condivisione di un moderato razionalismo meccanicistico, l’adesione alle tesi sull’uniformità della natura e sulla catena degli esseri e, specialmente, la pratica mai messa in discussione del metodo sperimentale galileiano e baconiano e l’avversione costante nei riguardi delle teorie tradizionali sulla generazione spontanea: «Metodo scientifico e finalità che Vallisneri, [...] aveva trovato nell’intero ambiente progressista bolognese, oltre che nell’insegnamento specifico e qualificatissimo di Malpighi, e ai quali aveva subito aderito senza riserve» (p. 45).

Questi sono i punti fermi che, attraverso il necessario sostegno di una vasta analisi di documenti, Generali mette in luce all’interno di una biografia intellettuale che appare sempre assai puntuale e articolata lungo i numerosi e diversi aspetti della personalità scientifica e umana dell’autore che illustra. Ricostruendo inoltre la sintesi dei punti fermi di questa vicenda biografica sull’individuazione di un’esigenza mai interrotta di scrittura e ri-scrittura della storia naturale, riesce a fornire il lettore di un’efficace chiave di lettura atta a comprendere i nuclei formativi e le linee-guida che in modo costante stettero alla base di tutte le scelte professionali, scientifiche ed editoriali che Vallisneri effettuò nel panorama italiano tra la fine del Seicento e i primi trent’anni del Settecento.

Gian Luca Sanna

THOMAS P. HUGUES, *Il mondo a misura d'uomo. Ripensare tecnologia e cultura*, traduzione di Luca Tancredi Barone, Codice, Torino 2006, pp. 218.

L’agile volume di Thomas P. Hugues si configura come un compendio di nozioni – in prevalenza di carattere storico – sulla nascita, sull’affermazione e sulle principali fasi di sviluppo della tecnologia. A parere dell’Autore, l’approccio tecnico-tecnologico si orienterebbe alla costituzione e alla *costruzione* di un *mondo a misura d'uomo*, concepito come *habitat naturale* dell’essere umano, prolungamento concreto e fattivo delle sue tendenze adattative e dei suoi percorsi e processi ideativo-creativi.

D’altra parte, a tutt’oggi, la tesi in base alla quale la tecnica e, con essa, la tecnologia consisterebbero in una *sfera artificiale* la cui genesi e i cui scopi risiederebbero nell’articolazione complessa e *complessificata* di reticoli e nessi finalizzati alla mediazione pianificata e progettata fra natura e uomo risulta largamente condivisa da quanti riconoscano, appunto, il valore autenticamente culturale della tecnologia. Secondo Hugues, inoltre, la tecnologia e, pertanto, il *mondo a misura d'uomo* ch’essa contribuirebbe ad edificare scaturiscono dal «lavoro di artigiani, lavoratori manuali, inventori, ingegneri, progettisti e scienziati che utilizzarono strumenti, macchine e conoscenza per creare e controllare» (p. 6).

In tal senso, l'indubitabile originalità del saggio di Hugues risiede nel risalto assegnato alla componente creativa e culturale della tecnologia: «la creatività – osserva a tal proposito l'Autore – viene di solito associata alle belle arti e all'architettura; ciò nondimeno la tecnologia nella storia ha consentito agli esseri umani di esercitare poteri creativi quasi divini» (p. 8).

Nel primo capitolo, Hugues traccia con chiarezza e immediatezza il piano e gli intenti della sua opera; al contempo, tuttavia, nel suo svolgersi, il testo non soddisfa pienamente le pretese avanzate dallo stesso Autore in apertura del suo volume. Sebbene, come si è detto, non si possa negare l'indubbia originalità dei contenuti espressi nel saggio in merito all'analisi del fenomeno tecnologico (soprattutto se rapportati alle tesi a tutt'oggi ampiamente sostenute nel dibattito storico-filosofico italiano), il testo si presenta per certi versi lacunoso, a volte discutibile e persino contraddittorio, superficiale soprattutto nella disamina delle riflessioni filosofiche condotte, nel corso della storia, da alcuni dei massimi esponenti del pensiero occidentale quali, fra gli altri, Karl Marx e Immanuel Kant.

Nel secondo capitolo de *Il mondo a misura d'uomo*, dal titolo *La tecnologia e la seconda creazione*, l'Autore si concentra sugli originari rapporti fra tecnica e religione. In epoca classica e in misura maggiore nel corso del Medioevo l'invenzione e l'intraprendenza tecnica risultavano associabili ad una sorta di "scintilla divina" che il creatore avrebbe instillato negli uomini. Di conseguenza, gli esseri umani si prodigherebbero per proseguire l'operato e il mandato divino, riscattandosi dalla "colpa originale" con la costruzione faticosa, ma, infine, gratificante, di una *realità-altra* rispetto a quella *brutamente* naturale, favorendo, così, il loro benessere e il loro sviluppo. A tal proposito, Hugues cita le riflessioni condotte da Giovanni Scoto Eriugena e da Ugo di San Vittore, i quali «celebrarono la tecnologia delle macchine discutendo delle arti meccaniche ed elevandole al rango delle arti liberali» (p. 23). Stupisce, tuttavia, l'assenza, nell'elenco di medievali che avrebbero palesato una certa sensibilità nei confronti della tecnica, del monaco francescano Roger Bacon, autore, fra l'altro di *La scienza sperimentale* (sesta parte della sua enciclopedica *Opus maius*), in cui, oltre che una disamina (seppur viziata di contenuti teologici) del valore della tecnica, elaborò utili consigli per l'impiego di *strumenti* quali il prisma (la *pietra di cristallo* con cui sarebbe possibile riprodurre *la figura secondo cui si riproducono i colori*), l'astrolabio o *sfera armillare* e delle più azzardate tecniche terapeutiche e taumaturgiche per *prolungare la vita* con l'impiego delle *arti mediche e alchemiche*².

Questa mancanza sorprende vieppiù giacché le basi di ogni matura riflessione sulla tecnologia sorgono nell'ambito della filosofia empirista, di cui proprio Roger Bacon fu rappresentante di spicco nel corso del Medioevo e, per questo, in netto contrasto con i sostenitori, ben più noti alla storia della filosofia medievale, di una certa filosofia trascendentale, di sapore neoplatonico, comunque orientata all'esaltazione della *vita contemplativa* a tutto scapito di quella *attiva*.

2 Cfr. RUGGERO BACONE, *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV. La scienza sperimentale. I segreti dell'arte e della natura*, a cura e con un'Introduzione di Francesco Bottin, Rusconi, Milano 1990.

Tuttavia, già a partire dal secondo capitolo, risulta possibile rintracciare ulteriori elementi di critica nei confronti dei contenuti e delle modalità espressive adottate dall'Autore nel suo saggio. Alla pagina 22 del suo volume, commentando il *Faust* di Goethe, Hugues osserva: «Goethe anticipa in maniera straordinaria il comportamento dei costruttori di impianti del XX secolo impegnati in progetti totalitari. Motivati dall'arroganza morale marxista e autorizzati dal dispotismo, gli ingegneri e i manager sovietici, con un amore molto americano per i megaprogetti, calpestarono lavoratori e comunità locali per costruire canali artificiali, ferrovie, progetti idroelettrici e complessi industriali».

In prima istanza, occorre notare che risulta immancabilmente arbitrario e spesso privo di fondamento e di validità scientifica il riconoscimento del carattere profetico di certe affermazioni che sorgono sempre e comunque in seno a precisi contesti, storicamente individuabili e, per quanto dotate di portata universale e/o *universalizzabile*, trovano la loro genesi e la loro efficacia all'interno dei suddetti scenari storici. Questo risulta tanto più vero quando si rapportano e assimilano realtà così distanti e disparate, tanto in prospettiva temporale quanto in una geografica, quali, appunto, la Germania goethiana e la Russia della rivoluzione d'ottobre. Ciò detto, permane ancor più incomprensibile l'acredine dell'Autore nei confronti della su citata *morale marxista*. Ci si domanda in cosa realmente consisterebbe l'obiettivo polemico di Hugues; questi sembra, infatti, confondere l'etica laica della *praxis* – d'indubbia matrice marxiana e, nel suo sviluppo, marxista – con le perversioni praticate a suo danno dal regime sovietico. La *morale dell'azione* insegna la valutazione del singolo – per lo meno su un piano sociale – a partire dalla concretezza del suo “fare”. Essere *figli delle proprie azioni* significa, in altre parole, responsabilizzare l'individuo nei confronti della società, spronarlo a contribuire fattivamente al progresso civile della comunità. Non c'è ombra di decisionismo né di totalitarismo nelle effettive parole di Marx e dei suoi epigoni in merito all'esposizione dei mandati dell'etica dell'azione; eppure Hugues sembrerebbe intravederci l'alba della dittatura e dello sfruttamento alienante di stampo sovietico sin nelle origini teoriche del marxismo. Bizzarro, giacché proprio la tecnologia – dall'Autore così saldamente difesa – costituisce la prova fattuale delle tesi morali esposte da Marx e da quanti ne condivisero la prospettiva storico-filosofica.

Proseguendo, nel testo ci si imbatte in una corretta esaltazione del pensiero di Francis Bacon in merito alla funzione emancipativa della tecnica e della tecnologia: «Bacone – osserva Hugues – incoraggiava l'élite degli uomini di filosofia a conversare con gli artigiani per unire la filosofia naturale e le arti meccaniche» (p. 28). Quel che più sorprende, a tal riguardo, consiste nel fatto che, al fianco di Bacon nella difesa della arti meccaniche e nello sprone agli intellettuali non compaia Galilei che, d'altra parte, inaugurò i suoi *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* con un invito ai *Signori Veneziani* ad intrattenersi con i *proti* dell'Arsenale di Venezia, ovvero i capimastri delle officine, giacché dotati di quel *peritissimo e finissimo* ingegno del “fare” che pure spesso manca ai *magistri del filosofare*³. E

³ Cfr. GALILEO GALILEI, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, a cura di Adriano Carugo e Ludovico Geymonat, Boringhieri, Torino 1958. In particolare, p. 13.

Galilei, invero, costituisce il secondo eminente assente nella lista di Hugues, poiché compare una sola volta nel saggio (p. 55) e peraltro in merito ad una riflessione che lo riguarda solo indirettamente.

Al contrario, le pagine dedicate dall'Autore ad ingegneri e personaggi storici di spicco americani risultano approfondite e di piacevole lettura. Ciò nondimeno, occorre notare che Hugues, almeno nel piano dell'opera tracciato nel primo capitolo non menziona l'intento di tratteggiare una storia della tecnologia in America, bensì il più arduo compito di ripercorrere alcune tappe fondamentali dell'evoluzione della tecnologia, senza, per questo, precisarne né i tempi storici né tanto meno i luoghi.

Dopo aver esposto, nel secondo capitolo, le tensioni che intercorrono fra *mondo a misura d'uomo* e *wilderness, idest mondo selvaggio*, incontaminato⁴, Hugues analizza una seconda fase di sviluppo della tecnologia, ovvero quella segnata dall'affermazione della macchina. Nel terzo capitolo, poi, l'intreccio fra istanze provenienti dalla sfera tecnico-tecnologica e dimensione culturale si infittiscono.

È in questa sezione, infatti, che l'Autore palesa con maggiore chiarezza i contributi e le suggestioni pervenutegli dai *critici della tecnologia* in vista dell'elaborazione del suo personale punto di vista. Fra le posizioni più influenti spicca quella sostenuta da Oswald Spengler che, in apertura del suo saggio, Hugues definisce, non senza un certo riduzionismo prospettico, *storico tedesco*. «Alcuni critici – osserva l'Autore – ritengono che Spengler abbia preparato il terreno intellettuale per il nazionalsocialismo» (p. 57). Con questo rilievo, Hugues sembrerebbe fornire meramente una delucidazione storiografica, salvo scoprire, solo poche pagine dopo, che fra i su citati critici campeggia altresì lo stesso Hugues; «Spengler – afferma infatti l'Autore – alimentò l'ideologia razzista dei nazisti» (p. 60).

Non v'è dubbio che Spengler avesse apertamente manifestato una dichiarata simpatia per i totalitarismi di destra, elogiando, in *Anni della decisione* pubblicato, peraltro, nel fatidico 1933, la politica e la persona di Mussolini, screditando per certi versi quella di Hitler, che, d'altra parte, a differenza del “duce del fascismo”, non cita mai direttamente. Ciò nonostante, le osservazioni di Hugues in merito al pensiero di Spengler appaiono monche, incomplete e sicuramente prive di valide argomentazioni per sostenere la tesi testé esposta. L'Autore menziona, infatti, esclusivamente la critica *tecnofobica* spengleriana né fa accenno concreto e diretto al suo conservatorismo *ideologico*. L'accusa di razzismo, di conseguenza, appare decontestualizzata e priva di nesso logico. Non è certo il rilievo per cui «la fede di Spengler nella capacità tecnologica della civiltà faustiana, specialmente, quella tedesca, [che] anticipò il razzismo nazionalsocialista» (p. 60) a convalidare le accuse che Hugues muove a Spengler. Inoltre, è ben nota la conclusione apocalittica dello Spengler de *Il tramonto dell'Occidente* e de *L'uomo e la tecnica* ed è

4 A tal proposito, il traduttore italiano osserva che «la parola *wilderness*, letteralmente “selvaggità”, regione (o terra) selvaggia, landa desolata e così via, non può essere resa efficacemente in italiano. Pertanto si è deciso in tutto il testo di mantenere l'originale per salvaguardare quanto più possibile la ricca connotazione del termine inglese» (THOMAS P. HUGUES, *Il mondo a misura d'uomo. Ripensare tecnologia e cultura*, trad. it. di Luca Tancredi Barone, Codice, Torino 2006, p. 9, n. 2).

proprio Hugues, poche pagine prima, a citarla e commentarla. Forse, dunque, a tal proposito sarebbe risultato ben più appropriato il richiamo alle scellerate affermazioni di Martin Heidegger, impenitente nazista e *guru* del pensiero rammemorante⁵: tuttavia, anche di Heidegger, Hugues sottace.

Si noti inoltre lo spazio risicato che l'Autore riserva ad un colosso del pensiero come Immanuel Kant. «L'intuito di Spengler – osserva Hugues – è ancor più notevole perché *tutti* i suoi eminenti *predecessori* come Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx e Max Weber furono incapaci di riconoscere l'impatto funesto dell'uomo sulla natura» (p. 59, corsivi miei). Non si comprende in che misura Kant, Hegel, Marx e Weber costituirebbero i *soli* predecessori di Spengler. Si suppone si faccia riferimento alla prospettiva filosofica di stampo storicista, che accomunerebbe le speculazioni dei suddetti, sebbene, proprio in questo non s'intende il posto assegnato a Kant in questa serie né si afferra il senso profondo della notazione di Hugues, se è vero, come è vero, che proprio Kant si mostrò sempre sensibile agli errori e alle superbie umane, a tal punto da elaborare la ben nota *regola aurea* (l'uomo costituisce sempre un fine e mai un mezzo) onde preservare l'essere umano dall'insensatezza irrazionale del suo potere. In che senso poi proprio un irrazionalista del calibro di Spengler avrebbe potuto illuminare la via dello sviluppo della regione resta un mistero.

Nel quarto capitolo, Hugues esamina i processi che condussero all'affermarsi dei sistemi di controllo o *retroattivi*. L'Autore nota giustamente che lo sviluppo dell'*ottica sistemica* pervase i campi più disparati del sapere, assumendo uno statuto interdisciplinare. Tuttavia, anche in questo caso, si rintraccia una lacuna nelle osservazioni condotte da Hugues. Al fianco di Wiener, von Neumann, Shannon e Bateson, Hugues "dimentica" il fondatore della *teoria generale dei sistemi* Ludwig von Bertalanffy⁶, la cui fama resta soprattutto legata all'introduzione del concetto di *sistema aperto* e alle serrate critiche nei confronti delle "utopie" cibernetiche. Eppure, Hugues sembra ignorare questo personaggio: le motivazioni di questa "scelta" restano, anche in questo caso, celate.

Il quinto capitolo risulta, indubitabilmente, il più originale di tutto il volume; Hugues elabora una prospettiva di collegamento fra arti liberali e, più in generale, fra la cultura in senso lato e i progressi e gli stimoli provenienti dall'alveo della tecnologia.

L'Autore si dedica, pertanto, alla disamina dell'operato, fra gli altri, di Behrens, Gropius, Meyer, Sullivan, Wright e poi di de Kooning, Duchamp, Pollock e persino – questo non può che risultare innovativo – di John Cage; tuttavia, nell'elenco di architetti e artisti che avrebbero, seppur in modo diverso e spesso contraddittorio, subito il fascino della tecnologia, Hugues dimentica il Futurismo italiano.

Pur nelle sue contraddizioni, nei suoi indubitabili eccessi e nelle sue in-

5 In merito ai rapporti fra Martin Heidegger e il nazismo cfr. VICTOR FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, trad. it. di Mario Marchetti e Paolo Amari con la collaborazione di Enzo Grillo, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

6 Cfr. LUDWIG VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni* trad. it. di Enrico Bellone, Introduzione di Gianfranco Minati, Mondadori, Milano 1983.

condivisibili scelte ideologico-politiche, il Futurismo costituì – come peraltro ha recentemente testimoniato Pascal Chabot in un brillante articolo dedicato alla tecno-estetica⁷ – una tappa ineludibile del processo di sviluppo del pensiero tecno-estetico. Le riflessioni dei Futuristi vanno, per certi versi, isolate dalla pur costitutiva retorica filo-fascista e interventista che li caratterizzò, né si tratta esclusivamente di soffermarsi sulle loro acritiche smanie progressiste, quanto piuttosto sulla spinta propulsiva, cui pure i Futuristi contribuirono, verso la conciliazione fra tecno-scientifico e umanistico: tutto questo al di là delle pompose esaltazioni dell'automobile a scapito della Nike di Samotracia e dell'auspicata *uccisione del Chiaro di Luna*. Basti pensare, a tal riguardo, agli avveniristici progetti urbanistici di Sant'Elia.

Infine, in questa sezione del libro di Hugues stupisce altresì l'esiguo spazio assegnato a Le Corbusier, le cui innovazioni in campo architettonico furono figlie di un ostinato piano di conciliazione fra creatività libera e programmaticità tecnologica.

La conclusione del testo – riassunta nel sesto capitolo – consiste nella proposta di costituzione di una realtà *ecotecnologica*, che – sulla scia delle problematiche sollevate da emeriti ecologisti ed eminenti *critici della tecnocrazia* – armonizzerebbe l'esigenza di sviluppo tecnologico con il rispetto dell'ecosfera. Per questo, a parere del Nostro, occorrerebbe una maggiore e più efficace partecipazione dei cittadini nei progetti di trasformazione ambientale, giacché – osserva Hugues – *l'etica s'installa di per sé fra le pieghe della tecnologia stessa*. Una tesi, questa, già largamente esposta, seppure all'apparente insaputa dell'Autore, dal filosofo-ingegnere Gilbert Simondon a cavallo fra gli anni '60 e '70, molto prima, dunque, e con maggior rigore di qualsiasi attuale discorso di bioetica o *ethics of information*.

Sulla base degli interessi specifici e dell'orientamento personale di Thomas P. Hugues, l'Autore compila, in chiusura del testo, un *Saggio bibliografico* di testi sulla tecnologia e sul pensiero tecnologico, redatto a partire dalle fonti già esaminate nel corso del volume.

Giovanni Carrozzini

MARIE LOUISE GOTHEIN, *Storia dell'arte dei giardini*, edizione italiana a cura di Massimo De Vico Fallani e Mario Bencivenni, Leo S. Olschki, Firenze, 2 voll., vol. I *Dall'Egitto al Rinascimento in Italia, Spagna e Portogallo*, pp. XXIV-510, vol. II, *Dal Rinascimento in Francia fino ai nostri giorni*, pp. 511-1170.

Se si volesse fare una passeggiata lunga mille anni, se si volessero cogliere i dettagli al margine di quel sentiero percorso dall'imponente catena dei fatti storici (così come siamo abituati a leggere sui libri di storia), si potrebbe percorrere il viale di un esteso giardino senza fine. È questa la prospettiva

⁷ Cfr. PASCAL CHABOT, *Art et technique*, in AA.VV., *Esthétique et philosophie*, De Boeck, Bruxelles-Paris 2002.

che scandisce, capitolo dopo capitolo, la straordinaria narrazione di Marie Louise Gothein, la quale si è cimentata nella descrizione dell'evoluzione storica dell'arte dei giardini (la realizzazione di quest'opera risale ai primi anni del Novecento, al 1913, mentre la seconda edizione di questo volume è del 1925).

Agli occhi del lettore prende così vita un tipo di *descrizione-narrazione* che solo una personalità complessa come quella dell'Autrice poteva compiere. Si tratta di una descrizione e di una narrazione al contempo: la prosa della Gothein si caratterizza per questa continua convivenza e mescolanza delle molteplici inferenze eccellentemente descrittive (prodighe, peraltro, di innumerevoli "dettagli", che ci consentono di immaginare e pienamente apprezzare anche l'ampissimo apparato iconografico che correda e integra, magnificamente, tutto il lavoro) con la dimensione narrativa, la quale consente di connettere la tipologia di giardino alle sue declinazioni reali e alla storia (in questo preciso spazio strategico l'Autrice si avvale, del resto, anche delle sue innumerevoli esperienze di viaggio).

Va da sé che alla luce di una tale opera la banale e scontata equazione *storia = fatti politici* sia qui del tutto confutata. La Gothein, come ci ricorda nella sua introduzione Bencivenni, è una delle prime studiose occidentali ad aver contribuito all'autonomia scientifico-disciplinare degli studi sul giardino e sul paesaggio avvalendosi della loro conoscenza logica nonché dell'applicazione costante del metodo filologico. Una lunga passeggiata nella storia raccontata attraverso la storia dell'arte dei giardini: questo il valore complessivo di quest'opera. Si tratta di un'opera nella quale la nozione dell'«arte dei giardini» emerge come incredibilmente intrecciata alla cultura corrispondente, all'oggettività del giardino, alla sua materialità e alla sua estetica, tutti elementi che vengono poi sapientemente ricollocati e ricollegati all'essenze, molteplici, delle civiltà degli uomini, fautori e cultori della natura riprodotta e riorganizzata secondo regole deducibili dal livello di sviluppo sociale, tecnico, ma anche, e soprattutto, da quello civile.

Invero immensa la bibliografia alla quale la Gothein ha costantemente attinto. Ora il lettore italiano, grazie al prezioso lavoro di curatela svolto da De Vico Fallani e Bencivenni, può agevolmente consultare la sterminata bibliografia che l'Autrice indicava, spesso in modo oltremodo sintentico, nel corpo delle note del testo. Semmai, da semplici lettore di questo straordinario volume, ci si chiede se mai ci sarà qualcuno che, coraggiosamente, servendosi di una tale attenzione critica e di un tale estremo rigore filologico, sarà mai in grado di cimentarsi nuovamente nella cura e nell'elaborazione di ciò che si prospetterebbe come un vero e proprio censimento bibliografico (ma non sarà solo questo, *of course!*). In ogni caso questo lungo e impressionante lavoro dell'Autrice è scaturito da perlomeno dieci anni di intensi studi, di innumerevoli viaggi e di molteplici ricerche.

Da rilevare, inoltre, come il lettore sagace può sempre cogliere *tra le righe* del libro questo profondo senso, peraltro inafferrabile e apparentemente "impalpabile", delle varie e complesse realtà raccontate e delucidate sapientemente dall'Autrice. La Gothein giunge infatti ad offrire una panoramica così dettagliata da coinvolgere e sorprendere il lettore ad ogni pagina. Si può percepire il passaggio da un capitolo all'altro come il varcare, di soglia in soglia, l'ingresso di un giardino, uno dopo l'altro. Oserei dire che neanche la

miglior ricostruzione virtuale potrebbe sostituire le risposte che l'immaginazione fornisce allo stimolo offertoci dalle parole della Goethein.

Oltre ai paesi storicamente acquisiti, come i più importanti nella storia del giardinaggio europeo, sul nostro percorso incontriamo Bisanzio e i paesi islamici, la Spagna, il Portogallo, l'Olanda, la Cina e il Giappone. Naturalmente per la Germania c'è un occhio di riguardo, senza tuttavia cadere mai nel patriottismo o in atteggiamenti nazionalistici. I giardini d'Oriente rappresentano una tappa essenziale per Marie Luise Gothein: nei suoi viaggi in Oriente, tra Giava e il Giappone, ne coltivava la conoscenza per poi dar vita al suo saggio sui giardini indiani (*Indische Gärten*), testo non ancora tradotto in italiano. Insomma, quello che ci offre l'Autrice, costituisce veramente un viaggio irripetibile. Così come lo è stata la sua intera vita.

Il lettore, dunque, non esiti. Si abbandoni a quest'opera e non tema il numero delle pagine: più di mille divise in due volumi che trattano la storia del giardino a partire dall'Antico Egitto, in successione cronologica e secondo area geografica con un'ampia integrazione finale di Bencivenni (vol. II, pp. 1061-1116) sull'arte dei giardini in Italia nel corso del Novecento. In definitiva leggere quest'opera, pure dichiaratamente manualistica, può invece trasformarsi in un'esperienza inaspettatamente straordinaria e creativa. Si tratta di un "ripasso" mentale della storia universale condotta attraverso immagini nuove, un'autentica evasione continua dello spirito, una rilettura diversa del passato, secondo un punto di vista che ne riassume molti altri, lasciando il lettore strabiliato di tanta ricchezza, di tanta bellezza e di tanta cultura.

Arianna Tosi

MARIO CAPANNA, *Il Sessantotto al futuro*, Garzanti, Milano 2008, pp. 148.

«Il Sessantotto è l'umanità che, per la prima volta, si erge a testimone della propria condizione e di quella del mondo. È la coscienza globale che affiora. [...] La contestazione è globale, appunto: perché mette in discussione tutto e propone un altro universo di riferimento. Ma il "re" si era trovato di fronte a qualcosa di simile, e su scala così vasta» (pp. 48-9). Così scrive Mario Capanna nel secondo capitolo di questo nuovo volume con il quale l'Autore completa una sorta di sua riflessione "trinitaria" consacrata al Sessantotto. Infatti, dopo aver pubblicato, nel 1988, la sua appassionante e ormai "classica" ricostruzione storico-critica del Sessantotto, affidata alle pagine del fortunatissimo libro *Formidabili quegli anni* (recentemente riedito, nel 2007, presso Garzanti, con una introduzione aggiornata), Capanna aveva infatti scritto anche una *Lettera a mio figlio sul Sessantotto* (apparsa nel 1998 presso Rizzoli e poi riedita, nel 2005, per Baldini Castoldi Dalai Editore). Con questo nuovo libro Capanna vuole mostrare tutte le potenzialità critiche connesse con lo spirito del Sessantotto rivolto, appunto, al futuro e per questa ragione pone immediatamente in tensione critica lo spirito della contestazione con il "re" attuale, la «finzione della democrazia». Operazione legittima non solo perché il Sessantotto nacque proprio grazie alla sua capacità critica de-

mistificante, mediante la quale metteva in luce le molteplici insufficienze di una democrazia che, in realtà, era tale solo a parole, ma anche perché questo messaggio demistificante e critico, nel corso del tempo, è diventato, se possibile, sempre più attuale e vero: «la “democrazia rappresentativa” (di chi? di che cosa?) comincia rapidamente ad apparire come la foglia di fico con cui il “re” cerca di coprire la propria nudità». Una nudità che in certi casi, come, per esempio, le recenti elezioni politiche italiane del 12-13 aprile 2008, non hanno peraltro neppure il pudore di negare il proprio aspetto indecente, mediante il quale al popolo italiano, *per la seconda volta*, è stato letteralmente scippato di mano il diritto sacrosanto di poter scegliere in prima persona i propri rappresentanti da inviare al parlamento. Nel nostro paese la “democrazia” si limita, infatti, ad un gesto molto offensivo: quello di delegare alcune forze politiche i cui segretari di partito scelgono, a loro insindacabile giudizio, chi inviare in Parlamento. Con la conseguenza che i “rappresentanti del popolo” non sono più scelti dal popolo ma dai segretari e dalle *élite* partitiche. Il popolo può solo attribuire maggiore o minor peso ad un partito, ma non può più scegliere questa o quella persona. Il che configura, appunto, il trionfo della partitocrazia e l’affossamento del potere dei cittadini di scegliersi i propri rappresentanti.

Come giustamente rilevava Jacques Maritain (opportunamente richiamato a p. 40) «la tragedia delle democrazie moderne è che non sono riuscite a realizzare la democrazia». E, potremmo aggiungere pensando al caso italiano, non si preoccupano minimamente di farlo, perché, semmai, sono occupate unicamente nel perpetuare se stesse e i propri privilegi, di “casta”. Contro una democrazia formale sempre più svuotata di significato etico-civile e sociale, il Nostro ha quindi buon gioco a ricordare come «l’esercizio effettivo della democrazia è fatica [...] è impegno qui e ora. È lotta», in grado di rompere il «guscio del silenzio» entro il quale in genere si vive, facendosi trasportare da un conformismo alienante e disumanante. Non per nulla il mondo in cui viviamo è, marxianamente, un monto rovesciato in cui «il 2 per cento della popolazione mondiale possiede *più della metà della ricchezza planetaria*. L’1 per cento, da solo, ne possiede il *40 per cento*, mentre il 10 per cento di nababbi detiene ben l’*85 per cento* del totale mondiale». Di fronte a queste cifre inutile negare che «anche un bambino capisce che con 125 trilioni di ricchezza planetaria, se si volesse, si potrebbe sfamare tutti, alfabetizzare tutti, curare tutti, mentre si preferisce mantenere quattro quinti dell’umanità nella miseria e nella disperazione». Siamo, appunto, in un mondo *reificato*, in un mondo *rovesciato*, in cui, entro il cosiddetto “libero mercato”, ciò che conta è unicamente il profitto, autentica regola aurea di questo mondo sottosopra: «entro il suo perimetro [quello del profitto, *ndr.*] si produce non per soddisfare primariamente i bisogni umani, ma per realizzare l’incremento di se stesso, e la soddisfazione (relativa) dei bisogni umani è lo scopo secondario che viene tenuto presente solo in quanto funzionale a quella crescita». Se si legge il mondo contemporaneo attraverso questa specifica lente marxiana diventa agevole comprendere che non saranno certamente i numerosi “pannicelli caldi” posti sui guai reali continuamente generati da questo sistema volto all’incremento costante del profitto a consentirci di risolvere alcuni drammatici problemi mondiali. Basterebbe pensare a quello concernente l’acqua. Il Sessantotto, nella lettura *al futuro*, prospettata da Capanna,

riprende proprio queste tematiche e sottolinea il valore socialmente e culturalmente propositivo di alcuni slogan come i famosi «mettete dei fiori nei vostri cannoni» o «fate l'amore non la guerra». Certamente si tratta solo di slogan che sono, appunto, troppo "sloganistici", come accade del resto a tutti gli slogan. Tuttavia il loro valore metaforico è inequivocabile, quasi di ascendenza kantiana: la guerra è attività criminale, barbara e stupida che può e deve essere sostituita da un più alto grado di cultura sociale planetaria. Appunto secondo l'utopia dell'art. 11 della nostra *Costituzione* in base al quale l'Italia "ripudia" la guerra quale metodo per risolvere le controversie internazionali. "Ripudia", appunto, *contro* tutti i politicanti da strapazzo che hanno misinterpretato questo articolo della nostra *Costituzione* facendoci sapere che effettivamente esso consentirebbe invece di utilizzare la guerra quale metodo per risolvere le controversie internazionali...

Il volume di Capanna si dipana proponendo proprio l'attualità politica e civilmente operante delle utopie basate sulla con-vivenza di tutti gli esseri viventi entro il mondo, difendendo apertamente la produzione e il commercio equi e solidali quali alternativa, già esistente, al mondo rovesciato del profitto, per una globalizzazione multipolare e condivisa. Al lettore dotato di un occhio filosofico critico-razionalista spiace tuttavia di incappare in alcune pagine in cui il Nostro mostra di condividere la metafisica di Emanuele Severino, il che lo induce ad avanzare alcune tesi abbastanza discutibili a proposito della storia del pensiero occidentale (e anche di quella greca). Ma nelle pagine di Capanna è anche presente l'influenza di un autore come Gadamer che lo induce a considerare senz'altro la tecnica come una nuova forma di schiavitù per l'uomo contemporaneo. Purtroppo su questo piano la frequentazione di Geymonat da parte di Capanna non ha lasciato tracce più significative e criticamente fondate, anche se poi non dispiace ritrovare nelle pagine di questo libro anche la difesa di una vita da intendersi sempre come lotta continua e come impegno che deve essere costantemente rinnovato. Secondo una curvatura di lotta che non sarebbe affatto dispiaciuta ad un filosofo razionalista critico (e comunista non pentito) come Ludovico Geymonat. Questo è del resto l'augurio che mi sento di rivolgere all'Autore di questo libro: di riscoprire anche nella lezione del razionalismo critico di Geymonat quegli spunti critici fecondi che gli consentirebbero di prospettare, in modo più coerente e cogente, il suo stesso impegno per un Sessantotto prossimo venturo.

Fabio Minazzi